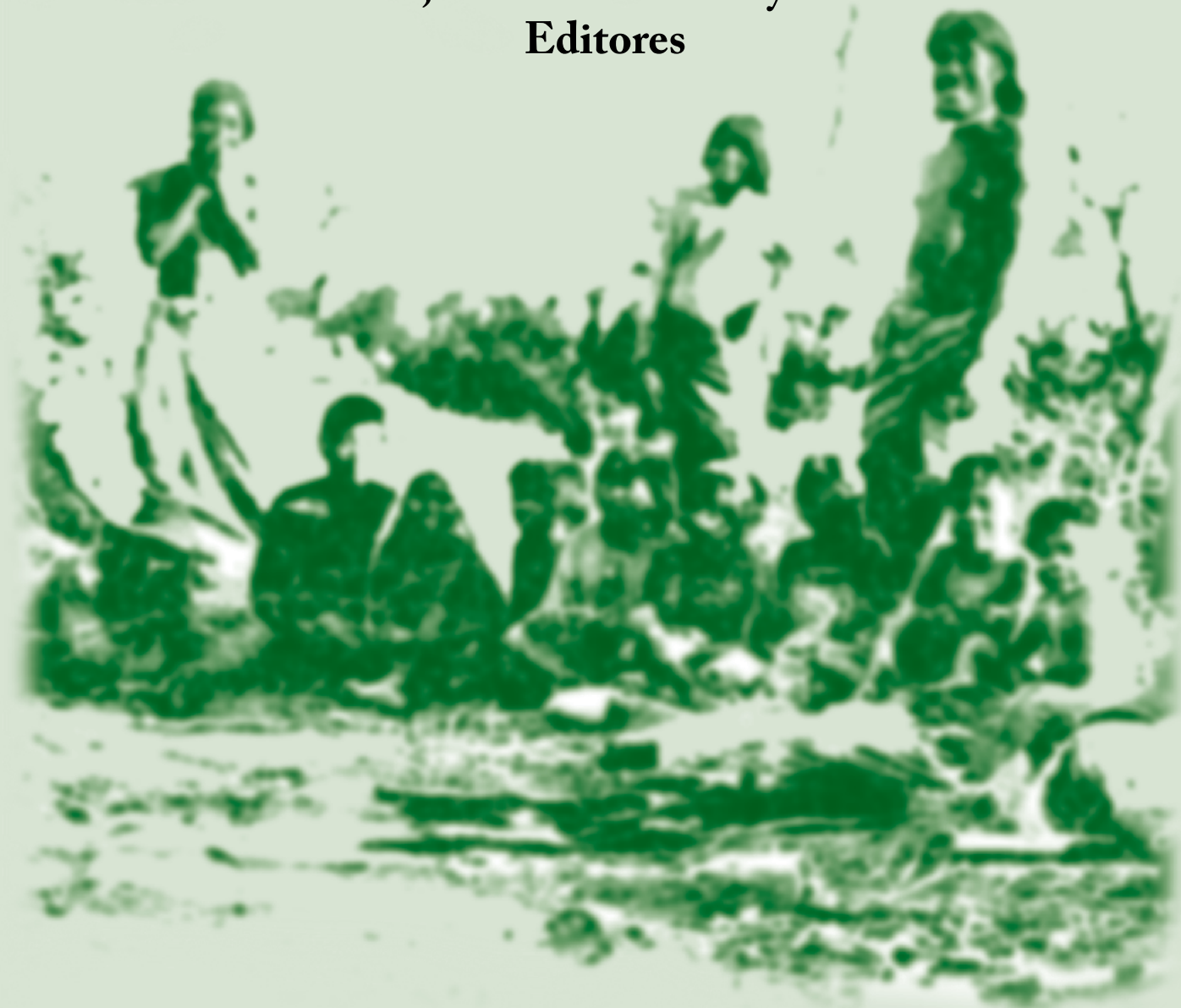


Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)

CAPITALISMO EN LAS SELVAS

Lorena Córdoba, Federico Bossert y Nicolas Richard
Editores



•

DESIERTO

Capitalismo en las selvas

Capitalismo en las selvas

Enclaves industriales en
el Chaco y Amazonía indígenas

(1850-1950)

Lorena Córdoba, Federico Bossert
& Nicolas Richard

— Editores —

Ediciones del Desierto

San Pedro de Atacama

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

ISBN: 978-956-9693-02-1

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

Ediciones del Desierto

Casilla 49, San Pedro de Atacama, Chile.

www.edicionesdeldesierto.cl

diego@edicionesdeldesierto.cl

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

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

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

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

Laboratoire International Associé CNRS

MINES ATACAMA - Les systèmes miniers dans le désert d'Atacama.

Índice

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

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

Prólogo

A mediados del siglo XIX empiezan a consolidarse, en todos los términos del sentido, los jóvenes países latinoamericanos nacidos de las Independencias. Buscan su identidad nacional, buscan su fortaleza económica a través de las industrias extractivistas en particular y su inserción en el capitalismo mundial; buscan también, literalmente, sus confines y límites a menudo borrosos, inexplorados o disputados por los vecinos. “Orden y progreso”, el lema positivista que adorna la bandera de Brasil, está en todas las agendas. Es el norte que orienta la exploración de los territorios donde empiezan a despegar las industrias del caucho o las empresas madereras –el “infierno verde” del Chaco o de la selva amazónica, tierras “vírgenes” en el imaginario nacional, manchas blancas en los mapas geográficos: pero territorios indígenas también y sobre todo, en los cuales las nuevas actividades dejarán una impronta indeleble hasta hoy.

Las industrias del caucho en la Amazonía, del azúcar en los confines del Chaco y de la madera y el tanino en el Chaco paraguayo son los enclaves escogidos por los editores de este libro para abordar la difícil problemática de las relaciones entre los pueblos indígenas locales y los nuevos frentes económicos que se abrieron a partir de mediados del siglo XIX. De hecho, ingenios, barracas u obrajes no son escenarios comunes para los antropólogos, que suelen tener como terreno predilecto a la comunidad indígena, el campamento, o cualquier otro espacio (relativamente) “tradicional”. El indígena capataz, zafrero o peón a sueldo recibe menos atención que el chamán o el curandero. De esta manera, si bien los diversos auge económicos del siglo XIX e inicios del XX han sido objetos de sendas investigaciones por parte de los historiadores, los economistas o los politólogos, rara vez llamaron la atención de los antropólogos; cuando lo hicieron, fue con un previsible lamento, deplorando la esclavitud de los trabajadores indígenas, el trabajo forzoso, las deudas imposibles de pagar, las inhumanas condiciones laborales, la miserable paga, el alcoholismo, la aculturación y toda una serie de catástrofes similares. Este libro nos desafía a ensanchar la mirada y matizar este sombrío panorama.

No se trata, evidentemente, de tomar el contrapié de los clásicos lamentos y afirmar que no existieron ni esclavitud, ni malos tratos y consecuencias sociales y culturales indelebles

de las industrias extractivistas sobre los pueblos indígenas. Sólo de restituir a estos últimos, por una parte, su papel de protagonistas de su historia –su “agentividad” para emplear un término de moda– que hizo que la muerte, la esclavitud y la explotación no fueran fenómenos inexorables e inevitables. La desmedida avidez por los bienes manufacturados, los lazos de compadrazgo forjados en ocasiones entre indígenas y caucheros, los trueques entre trabajadores “blancos” e indígenas, las ventajas que suponían el “carnet de enganche” en los ingenios, todos estos elementos requieren de otra explicación y otras miradas que las que sólo enfatizan la opresión y la explotación. Se trata también, por otra parte, de proponer nuevos ejes de análisis de los enclaves industriales en su relación con los pueblos indígenas –el más original es, ciertamente, el que propone Richard a propósito de los “regímenes onomásticos” del Chaco. Y se trata, finalmente, de propiciar los estudios comparativos de estas diversas situaciones que afectaron, cada una a su manera, a la gran mayoría de los pueblos indígenas sudamericanos. El primer esbozo de estudio comparativo propuesto en este libro por Federico Bossert y Lorena Córdoba es un modelo al respecto, y debería incitar a otros investigadores a plegarse a esta iniciativa. De hecho, a los obrajes madereros, las barracas gomeras y los ingenios azucareros tendríamos que agregar, entre otros, los yerbales de Paraguay y sur de Mato Grosso, o las minas del altiplano andino. Como lo recalcan la introducción del libro y varios de los textos presentados, ninguna de estas actividades fue realmente “nueva” para los grupos indígenas: ya Francisco de Viedma evocaba la salida de los chiriguano a la zafra cruceña a finales del siglo XVIII, ya se hablaba de la explotación de la “yerba maldita” en Paraguay en tiempos coloniales, ya los indígenas amazónicos habían conocido el ciclo de extracción de la cascarilla antes. Pero es la amplitud tomada por estas actividades en el siglo XIX la que no tiene reales antecedentes; es su íntima relación con las políticas nacionales, con la misión de civilizar o eliminar a los indios, con el “orden y progreso”, la que nos impone dedicarle una atención especial. Después de la goma, después del azúcar o después del tanino, los grupos indígenas del Chaco y de la Amazonía han cambiado definitivamente, a veces radicalmente. Pero siguen existiendo, con sus recuerdos a veces espantados y otras veces nostálgicos de la época de la industria que tan profundamente marcó sus sociedades y sus culturas. A desentrañar estos recuerdos y estas historias se dedicaron los autores de esta compilación. A rescatar al antiguo capataz a la par del chamán, a entender mejor a los indígenas de hoy desde el ayer. Gracias a todos ellos por este bello libro.

Santa Cruz de la Sierra, 1 de septiembre de 2015.

Isabelle Combès
Instituto Francés de Estudios Andinos.

Palabras preliminares

Entre mediados del siglo XIX y mediados del XX, un ciclo de expansión capitalista alteró drásticamente la fisonomía de inmensos territorios indígenas en América del Sur, muchos de los cuales hasta entonces habían quedado al margen de la agenda colonizadora. Durante ese período estos territorios fueron progresivamente explorados, cartografiados, controlados e integrados a los Estados. Y, en muchos casos, estos procesos resultaron inseparables –en los hechos y en las representaciones– de la instalación de enclaves industriales mecanizados, tanto agrícolas como extractivos, en los márgenes o el interior de los territorios indígenas. Los tres casos generales que se abordan en este libro –la extracción del caucho en la Amazonía boliviana y peruana, los obrajes y establecimientos tanineros en el Chaco boreal, los ingenios azucareros del Chaco occidental– constituyen importantes ejemplos de esos procesos. Con diversas modalidades y combinaciones, estas industrias movilizaron una misma serie de dispositivos y personajes (almacenes, contratistas, pulperías, fichas y papeles; misioneros, militares y capitalistas; barracones, tolderías peri-urbanas y misiones; caminos, trenes, busques de vapor; herramientas de metal, etc.) que declinaron de diversos modos las selvas, los desiertos y las cordilleras del continente sudamericano, y que provocaron diversas transformaciones en las sociedades indígenas.

Este libro reúne artículos de dieciséis autores de Argentina, Chile, Francia, Italia, Paraguay y Perú. Buena parte de ellos fueron presentados y discutidos durante las reuniones del grupo de trabajo “Sociedades indígenas y enclaves industriales, siglos XIX y XX”, en la décima Reunión de Antropología del Mercosur (Córdoba, julio de 2013). La consigna de aquel encuentro era abordar el problema del trabajo indígena en los enclaves industriales en diversos contextos para, de este modo, obtener una visión lo más amplia y compleja posible sobre el fenómeno. En primer lugar, entonces, si bien todos los trabajos tratan sobre esta temática general, lo hacen a partir de estudios de casos disímiles, que hemos organizado en tres secciones: los ingenios azucareros del noroeste argentino (primera sección), las barracas caucheras de la Amazonía (segunda sección) y los obrajes forestales, puertos tanineros y colonias agro-ganaderas del Chaco boreal (tercera sección). Pero, más allá de la distribución geográfica y el tipo de enclave industrial abordado en cada caso, encontraremos

aquí, ante todo, una enorme diversidad respecto de los temas abordados y los puntos de vista aplicados. Por mencionar apenas unos pocos ejemplos de las temáticas: casi todos los artículos abordan el problema de las relocalizaciones y las relaciones interétnicas; muchos indagan la memoria indígena sobre el trabajo en los enclaves, tanto en sus aspectos negativos, vinculados a la expropiación, la coacción y la explotación laboral (Weinberg y Mercolli, Chavarría, Villagra y Bonifacio, Córdoba y Villar), como a los positivos, ligados ante todo a la obtención de bienes materiales (Dasso y Francheschi, Montani); otros se centran en las relaciones que existieron entre las misiones religiosas y los enclaves industriales (Ceriani Cernadas, Dasso y Francheschi); o en la importancia de los enclaves en la colonización de los territorios indígenas y la sedentarización de sus sociedades (Villagra y Bonifacio, Richard, Canova); casi todos, por fin, reflexionan sobre las representaciones asociadas a los enclaves, sean éstas las etnográficas (Braunstein), o bien aquellas de la pintura, la literatura o el cine (Chavarría, Cornejo Chaparro).

Como mínimo, este abordaje múltiple y polifacético permite percibir la enorme complejidad del fenómeno, que trasciende largamente los tópicos de análisis más concurrenciosos —centrados en la proletarianización de la mano de obra indígena. Pero esperamos que, además, una lectura en conjunto de estos estudios ofrecerá —precisamente gracias al contraste entre los casos y los enfoques— un excelente material para el estudio comparativo —el artículo de Bossert y Córdoba, por ejemplo, sugiere algunas de las posibles líneas de reflexión al respecto. Ciertamente, algunos rasgos comunes al desarrollo de los diversos enclaves industriales permiten y fomentan esa mirada comparativa: el momento de su auge; su relación ambivalente con el ideario nacionalista —ya que se trata de capitales internacionales establecidos en zonas recientemente anexadas por conflictos “nacionales” como la Guerra del Chaco, la Guerra del Pacífico o la Guerra del Acre—; la mecanización de territorios y poblaciones —el tendido de líneas ferroviarias, los barcos a vapor que intercambian mercadería por goma en la cuenca del Amazonas o recorren los diversos obrajes sobre el río Paraguay, la mecanización de la zafra azucarera—; la monetarización progresiva de las economías locales; el uso masivo de mano de obra indígena o mestiza y los diversos proyectos de reorganización, desplazamiento o tratamiento de la misma, así como la consecuente redefinición de los mapas interétnicos regionales en una escala inédita de contacto con otros grupos locales, con inmigrantes de otros países, con el espacio criollo-nacional considerado como una totalidad y hasta con actores internacionales.

Con inflexiones diversas, los trabajos aquí reunidos analizan las formas en las cuales estos enclaves industriales estructuraron o reestructuraron formas de organización social y de relaciones interétnicas, generando una nueva zona sociológica, híbrida y fluctuante. Y, en la cual, al mismo tiempo, se desarrolló un orden y una clasificación que redefinía y jerarquizaba los ordenamientos étnicos en múltiples niveles: jornales diferenciales, división grupal y étnica del trabajo, percepciones y relaciones recíprocas entre los grupos sociales e incluso la valorización ambivalente que suponía la penetración museográfica europea que muchas veces acompañaba el avance colonizador. Los grupos indígenas ingresaron oficialmente a

los imaginarios nacionales de acuerdo, fundamentalmente, a cuál fuera su relación con los enclaves y a cómo se insertaran en las economías locales: ofreciéndose como mano de obra estacional, integrándose en nuevas formas de intercambio, proveyendo de caza o alimentos cultivados, haciendo las veces de baqueanos, etc.

Cada uno de los artículos analiza, en algún aspecto, esa zona de contacto que trastocaría definitivamente el mundo indígena: examinando las modalidades de enganche o contrato de la mano de obra, las formas de coacción o atracción de los trabajadores, las prácticas y estrategias de éstos para aprovechar la coyuntura en los mejores términos posibles; las ideas, imaginarios y representaciones respecto del trabajo, el espacio y los personajes involucrados; el modo en que los enclaves constituyen una instancia de afluencia y contacto de poblaciones heterogéneas con horizontes diversos, alterando viejos patrones de alianza/enemistad y promoviendo formas inéditas de sociabilidad, de reciprocidad, de agonística o de ritualidad, creando nuevas configuraciones parentales y maritales, préstamos culturales, tensiones y adaptaciones lingüísticas, procesos de creación o hibridación de músicas y danzas, juegos, deportes, religiones, etc., y también nuevas modalidades de imaginación narrativa, mitológica, ritual, chamánica o aun artística.

En suma, esperamos que esta colección de artículos, tanto en sus minuciosas particularidades como en sus muchos denominadores comunes, contribuya a una reflexión más rica y compleja sobre uno de los hitos más importantes en la historia de las sociedades indígenas de estas regiones.

Agradecimientos. — Queremos mencionar aquí las personas e instituciones que colaboraron con la edición de este libro e hicieron posible su publicación. Al Instituto de Arqueología y Antropología de la Universidad Católica del Norte en San Pedro de Atacama y al proyecto FONDECIT 11110487 (Chile), al CHACAL/Histoire et Anthropologie Comparée sur l'Amérique Latine del CERHIO (CNRS UMR6258) en Rennes y al CIHA (Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia) por el apoyo institucional y financiero para este trabajo. El Instituto de Estudios Americanistas de la Universidad Austral (Argentina), por medio de la directora de la biblioteca, la licenciada Alicia Nores Caballero, autorizó la publicación de varias de las fotos del Fondo Jehan Vellard. Francisco Nakayama diseñó con paciencia infinita los mapas que inician cada sección. Agradecemos asimismo a los autores que han aportado sus materiales (propios o de sus archivos) para ilustrar este libro.

Lorena Córdoba, Federico Bossert, Nicolas Richard

PRIMERA PARTE

Los ingenios azucareros en
el Chaco occidental



El ingenio como superartefacto

Notas para una etnografía
histórica de la cultura material wichí

RODRIGO MONTANI

Desde finales del siglo XIX hasta pasada la primera mitad del XX, los wichís, al igual que otros indígenas chaqueños y andinos, fueron contratados de forma masiva como mano de obra temporaria y excesivamente barata en los ingenios azucareros de las provincias de Jujuy y de Salta. Se sabe mucho sobre distintas facetas de aquella etapa de la historia wichí, tanto por los relatos que dejaron algunos testigos presenciales como por las investigaciones de los historiadores y los antropólogos.¹ Se conocen, por ejemplo, las estrategias utilizadas por los ingenios para reclutar a los indígenas como mano de obra, las razones principales por las que éstos aceptaban trabajar, los intereses –en ocasiones concertados y otras veces

NOTA: Leí una primera versión de este capítulo en el grupo de trabajo “Sociedades indígenas y enclaves industriales, siglos XIX y XX” que sesionó en la Reunión de Antropología del Mercosur celebrada en Córdoba en julio del 2013. Quiero expresar mi sincero agradecimiento a los organizadores y a los participantes de ese encuentro, porque sus comentarios o el debate mismo enriquecieron mi análisis y mi bibliografía. Entre ellos, Federico Bossert, Lorena Córdoba, Diego Villar, María Cristina Dasso, Zelda Franceschi y Nicolas Richard merecen una mención especial.

1. Unos párrafos del padre Cardús (1886: 250-251), un capítulo de Nordenskiöld (2002 [1912]: cap.1) y, fundamentalmente, los informes de Biale Massé (1904) y del inspector Niklison (1989 [1917]) son quizá los testimonios más valiosos dejados por hombres “blancos”. La voz indígena está mucho menos representada; sin embargo, en las memorias que recopiló el escritor wichí Laureano Segovia (1998: 128-187; 2005: 52-57, 138-139) y en un relato compilado por Pérez & Wallis (comps. 2012) figuran pasajes que atañen a los ingenios. Campi (comp. 1992, 1992) reúne un conjunto significativo de estudios historiográficos la industria azucarera del Noroeste Argentino; mientras que Santamaría & Lagos (1992) y Campi & Bravo (1999) presentan excelentes revisiones de los estudios y las fuentes documentales disponibles. Los trabajos antropológicos que abordan el tema no son tantos y son más recientes que los de los historiadores (por ejemplo, Arenas 2003: 90-107; Bossert 2012; Gordillo 1995; Naharro 1999; Trinchero 2000: 153-185).

en disputa— del Estado, de los empresarios, de los colonos criollos, de los comerciantes y de los misioneros sobre las manos y las almas de los indígenas, las condiciones de trabajo y de vida tanto durante las migraciones como en los predios de las empresas, las formas de “disciplinamiento” de los trabajadores, las consecuencias económicas y políticas que tuvo para los wichís ese tipo particular de proletarización.

No puede decirse que en el análisis y discusión de estos tópicos se haya pasado por alto el elemento “tecnológico”, “artefactual” o de “cultura material”. En la bibliografía, la modernización de los medios de producción de las empresas, la infraestructura vial financiada por el Estado para el desarrollo del rubro en Salta y en Jujuy, o el armamento y la legislación utilizados por los gobiernos para la coacción de los trabajadores son mencionados con frecuencia; y lo mismo sucede con la llegada de los vacunos al Chaco, los bienes que traían y llevaban los vendedores, la construcción de aldeas misionales y, finalmente, los ranchos, los harapos, la comida y los instrumentos miserables de los indígenas, cara negativa de su deseo de adquirir alimentos, herramientas y ropas de los blancos. Sin embargo, por lo general, el análisis de la dimensión artefactual ha sido bastante superficial y está desperdigado. Por eso, en las páginas sucesivas, apoyándome tanto en la información que obtuve en mi trabajo de campo entre los wichís¹ como en una revisión de la literatura publicada, pretendo describir y discutir el papel que desempeñaron los artefactos en las migraciones y en las estadías de los wichís en los ingenios.

En este capítulo se habla de los ingenios en los que trabajaron los wichís y del período durante el que lo hicieron en términos más bien generalizadores. Aún no ha sido escrita una historia detallada que dé cuenta del origen preciso de los contingentes wichís que trabajaron en cada una de las empresas; sin embargo, según la bibliografía y la memoria de mis informantes, a lo largo de los años los wichís se contrataron, fundamentalmente, en La Esperanza, Ledesma, San Isidro y San Martín del Tabacal (ver mapa general y figura 1). Se propone partir de una premisa muy general según la cual las “materialidades”, los “bienes” o la “tecnología” son nombres diferentes para una misma entidad teórica, que podría llamarse “artefacto” y definirse como la concreción extrasomática y relativamente estable de la acción social tal como la entendió Max Weber,² es decir, de la acción intencional, con sentido y recurrente. Al menos en su decurso “típico ideal”, los artefactos son producidos, distribuidos y usados o consumidos, se vinculan con uno o muchos nombres —que, si se quiere, son una clase particular de artefactos— y sirven para actuar sobre los propios usuarios, sobre otros y sobre el mundo. La dimensión material de los artefactos amerita un estudio de su morfología, mientras que su dimensión intencional requiere un estudio de lo

1. Fundamentalmente, desarrollé mi trabajo de campo en la misión anglicana de Los Baldes —en wichí: *Qale-hi*— y en los barrios wichís de la cercana localidad de Cnel. Juan Solá —también conocida por el nombre de su estación de trenes: Morillo—, cabecera del municipio Banda Norte del departamento Rivadavia de la provincia de Salta. Puede hallarse una explicación del alfabeto utilizado en este capítulo para la transcripción del wichí en Montani 2007 [2010].

2. Weber 1922.

que en el discurso antropológico, sucesiva o simultáneamente, se ha llamado “función”, “eficacia”, “valor”, “significado” o “simbolismo”.¹ Ya en las etnografías clásicas se hacen necesarias muchas y grandes abstracciones para poder hablar de la cultura material, la tecnología o los bienes de un grupo humano como el repertorio cuasi cerrado de objetos que este grupo fabrica, circula y utiliza. Como puede entreverse, cuando se estudian los artefactos con los que los wichís “entraron” y “salieron” de los ingenios, se vuelve aun más evidente que “los wichís”, “la tecnología wichí”, “la cultura material wichí”, etc., son conceptos para asir una realidad móvil y, en determinado momento histórico, de límites sumamente permeables. Este capítulo, precisamente, pretende mostrar cómo los artefactos –en tanto acción social solidificada– permitieron crear una nueva trama de relaciones sociales, recrearla y, llegado el momento, disolverla en parte.

El ingenio como vector de la tecnología de gran escala

Ya en el siglo XVIII los “mataguayos” y “matacos” –i. e., los wichís de la frontera salteña– iban a trabajar a las haciendas dedicadas al azúcar del borde oriental de los Andes;² y esta situación se mantuvo con la República naciente.³ Sin embargo, fue a partir de 1870 que, en consonancia con un proceso internacional de intensificación del capital en la producción agrícola⁴ y en el marco de un pacto entre las oligarquías provinciales y la porteña,⁵ las haciendas de la región modernizaron la tecnología de molienda y refinamiento del azúcar, y comenzaron una diversificación de la producción, transformándose en verdaderos “ingenios”, es decir, “fábricas en el campo” (ver figura 2). Además, los de Jujuy y los de Salta adquirieron más y más tierras hasta concentrar las unidades agrícolas en plantaciones latifundistas. Desde 1870 hasta la década de 1960, los ingenios-plantaciones industriales supieron aprovechar los buenos precios del azúcar en el mercado internacional, obtener favores del Estado (coacción física sobre los trabajadores, exenciones impositivas, apoyo crediticio y protecciones arancelarias) y deforestar, sembrar y cosechar con la fuerza de trabajo extremadamente barata de los indígenas chaqueños. Combinando todos estos factores, lograron aumentar notablemente año tras año el volumen producido. En 1895, por ejemplo, los azúcares argentinos monopolizaron el mercado nacional, y siempre que los precios fueron

1. Para una discusión más amplia de esta perspectiva cf. Montani en prensa; 2012.

2. Camaño & Bazán 1931 [circa 1778]: 320-321, Gavino Arias [1780]: 389, cit. por de la Cruz 1997: 116-117 y cf. Métraux 1946: 234. Es válido recordar que estas tierras habían sido usurpadas a los wichís, primero, parcialmente, por los chiriguano, luego, por los españoles (cf. Palmer 2005: cap. 1).

3. Arenales 1833: 44-46 y cf. Santamaría & Lagos 1992: 80. De la Cruz (1997: 116) especuló que este intercambio se remontaba a tiempos precolombinos: los wichís podrían haber trabajado para los chanés y, más tarde, para los chiriguano a cambio de aquellos alimentos y bienes que Métraux y –agrego–, antes, Nordenskiöld consideraron de origen andino.

4. Wolf 1993: 384 y ss.

5. Teruel 1999.

buenos, esos azúcares también se exportaron.¹ El decenio de 1940 marca quizá la madurez del funcionamiento de los ingenios con mano de obra indígena. En las dos décadas siguientes, las empresas decidieron tecnificar también el cortado y el traslado de la caña, y los obreros wichís quedaron desempleados.²

El proceso de “arranque” o “despegue” de los ingenios, que implicó la conformación de un proletariado indígena migrante, ha sido bien estudiado por los historiadores; por ejemplo, por Marcelo Lagos (1992), Nicolás Iñigo Carrera (1988) y Ana Teruel (1999). Lo que aquí cabe recordar es que para que se diese esta relación social inicial entre los wichís y los ingenios hizo falta la existencia previa o, al menos, el desarrollo simultáneo de una serie de tecnologías disímiles que tienen como denominador común el exceder ampliamente la dimensión de las empresas y escapar al control de los indígenas. Podría decirse que se trata de sistemas de artefactos sumamente integrados, relativamente cerrados, “objetos técnicos abstractos” –para usar un término de Simondon–,³ “tecnologías de gran escala” que los indígenas sólo pueden (re)interpretar, usar o, llegado el caso, vandalizar, pero difícilmente controlar, modificar o reestructurar. Con el correr de los años, estas tecnologías de gran escala fueron incorporándose a la vida indígena y transformándola. Sólo con fines descriptivos, se presentan estas tecnologías agrupadas en tres series.

Vacas, armas y misiones

Entre los factores que posibilitaron y estimularon la migración de los wichís a los ingenios se cuentan la presión más o menos directa de los criollos, la coacción más o menos abierta del ejército y, ulteriormente, la labor de los misioneros.

En 1836, durante el gobierno de Felipe Heredia, se promulgaron en la provincia de Salta una serie de leyes que propulsaron el avance de campesinos criollos, dedicados a la ganadería, hacia los territorios indígenas del este⁴ y se fundaron algunas “colonias de blancos” (por ejemplo, Rivadavia en 1862). El libre pastoreo de las vacas no sólo fue degradando el ambiente y reduciendo la productividad de las actividades de recolección y de caza, sino que el ganado apareció como una fuente directa de conflictos entre los “paisanos” –i. e., los nativos– y los “cristianos”⁵ –i. e., los colonos criollos, nombrados en wichí con el etnónimo

1. Campi & Bravo 1993: 73.

2. Según recuerdan los propios indígenas, la última compañía en contratarlos fue San Martín del Tabacal para la zafra de 1964.

3. Simondon 1989 [1958].

4. Schaller 1992: 289.

5. Las vacas espantaban las presas y arruinaban los huertos de los wichís, que no encontraban motivos para no cazar estos “ciervos grandes” (que es la traducción literal del nombre que las vacas tienen en wichí: *wasetas*) que pastaban en su territorio. Por su parte, los criollos preferían que comiesen y bebiesen sus animales a que lo hicieran los indios, y usaban los vacunos como vanguardia; cualquier agresión al ganado era una buena excusa para atacar a los “matacos” (cf. por ejemplo Segovia 2005: 126-131).

de los chiriguano: *suwelelbais*, o también llamados “aparecidos” (*abotoylbais*). A esto hay que sumar que, en muchas ocasiones, los criollos usurparon las tierras descaradamente, cercando los reservorios de agua, expulsando a los wichís con amenazas o por las armas, cuando no asesinandolos. No en vano, los wichís del Pilcomayo –registra John Palmer– tienen la convicción de que “el criollo hace de un rifle su corazón”.¹ El wichí David Mansés narra un ejemplo elocuente de cómo acontecieron los hechos:

Fue en aquel entonces, en aquella época remota, que el criollo comenzó a llegar a Orán, y el cacique que tenía su casa en Orán se llamaba Miembro de Yacaré. Entonces, el criollo le habló al cacique diciéndole: “Danos permiso para venir, para que entremos. Estaré dos años y me marcharé”. Y el cacique lo hizo, le dio permiso al criollo, y entonces el criollo enseguida trajo sus animales: vacunos y caballos y cabras y ovejas además de chanchos. Y cuando aquel año llegó a su fin, el criollo habló con el cacique y le dijo: “Creo que sería bueno que se vayan de mi casa, tengo muchas cosas, hice cada cosa que me rodea, y ya están terminadas mis viviendas y el corral y el pozo que cavé [...]. Te doy el valor de tu casa: te doy un novillo y telas, para que quedemos parejo”. Y el cacique hizo, efectivamente, lo que indicaba el criollo. Ellos agarraron lo que le daba el criollo y le dieron la tierra, y se fueron a la parte de su territorio que se llama Cabeza de Bandurria Boreal, que es donde ahora está Tabacal. Y pasó un año y vino el ingeniero Robustiano Patrón Costas, que recién comenzaba a desmalezar la tierra; y entonces le ordenó a la gente diciendo: “Sería bueno que se vayan, acá voy a tener caña”. Y entonces la gente dejó Cabeza de Bandurria Boreal y estuvo en el lugar llamado Gran Cháguar, que está en el Bermejo. Y cuando habían pasado cinco años llegaron los criollos y los wichís tuvieron miedo. Fue entonces que la gente se fue hacia ese otro lugar de su territorio que le dicen El Algarrobal, y estuvieron dos años y entonces vinieron los misioneros y comenzaron a enseñarles.²

Es necesario señalar, además, que ya en 1885 nuevas leyes salteñas estimularon la formación de latifundios y expulsaron hacia nuevas tierras a las familias criollas previamente asentadas.³ A partir de 1895, a los ganaderos salteños que colonizaban el territorio wichí se

1. “*abotoy yent’otleya leletsej*” (Palmer 2005: 33). Todas las citas en wichí han sido transliteradas al alfabeto utilizado en este trabajo y se han modificado las traducciones –o, en muchos casos, han sido directamente agregadas– después de una segmentación y glosado de los morfemas.

2. “*Wet lajwayna, hopep’ante lajway to nech’e ivutesa to abotoy to nombo Oran, wet qasiqe to lewet Oran lheypp’ante Albetaj-lhu. Wet abotoy yome p’ante qasiqe, yukw: ‘Webnuhu pelmisu, ot’ujlaq uboameben. Uiqana lus anyus wet uyiqhila’. Wet qasiqe inuyep’ante, hibeenu pelmisu hop abotoy. Wet nech’e abotoy yokwes albuhu laloy tululbais lboya yelatas lboya qayla, tsobnatas wet qutsilbais. Wet nujp’ante un anyo wet abotoy yome qasiqe wet yukw: ‘Uyeneq is chiq lbeqbentsi ulbam-wet, wujw maq to unwen, uyenlbi nilboqej maq to inoyej, wet waq’alh uwekwey lboya corral lboya poso to uyenlbi [...]. Uwenabmu laba hawetna: unwenabmu un nowiyu lboya wesas yomlaq wawujlboamey’. Wet matche qasiqe inoyep’ante abotoy-lbomet. Lhamet tachumla maq to abotoy hibeenu wet lhamel hibeenu, wet lhamel yiqben yebuye lewet lhip to lhey Wuqeq-lbeteq hope Tamaqal. Wet ibi un anyo, wet nom hap ingenyero Robustiano Patrón Costas, wet nech’e ivutesa yowaj hubnat wet nech’e ichen wichi yokw: ‘Is chiq lbeqben, utibila pine toja’. Wet nech’e wichi yiqch’oye Wuqeq-lbeteq, nech’e lhamil ibi hop Wiyetaj hope Bermejo. Wet nichotep’ante sinqu anyos wet nobmen abotoylbais wet lhamel numaye. Nech’e wichi yebuhu lewet elb to uyukw Jwa’achat, wet ibi lus anyos, wet nech’e nobmen misyonelus wet ichejvebnepp’ante*” (Segovia 2005: 56).

3. Jaime 2003; Schaller 1992.

sumaron los santiagueños provenientes del interfluvio de los ríos Salado y Dulce. Dos décadas más tarde llegaron a la región nuevos criollos santiagueños, esta vez dedicados a la explotación forestal, que avanzaban siguiendo el ritmo del ciclo de explotación y agotamiento de la madera.¹ A estas oleadas colonizadoras hay que sumar la de los “turcos”,² que se incorporaron al nuevo tejido social rápida y exitosamente, en primer lugar, como comerciantes, luego, como transportistas, empresarios de la madera y funcionarios.

Al brazo armado del Estado le cupo una función importantísima en el nacimiento de los ingenios industriales salto-jujeños.³ Por un lado, desde mediados del siglo XIX se reactivó el avance de la línea de fortines (*sip'o-bis*, lit. “recipientes de milico”) que protegía la frontera, detenida desde fines del XVIII. Hitos de este avance son las campañas “pacificadoras” de Manuel Obligado —entre 1872 y 1876, que adelantaron la frontera norte—, de Benjamín Victorica —que en 1884 ocupó el Chaco Austral— y de Enrique Rostagno —que en 1911 subyugó la última zona indígena libre, el curso medio del Pilcomayo—. ⁴ Por el otro, las fuerzas militares de la frontera jugaron un papel activo en el reclutamiento de la mano de obra indígena, ya proporcionándole datos a los “sacadores de indios” de los ingenios, ya presionando a los nativos para que se “conchabasen”.⁵ Más tarde, les tocó a los “milicos” (*sip'ol*, gendarmes o policías) la tarea de asegurar la disciplina de trabajo y respaldar el poder de las empresas ante cualquier reclamo laboral.⁶

Por presión territorial o por represión directa, los indígenas se vieron obligados a establecerse en asentamientos permanentes: en misiones y también en asentamientos “libres” y colonias estatales, como Napalpí, en la provincia de Chaco, y Bartolomé de las Casas, en la de Formosa. A mediados del siglo XIX, los franciscanos del recientemente formado Colegio Apostólico de Salta (1856) fueron instalando misiones por detrás de la línea de fortines que avanzaba.⁷ Aunque estas misiones prosperaron por poco tiempo,⁸ los padres (*pollelbais*, lit. “pelados”) dejaron huellas importantes en los grupos wichís de la frontera. Estos grupos serían los futuros intermediarios entre los empleados de los ingenios y los wichís del interior del Chaco.

1. Schaller 1992.

2. Basándome sólo en datos de entrevista e informaciones publicadas muy generales, me atrevo a suponer que se trataba de inmigrantes “sirios” y “libaneses”, por entonces, la región de Sham del Imperio Otomano. Aunque a veces los wichís no distinguen a este contingente del de los criollos, muchas veces sí lo hacen, y los llaman “turcos” o, en wichí, *tusqulbais*.

3. Inígo Carrera 1984, 1986/7, 1988.

4. Maeder 1996: cap. 8; Schaller 1992.

5. Lagos 1989 y Teruel 1999, cf. también Uriburu 1973, cit. en Fontana 1977 [1881]: 107-110 y Níklison 1989 [1917]: 120. Algunos altos rangos de la fuerza de frontera pertenecían a familias propietarias de haciendas cañeras; por ejemplo, el citado Uriburu.

6. Cf. Segovia 1998: 149-151.

7. Tomasini 1977: 9-11.

8. Maeder 1996: 89-93, Palmer 2005: cap.1 y Teruel 1999.

La obra misional más importante la realizaron sin embargo los *waj-chosel* (“últimos que vienen del mar”), los anglicanos de la *South American Missionary Society*, que en 1911 instalaron una “estación” en el ingenio La Esperanza y en 1914 la trasladaron a un paraje algo más lejano que compraron a los dueños de este establecimiento –los hermanos Leach– para fundar *Jwa’achat*, Misión Chaqueña El Algarrobal. Desplazándose a lomo de mula o en sulky, y utilizando la lengua indígena, en treinta años los ingleses lograron evangelizar a buena parte de los wichís y fundar una decena de misiones, que con el tiempo se multiplicaron.¹ Queriéndolo o no, en estas primeras décadas, muchas veces la acción de los anglicanos fue funcional a los intereses de las empresas, porque ellos colaboraron en la concentración y el “disciplinamiento” de la mano de obra, intercedieron para que los indígenas se insertasen en la economía de mercado y asistieron la reproducción doméstica de los trabajadores durante la “estación muerta”, es decir, durante el período del año en el que las empresas no ofrecían trabajo. No obstante, la labor de los misioneros también respondió sin duda a varios intereses de los indígenas.² Cuando los anglicanos llegaron, para los wichís la resistencia armada contra la colonización era una empresa perdida. Los *waj-chosel* supieron defenderlos del hostigamiento de los criollos y de las fuerzas de seguridad del Estado, y aplacaron las rivalidades intra e interétnicas. Al mismo tiempo, como pone de manifiesto el párrafo citado de David Manansés, desde la perspectiva wichí la congregación y la sedentarización en misiones fue la mejor estrategia disponible para reservarse un territorio donde vivir. Asimismo, los wichís buscaron a los misioneros porque traían con ellos una serie de “adelantos tecnológicos” que los wichís ya conocían y apreciaban, por su utilidad práctica y simbólica: las herramientas de hierro, los medicamentos y la escritura. Debe reconocerse además que, por motivos variados, los indígenas querían ir a trabajar a los ingenios y las misiones constituían lugares relativamente seguros donde dejar a los viejos, las embarazadas y los niños, los animales, las casas y los enseres durante la ausencia.³ De esta forma sintetizó la historia Nicanor Gutiérrez, el difunto pastor de Los Baldes:

En aquel año 1938 hubo mucha gente que se juntó en misión San Patricio, venían de distintos lugares. Había gente que venía de Rivadavia Banda Sur, Los Baldes, Los Blancos, Capitán Juan Page, Pozo Yacaré y de otros lados.

1. Aunque apologética, la mejor historia de la evangelización anglicana es la de Lunt 2011; cf. también de la Cruz 1997: 27-29, Métraux 1933 y Torres Fernández 2007/08.

2. Cf. Métraux 1933.

3. A su vez, mis informantes también recuerdan que en las misiones surgieron inconvenientes. En estos nuevos asentamientos permanentes las precarias casas semiesféricas mutaron paulatinamente a casas cuadrangulares perennes; durante las migraciones, los animales de rebaño que quedan merodeando la aldea destruían las viviendas desocupadas, o bien dormían y defecaban adentro, inutilizándolas. Así dice un testimonio: “[En aquel entonces] todas nuestras casas son de quincha, y las cabras que tienen la gente que vive en [Los Baldes], sus animales se ponen a vivir en nuestras casas; y los burros que también eran muchos [...] se ponían a vivir en nuestras casas. (*Nuju ulhamil uwetes qinchas, wet qayla te ibi wichi lewetes [Qale-bi], laloy yenlewekwe boq ulhamil uwetes; wet asnullis bate wejpe [...] yenlewekweya ulhamil uwekwey*)” (Nicanor Gutiérrez 06/02/2004).

¡Sí que se estaba bien en aquel comienzo, cuando nos juntábamos en esa misión buscando algo bueno que venía de nosotros mismos! En aquel tiempo, nuestros mayores lo necesitaban para defenderse de las masacres que les hacían los blancos y para evitar que hoy se las hagan a sus descendientes, que somos nosotros.

En aquellos días caminábamos por todas partes, por donde cada uno quería. Ahora hay “lotes” que nos cercan por todos lados y no podemos traspasar. Antiguamente éramos dueños de los ríos cuyos nombres son Pilcomayo y Bermejo.¹

Finalmente, cuando las empresas azucareras dejaron definitivamente de contratar mano de obra indígena, los misioneros incentivaron viejas y nuevas actividades económicas legítimas para la sociedad nacional: la agricultura, la carpintería, la artesanía y la contratación en nuevos rubros agroindustriales.²

Caminos, arcos y trenes

Los ingenios necesitaron el trazado de nuevas vías de comunicación y el mejoramiento de los medios de transporte para poder sacar sus mercancías hacia el área pampeana y movilizar una mano de obra dispersa por buena parte del dilatado Chaco. En lo que concierne al occidente de esta región, hasta 1870 eran fundamentalmente los wichís de las fronteras los que iban a trabajar a las haciendas. Con la intensificación productiva de las décadas siguientes, se fueron incorporando comunidades cada vez más lejanas, hasta casi abarcar la totalidad del territorio wichí³ y, *grosso modo*, más de un tercio de la población wichí total.

En un principio, las migraciones se hacían a pie, por las mismas sendas que entraban los “sacadores de indios”, y duraban hasta dos o tres meses. Algunos ancianos de Los Baldes recuerdan que al sur de esta Misión pasaba el camino por el que iban hasta Embarcación ellos mismos y los wichís de la zona de Ing. Juárez y del Pilcomayo medio.⁴ En la medida en que las migraciones se volvieron más multitudinarias, se incorporaron muchas

1. “*Tojte neqchom 1938 iché wejw wichi ta lhaybetiveq misyun San Patlisyu, tolheyhyen p’ante lhipey. Iche wichi ta tolhey Rivadanya Lhipey, Qale-hi, Wulanqus, Qayip, Pusu Yaqali lboya lhipey ibnyoj.*

¡*Mathe ta iste ta t’ichen ta ulhamil ulhaybetiveq misyunna ta ulhamil ut’ekweben maq ta is ta tolha ubesey! Ulhamil p’ante uwatloq tojatsi yomlaq ulhamil uqalbi chiq utabilo hóp suwelelhais lalonyaj to itíyey ulbukwey p’ante lboya ulhamil ta upes-lheley hóp ijwalasa.*

Ijwalas ta pajche lhíp t’at chiq unekwe, unekwet’at. Athana iché ‘lutis’ ta hip’uwto wet nsaqanjí’eq chiq utíyoju ta uhopeben wichi. Ulewebeyj’ante hóp tenuqlhais ta lheyis Tewuq-lhos lboya Tewukítaj’ (narración anotada por Nicanor Gutiérrez).

2. Gordillo 1995: 120-123. Para un análisis del vínculo de los ingenios con los misioneros escandinavos de la Iglesia Asamblea de Dios, cf. el trabajo de Ceriani Cernadas en este volumen.

3. La cronología y la geografía de esta incorporación es algo complicada. Mientras que en el Pilcomayo medio ya en 1902 algunos wichís se habían contratado en un ingenio jujeño (Astrada 1906: 105, cit. por Arenas 2003: 94), en algunos puntos del Pilcomayo superior las migraciones laborales wichís se dieron recién hacia 1950 (Pérez & Wallis 2012: 32-33). Para algunos datos de otras regiones ver, por ejemplo, el trabajo de Dasso y Franceschi en este volumen.

4. Cf. Arenas 2003: 96.

mulas –Níklison, por ejemplo, anota unas cien—¹ para acarrear los “regalos” de la empresa y los bártulos de los indígenas y, en consecuencia, las “sendas” (*lanobnyoy*) estrechas fueron ensanchándose. El río Bermejo había que cruzarlo a nado y en balsas expeditivas.² La aventura del viaje debe haber presentado variantes. El difunto pastor anglicano de Cnel. Juan Solá, Arsenio Torres, narraba:

Mucho tiempo antes [...] nos llevaron a las zafras, a los ingenios que se llaman La Esperanza, Ledesma y San Martín del Tabacal. [...] El hombre, el mayordomo que en aquel tiempo nos llevaba, se llamaba Rivero.

Nosotros íbamos de a pie. Caminando y caminando llegábamos a los ingenios. Allí nos anotaban con cualquier nombre. Algunos se enfermaban y después morían por falta de médicos que nos atendiesen por el camino. Al que moría se lo dejaban en una tumbita. Después hubo otro patrón que tomaba como quinientos trabajadores que venían de misión San Patricio, misión Capitán Juan Page, misión Los Baldes y otros lugares. Trabajábamos desde enero hasta agosto, para volver al año siguiente.³

O por dar otro ejemplo, el anciano Venancio Piñeno, de Los Baldes, recuerda nítidamente lo que le contaba su padre:

Antes, cuando no había tren, dice que por allá [al sur] había un camino viejo, éste se va hasta [Ing.] Juárez, por éste es que venían por tierra caminando hasta el ingenio [...] De acá a 15 a 16 km hay una casa vieja que era de material, que ya está caída. Ésa era tienda grande, ese lugar se llama Paraíso, cerca de aquí. De ahí en carro, como un mes hasta Metán.⁴

Los wichís llegaban caminando hasta alguna estación del ramal de “tren” (*wapul* o *tlen*) que corre paralelo a los Andes –el C15, que va de Perico a Pocitos– y, con las combinaciones necesarias, en pocas horas eran conducidos a los distintos ingenios.

Ya a finales de 1920, podía llegarse hasta Los Baldes en sulky, y así lo hacían los misioneros. Entre 1908 y 1931 se construyó el ramal C25, que une Formosa con Embarcación. El ferrocarril, además de reconfigurar la geografía humana del Chaco Central creando nuevos asentamientos y relocalizando comunidades, permitió que los indígenas pudiesen realizar la mayor parte del viaje a los ingenios en tren. Esto no implicó, sin embargo, que el viaje fuese sencillo. Una vez más, Nicanor Gutiérrez, que llegó a trabajar en Tabacal, recordaba:

1. Níklison 1989 [1917]: 63.

2. Cf. Segovia 2005: 52-53.

3. “*Ta nolej ta pajche p’ante [...] ihuntenyeben pine-wetes, hóp ‘ingenyus’ ta lbeyis hopeben La Espelansa, Wuyaj-his lboya San Maltin del Tawakal. [...] Wet binu ta mayluma ta ichojnuben lhey p’ante Rivero.*

Namiltsu ta yegente ta yatoschebent’at hunbat. Paj pej ta yanchoteybent’at pine-wetes. Nech’e ilesayen lbalbeyis wet itatu maq chiq hope. Elb pej ulbamil t’ibnayaj nichota, paj pej ta ileyejt’at hunbattsí newache qacha-wu chiq itetsanuben to unekweben noyij. Elb chiq molyejtsu toywubmi to ibi toyputajatpe lap’itseq. To hóp pajte iche elb niyat ta tachema qinyentus chebmas ta itolbtu misyun San Patlisyu, misyun Qayip, misyun Qale-bi lboya lhipoy ihnyoj. Yatchumwito ta enelu pajta awustu ta hóp ta yatejwlbachet’at to neqchom elb” (narración anotada por Arsenio Torres).

4. Venancio Piñeno 03/11/2007.

... ingeniero está finalizando este trabajo y nos dice: “Bueno... tal fecha... te voy a mandar este churvas”, con plataformita que se llama, plataforma, que es de aclopadorcito de churvas. Bueno, nosotros vamos a subir y nos vamos a donde... a donde para este tren diesel de Orán a Embarcación. Subimos nomás a este coche grandes de ferrocarriles, de Orán a Embarcación. Subimos, somos muchos wichís.

Contentos wichís, algunos tiene cuatro bolsas de ropas. E ingeniero dice: “Bueno, el resto del valor del trabajo yo te entrego mitad de ropa y mitad de plata, así para que vayas con... con ropa”, compra, o si no compran aquí... después que llega, recién va a hacer compra. Y si alguno no, no compra ropa en, allá en ingenios, sino que cuando baja en Los Blancos o Morillo o Juárez, así, recién va... vamos a comprar... este, este, género, así, telas, para pantalón o para mujer. Pero nosotros somos de... de Morillo, bajar en Morillo, y cuando estamos, ¿qué podemos hacer? Nosotros somos de Los Baldes. Los Baldes no es ahicito, sino que tiene siete leguas de a pie, y muchas cositas tenemos, ¿qué podemos decir? Y después dice, bueno, nosotros nos tenemos que reunir, a veces nos podemos juntar platita, hasta que alcance, hasta dónde que el señor del dueño del tractor pide, a ver. Y bueno para nosotros, según dice este, \$20. Y [hay que] dividir [entre] diez hombres, [un] poquito cada uno. Sí, [a] tal hora va a subir un tractor para irnos volviendo hacia Los Baldes. Y bajando, ya estamos a día de... faltan tres días [para la] Navidad.¹

Palabras, letras y monedas

En las migraciones a los ingenios los wichís entraron en contacto con otras dos materialidades que reconfigurarían su vida, irremediablemente, y que, aunque resulte heterodoxo, no sería errado incluir dentro de las “tecnologías de gran escala”: la lengua española, hablada y escrita, y el dinero.

Al igual que lo había sido durante la Colonia, en los ingenios el bilingüismo wichí-español de los wichís fue de capital importancia. Tanto los “mayordomos” y “capataces” que reclutaban indígenas y controlaban su trabajo en la zafra como los militares y los colonos que los respaldaban fortalecieron el rol de aquellos individuos capaces de actuar como intérpretes y representantes de la parte indígena: los “lenguaraces”. Los cargos de lenguaraz y “cacique” reciben en wichí un mismo nombre: *niyat*, “hombre rico”, “líder”, y podían recaer en una misma persona. Sin embargo, quizá por lo abrupto del encuentro bilingüe, con frecuencia no lo hacían. El resultado fue, en algunos casos, la convivencia de *niyatey*-caciques (plural de *niyat*) carismáticos electos “desde dentro” con *niyatey*-intérpretes impuestos “desde fuera”;² una situación que, aunque con modificaciones, se mantiene todavía.³

1. Nicanor Gutiérrez 06/02/2004.

2. Nordenskiöld 2002 [1912]: 31; Segovia 2005: 54-55.

3; Palmer 2006.

Está claro que los indígenas jamás conocieron los múltiples documentos con los que el Estado definió institucionalmente el territorio recién incorporado¹ y es probable que sólo hayan sabido de oídas de las regulaciones legales del trabajo que se sancionaron en la provincia de Jujuy a lo largo de la etapa del “despegue” azucarero.² Sin embargo, no es arriesgado asegurar que fue en los ingenios donde la mayor parte de los wichís se topó por primera vez con la escritura: en la “papeleta de conchabo”, en las planillas de asistencia y pago, y en los incipientes contratos laborales.³ Los inspectores y los propios indígenas se quejaban reiteradamente de que los registros de conchabo, las planillas y los vales de pago, los contratos y las reglamentaciones laborales⁴ eran inasequibles e inútiles para personas iletradas.⁵ A fines del siglo XIX los wichís no sabían leer ni escribir y durante las primeras décadas del siglo XX sólo aprendieron los pocos que se beneficiaron de la tarea alfabetizadora de los anglicanos.⁶ Sin embargo, las repercusiones de la escritura en el mundo wichí ya se habían desencadenado. En una fecha tan temprana como 1904, refiriéndose a los wichís que trabajaban en los ingenios, Juan Biale Massé anotó: “El indio es desconfiado; tiene razón de serlo; son tan raros los casos en que se le cumplen los contratos y promesas, que sólo tiene fe en el contrato escrito, y lo pide como una garantía”.⁷

Aparentemente, fue también en los ingenios donde los wichís se enfrentaron por vez primera con otro sistema cerrado de objetos con valores bien reglados: el dinero. En el siglo XIX, los collares de cuentas de caracol y de nácar llegaron a funcionar como un valor de cambio válido entre los indígenas del Chaco⁸ y los wichís de la frontera deben haber conocido la plata y la paga desde antiguo.⁹ No obstante, los testimonios orales aseguran que antes de visitar los ingenios la gente “montaraz” no conocía el dinero o no sabían utilizarlo, y no le interesaba.

Algunos de mis informantes, que cuando eran muy jóvenes se contrataron en Tabacal, recuerdan que por su trabajo recibían un “crédito” que podían cobrar mediante vales, en porciones y momentos estipulados por la empresa. En los almacenes del establecimiento estos vales eran canjeables por mercaderías. Cuando se hacía “el arreglo grande”, es decir, la liquidación final de la temporada, los trabajadores recibían el crédito que se les había

1. Por poner dos ejemplos: la ley 576 de 1872 que creó la gobernación de Chaco o la 1532 de 1884 que la dividió en los territorios nacionales de Chaco y Formosa.

2. Cf. Teruel 1993.

3. Cf. Biale Massé 1904: 34-35.

4. Ver a modo de ejemplo el “Contrato reglamentario del trabajo de los indígenas en la provincia de Jujuy” redactado por el jefe del ejército Mariano Aráoz de Lamadrid en 1914.

5. Níklison 1989 [1917]; Segovia 1998: 159.

6. Métraux 1933; Pérez & Wallis 2012; Segovia 1998: 158.

7. Biale Massé 1904: 34.

8. Cf. Montani 2012: 368-370.

9. La lengua dispone de varios nombres para el dinero: “su salario” (*laqomoj*, también traducido como “su plata”), el préstamo quechua *qolhqi* (“dinero”, a partir del cual se componen las expresiones que nombran la “plata”, *qolhqi ta ipelaj*, y el “oro”, *qolhqi ta qate*), y también un compuesto para la “moneda”: *lachinaj-t’oj*.

retenido y, una vez más, primero estaban los vales y la “oportunidad” de comprar mercancías, y sólo después la posibilidad de retirar el dinero.¹

Es factible pensar que esta estrategia de pago respondía tanto al interés de las empresas de escatimar la entrega de efectivo como a cierto “desinterés” de los indígenas por el dinero. Es que, por un lado, en el interior del Chaco los lugares para comprar bienes eran contados y –como sucede aún hoy día– las mercancías estaban extremadamente sobrevaluadas. Por el otro, el desinterés puede haberse debido a que, a diferencia de los alimentos, las herramientas y la ropa, que poseen un valor de uso inmediato e ingresan al instante en las redes de redistribución y préstamo, los wichís ven en el dinero un valor de cambio, estrictamente cuantificable, que puede ocultarse y que es concebido como propiedad privada de quien lo recibe. El dinero otorga al individuo el poder de prescindir de sus parientes y constituye, en consecuencia, un artefacto socialmente disgregante. De hecho, aún hoy el salario en efectivo no es necesariamente la norma y se espera que el individuo que recibe dinero se deshaga prontamente de él gastándolo.

El ingenio como fuente de bienes de los blancos

La presión territorial que desencadenó la colonización criolla, la coacción militar y el estímulo y apoyo de los misioneros se cuentan entre los factores de expulsión (*push*) y de atracción (*pull*) que están por detrás de las migraciones laborales de los wichís a los ingenios. Además, otro factor de atracción fundamental fueron las “expediciones ‘buscadoras de indios’”² organizadas por las empresas. Partidas con mulas cargadas de ropas, telas, víveres, tabaco y otros artículos, que serían usados como “señuelo”, se internaban en el Chaco. Si los indígenas aceptaban estos “regalos” –que no eran tales, porque luego se descontaban de la paga– se producía el “enganche”.

No obstante, cuando se revisan las memorias de la época, queda claro que, poco tiempo después del puntapié inicial dado por los ingenios y a veces incluso antes, los wichís tuvieron sus propios intereses para ir a trabajar a la zafra. La mejor síntesis la dio Erland Nordenskiöld:

La imposibilidad de obtener en su propio país todas las maravillas del blanco, como cuchillos, hachas y ropa, motiva las migraciones de estos indios. Cuando pueden obtener algún trabajo en su lugar de origen está, por lo general, mal pagado, además de que a lo largo de grandes extensiones no tienen posibilidad de conseguir ningún trabajo. [...] Estos viajes a un maravilloso país extranjero son sumamente atractivos para ellos.

Como consecuencia de estas migraciones a la Argentina se difunden por todo el Chaco una gran cantidad de herramientas, cuchillos, armas, etc. cambiando por completo la cultura originaria de los indios.³

1. Cf. Shapiro 1960; Bossert 2012: 223.

2. Niklison 1989 [1917]: 63.

3. Niklison 1989 [1917]: 63.

Los bienes de los blancos que los wichís fueron a buscar a los ingenios —y no sólo ahí— son, básicamente, comestibles, estimulantes, prendas, herramientas, recipientes y caballares.

Los nuevos alimentos

Hombres, mujeres, niños y todos aquellos que quisiesen y pudiesen soportar el viaje iban a trabajar a la zafra. El trabajo duraba, aproximada y “afortunadamente”, de marzo a noviembre o diciembre. Por un lado, el período de la zafra coincidía con la “época de escasez” de alimentos (*lup*)¹ de los wichís, determinada por el ciclo ecológico anual y acentuada por la colonización. Por el otro, la “estación muerta” coincidía con la “época del cultivo” y de la fructificación de la algarroba (*yachëp*). Sin duda, esta coincidencia era afortunada para los empresarios, que se ahorraban el costo de reproducción de la mano de obra durante la estación improductiva;² pero en parte también lo era para los propios indígenas. El citado Arsenio Torres, por ejemplo, recordaba: “En agosto paramos’, le avisábamos al patrón. Le decíamos al patrón que ‘Ya están floreciendo los árboles, nuevamente necesitamos volver un tiempo a nuestros pagos para dedicarnos a otros trabajos que tenemos en nuestras casas’”.³

La coincidencia del período de contratación con la época de la escasez ha llevado a algunos autores a sostener que los wichís “iban y venían [a los ingenios] por comestibles”.⁴ No obstante, la afirmación, sin matices, es errónea. La comida de los blancos fue un bien deseado entre otros, y para los wichís alejados de la frontera no fue el primero ni el más importante. Si bien es cierto que en cuanto los indígenas se ponían en marcha hacia el ingenio los capataces les entregaban carne de vaca y otros alimentos,⁵ la información que da Pastor Arenas sobre los wichís del noroeste formoseño es elocuente:

Se evoca que en los tiempos iniciales, los patrones daban a los trabajadores provisiones que consistían en: harina, maíz con cáscara, sal, yerba, azúcar. No conocían todos estos productos y por lo tanto los arrojaban; pensaban que la harina era hueso humano incinerado, que la yerba era bosta del estómago de animales, etc. El desconocimiento de los modos de preparación de estos artículos es siempre recordado y suele ser motivo de comentarios jocosos. [...]

Algunos informantes manifiestan sin dudar que el ámbito donde se desarrolló el conocimiento y acostumbramiento a la comida criolla, de los blancos, fue en los ingenios.⁶

1. Además *lup* se solapa en parte con *jwuyetil*, el período de las “heladas” (cf. por ejemplo Alvarsson 1988: 56-59; Arenas 2003: 182-183; Palmer 2005: 12).

2. Gordillo 1995; Trincheró 2000.

3. “‘*Nichotey ta awustu’ yajwehnu lhaqa niyat. Namil yukw niyat: ‘Halo tawny athana, yawatloq chiq yopil ayij lhawetese yomlaq namil yenlhi lbachemtes ihnyoj ta ibi lhawetes’”* (narración anotada Arsenio Torres).

4. Barúa 1986: 97.

5. Níklison 1989 [1917]: 64.

6. Arenas 2003: 99, 101.

En suma, antes bien fue en las plantaciones que los wichís conocieron o se habituaron a una serie de nuevos comestibles más o menos industrializados: harina, panes, tortillas, azúcar, yerba, sal, conservas de tomate y de carne, entre otros; y junto con algunos de estos alimentos también se introdujeron los artefactos para prepararlos o consumirlos, como la parrilla o el recipiente del mate. Los ingenios marcaron un punto de inflexión en la dieta wichí, “tuvieron un decisivo protagonismo en la configuración de ‘la comida de los nuevos’”.¹

Seguramente, la adopción de todos estos “artefactos” consumibles se dio bajo una serie de factores tan complejos y dialécticos como los analizados por Sydney Mintz en su historia sociocultural del azúcar.² En otras palabras, hay que considerar el alto valor energético y el carácter de estimulantes y ansiolíticos adictivos de algunos de ellos —como el azúcar y la harina refinadas, o la yerba—, el valor positivo previo que los indígenas asignaban a otros —como lo dulce, encarnado en la miel, o como la carne, la grasa y el maíz—, los significados que los nuevos alimentos fueron adquiriendo en la dinámica de igualación y diferenciación de los grupos definidos por las relaciones interétnicas, ciudad-campo, generacionales, etc. y, fundamentalmente, hay que tener en cuenta la nueva trama de producción y consumo que se iba extendiendo sobre el Chaco, en la que una sustracción paulatina de los medios domésticos de producción —que acarrearba una carencia de alimentos, fundamentalmente, durante la época invernal— era compensada por una oferta creciente y sincronizada de nuevos alimentos industriales, alimentos a los que los ingenios, los comerciantes, los criollos en general e incluso los misioneros les hacían propaganda. Para dar un ejemplo concreto: en los ingenios los wichís adoptaron masivamente el hábito de tomar “mate” (*mati*) cargado de azúcar, porque sólo es “rico” (*aqoj*) si es realmente “dulce” (*baquneq*). Hoy en día, lo consideran un “alimento” (*lboq*). Tanto para los criollos como para los wichís no tener “yerba” (*yelwa*) y “azúcar” (*pine* o *asuga*) es “ser pobre” (*palitsaj*). Tiempo atrás, si faltaba el azúcar, los wichís acostumbraban reemplazarla por miel. Hoy, sin embargo, además de que cada vez es más difícil conseguirla (porque el bosque va siendo privatizado y talado), muchos jóvenes no la prefieren; en esto se juega un deseo de emular el consumo de los criollos “puebleros” y, al mismo tiempo, escapar del estigma que le propinan los criollos a los indígenas por sus hábitos alimenticios “incivilizados”. Todos los wichís toman mate varias veces al día —por la mañana, al atardecer y en cualquier momento en que haya tiempo libre y con qué— sentados en ronda en el patio de la casa. Tomar mate es un rito de “comensalidad”, de sociabilidad común a los chaqueños, indígenas o no indígenas, aunque no por eso funde los límites interétnicos.³ Uno de los nombres que los wichís dan a los ingenios es pine-wetes, “moradas de lo dulce”. “Pine” es en primer lugar el nombre de la abeja “yana” (*Scaptotrigona jujuyensis*) y de su miel, así como el genérico de las mieles; luego, es el nombre de la caña

1. Arenas 2003: 91.

2. Mintz 1985.

3. Los wichís reflexionan: “Cuando tomamos mate, hay mucha charla. (*Ulhamilb uyoyeben mati, wejw taj ulbomtes ibi*)” (Antonio Saravia 27/10/2007); y por eso —y también porque temen ser rechazados— por lo general no están dispuestos a compartir con los criollos ese rito.

(*Saccharum officinarum*), del azúcar y de lo dulce. *Pine-wetes* no fueron sólo plantaciones de caña, sino también los lugares donde los wichís conseguían azúcar para comer; y el azúcar fue la gran fisura que dio lugar a la actual catarata de golosinas y gaseosas baratas.

Además de los alimentos industriales, en los ingenios los wichís conocieron nuevos cultivos –o nuevas variedades de especies que ya cultivaban– que luego plantaron en sus chacras: “zapallo” (*ischin* o *sapayo*), “anco” (*amyotaj* o *anqu*), “poroto” (*obnyetaj*), “batata” (*watata*), “melón” (*nelom*), “algodón” (*wesetaj*), “caña dulce” (*pine-lhile*), “algodón” (*wesetaj*), “tabaco” (*yukwas*). Estudios lexicológicos comparativos podrán aportar pistas adicionales de la trayectoria histórico-cultural de estos nuevos cultivos. Si alguno o muchos de ellos fueron adoptados en los ingenios, puede haber sido de manos de nivaclés, de tobas, de chiriguano, de chanés o incluso de indígenas “vallistos” y collas, o de criollos. En la adopción de nuevos cultivos no se puede descartar el papel de los misioneros, del Estado argentino e incluso de los colonos criollos instalados en territorio wichí que, respondiendo al ideal civilizatorio de transformar a los indígenas del Chaco en agricultores, también han promovido la adopción de cultivos.

Los nuevos estimulantes

Los wichís deben haber plantado “tabaco” (*yukwas*) en sus huertos desde tiempos inmemoriales.¹ Sin embargo, como el tabaco nativo era “malo y sin gusto”,² y muy escaso,³ codiciaban el de los blancos, lo consideraban una mercancía de las más valiosas y se lo procuraban trocando con ellos o con otros grupos indígenas. Baldrich anotó: “Por un mazo de tabaco tucumano, un mataco cambia su arco y sus flechas, ó su macana, lanza y su misma cota de malla que representa unos cuantos meses de labor! Es capaz hasta de ceder su mujer ó hija, pero no a perpetuidad...”.⁴ Menos exagerado es lo que afirmó Nordenskiöld:⁵ llevar tabaco para regalar era el mejor pasaporte para viajar por el Chaco. Sabedores de esto, los contratistas de las empresas azucareras usaban el tabaco como “obsequio” para “enganchar” a los indios: el tabaco “aceptado por los caciques y los hombres de las tribu –anotó Níklison– equivale a un formal compromiso de parte de estos para concurrir al ingenio”; el tabaco es “el artículo símbolo de solemne compromiso”.⁶

Una vez en los ingenios, los wichís solían gastar buena parte de la paga en tabaco. Los wichís innovaron en sus implementos para fumarlo. Antiguamente, usaban como “tabaqueras” (*yukwas-his*) pequeñas bolsitas enlazadas en cháguar, de cuero o de hilos cosidos. En los ingenios las mujeres aprendieron a hacer nuevas formas: una bolsita de lana tejida, con tapa

1. Métraux 1946: 346.

2. Nordenskiöld 2002 [1912]: 95.

3. Segovia 1998: 128-129.

4. Baldrich 1890: 248. En las citas literales, las irregularidades ortográficas son fieles al original.

5. Nordenskiöld 2002 [1912]: 94.

6. Níklison 1989 [1917]: 64.

triangular, cosida y decorada con motivos bordados y borlas,¹ o más aun, una bolsita de forma similar, pero de tela, con varios compartimentos.² Nordenskiöld afirmó que los wichís no mascaban coca,³ pero varios de mis informantes lo hacen y recuerdan que también lo hacían sus abuelos. Probablemente, tomaron el hábito en los ingenios, después de la visita del sueco.⁴ Si la persona coqueaba, también cargaba ahí la “coca” (*halo-wuley*) y la “bica” (bicarbonato).

El tabaquismo fue un hábito que cundió rápidamente y aún hoy sigue siendo —como la coca y el alcohol— un “vicio”⁵ que los jóvenes adquieren trabajando lejos de sus casas (por ejemplo, en las quintas frutícolas del piedemonte). Si el consumo de tabaco, coca y alcohol no ayudaba a la empresa de manera directa —y, en los dos primeros casos, en parte lo hacían, porque son estimulantes que permiten mitigar el cansancio de la larga y extenuante jornada de trabajo, por eso son también un hábito típico de los hombres wichís que luego trabajaron en los obrajes madereros—, sí lo hacían de manera indirecta: eran necesarios para enganchar y conservar a los indígenas, y eran beneficiosos para la economía de los almacenes de las empresas o de sus “socios” bolicheros. Sin embargo, estos “vicios” —junto con los del sexo— fueron también fuente de conflicto, porque para los misioneros eran el costado oscuro de la vida al pie de los Andes y llevaron a que en ocasiones los anglicanos se quejasen del ingenio y desalentasen la migración de los wichís.

Las nuevas posesiones

Entre las primeras cosas que estimularon las migraciones laborales de los wichís estuvo la posibilidad de adquirir varios artefactos de los blancos que ya conocían y codiciaban. Después de haber ido una primera vez, la gente “sólo tenía en cuenta el ingenio, el trabajo y los bienes de criollos”.⁶ Las distintas historias de “El reparto de los bienes en el mundo” o “El origen de la desigualdad entre indios y cristianos”, además de explicar por qué los criollos tienen una serie de artículos que los wichís no tienen y desean, exponen el repertorio abierto de esos artefactos; básicamente: recipientes de metal, herramientas y armas de fuego, ropas y telas, caballos, mulas y vacas.⁷

1. Gonzalo 1998: 108-111.

2. Montani 2012: 239.

3. Nordenskiöld 1919: 92.

4. Hoy, los varones wichís que coquean compran coca y bicarbonato en los negocios, pero los viejos conocen dos plantas cuyas hojas calcinadas dan cenizas blancas y salobres ideales como “bica”: la planta crasa *jwit'i* y la planta *aptaqo*.

5. Así los refieren los wichís cuando hablan en español, y en su lengua dicen: *lo-wuley loneq* (lit. “muerto por la coca”), *yukwas loneq* (“muerto por el tabaco”) y *bat'es loneq* (“muerto por el alcohol”).

6. “*itetsant'at ingenyo, itetsan lechemet, itethan nilhoqej mahnyay ta iyej abotoy*” (Pérez & Wallis 2012: 33).

7. La historia cuenta que El Inmortal (*Nilataj*) reunió a los blancos y a los indígenas para distribuir las cosas de su casa. En algunas versiones, los wichís salieron perdiendo porque *Tukmaj*, que los representaba, negoció estúpidamente (Alvarsson 1997). En otras, porque los criollos los estafaron (Nordenskiöld 2002 [1912]: 104-105; Giannecchini 1996 [1898]: 383 y ss.).

Aunque podría asegurarse que la colonización criolla del área inaugura “la era del metal” (*lachinaj-jway*), los wichís conocen el hierro desde la colonia y conciben la ausencia de “fierro” (*lachinaj*) como resultado de una mala negociación en un pasado remoto, o atribuyen su origen a las mujeres celestiales primigenias.¹ Por esto, y por ser la materia prima de las armas de los blancos, no es asombroso que el metal aparezca en varias escenas violentas de la mitología.² Los almacenes de los ingenios, los comerciantes que a la salida los acechaban, los predios de las empresas y los viajes en tren ofrecieron a los wichís distintas posibilidades reales de acceder a las herramientas, las armas y los recipientes metálicos que tanto necesitaban. Mis informantes recuerdan que las herramientas de trabajo eran fuente de conflicto. Los trabajadores retiraban las que requerían —en la zafra: un “machete” largo (*matsetaj*) para voltear la caña y un “cuchillo” (*tsubnat*) para deshojar la caña volteada; en el desmote: el “hacha” (*lawalay* o *busan*), el pico y la pala; etc. Las herramientas tenían que ser devueltas al final de jornada o, en otros casos, de la temporada. En aquellos años los indígenas apreciaban sobremanera cualquier trozo de metal: compraban o “juntaban” clavos, alambres y varillas para fabricar puntas de flechas, arpones y anzuelos, reciclaban latas o herramientas rotas para fabricar cuchillos con la antigua forma cuadrangular de los de madera.³ Un poco en la clandestinidad, conseguían también “armas de fuego” (*laletses*, también “sus arcos”), que, como es de esperarse, no usaban sólo para mejorar la técnica de caza: “los indios que estuvieron aquí —observó Nordenskiöld durante su estadía en La Esperanza— tienen ventajas en sus luchas sobre aquellos que sólo poseen arco y flechas. Algún día, estas armas de fuego les costarán la vida a algunos blancos”.⁴

Es probable que los wichís ya conociesen los “yesqueros” (*itoj-his*) de cuerno o cola de armadillo, con chispero de metal,⁵ pero fue en los ingenios donde se popularizaron. Adquirieron además los “fósforos” (*itos*) y otros implementos para fumar. Las mujeres reemplazaron sus marmitas de barro por ollas y calderos de hierro (ambas *tuwej* o *thati*), sus agujas de madera o espinas por otras de metal (todas (*la*)*qanu*), compradas o fabricadas

1. Wilbert & Simoneau 1982: 76.

2. Wilbert & Simoneau 1982: 53-54, 55-56, 269.

3. Cf. Arenas, Braunstein & Galafassi 1987/88; Nordenskiöld 1919: 63. Hablando de la importancia que los indígenas le daban al hierro, el ingeniero Pelleschi anotó: “Si consiguen algún clavo ó algún cuchillo ó alguna lata de olla, lo tienen en gran estima, le dan gran valor” (1897: 92).

4. Nordenskiöld 2002 [1912]: 9.

5. En la narrativa anotada por Fock de “Gallo va a cazar jaguares”, Gallo (que interpreto como el “prototipo” del hombre criollo o acriollado, porque es un comerciante y cuenta con un “trozo de metal” que usa como arma) lleva un yesquero (en inglés, *tinderbox*) en una bolsa pequeña bajo el ala, y le aclara a Carnero que no tiene fósforos (en Wilbert & Simoneau 1982: 262). En “La historia de Francaflor”, recolectada por Bartolomé (1976: 531-532) en 1970 en Embarcación, los fósforos —y los cigarrillos— son implícita y explícitamente de origen criollo: Francaflor, que es una criolla, tiene cigarrillos y fósforos que ofrece a un hombre (¿wichí?) a cambio de que se case con ella y la ayude con las tareas domésticas —cf. Francaflor en Wilbert & Simoneau (1982: 186). Sin embargo, el yesquero sin chispero también fue un instrumento complementario del taladro de fuego (Métraux 1946: 299).

con los “fierritos” de la lata de carne y, cuando comenzaron a circular los trenes, sacaron los pernos de los vagones para usarlos como “pisonos” (*lasnatis*) de mortero –algo que hoy es la norma. Quienes ganaban lo suficiente podían llegar a comprar un “burro” (*asnu*) o un “caballo” (*yelataj*), y así aliviar a las mujeres de sus cargas.

Las “prendas” fueron otros de los bienes que deleitaban a los indígenas. Se trataba de gente hasta entonces vestida muy modestamente y, sobre todo, que ocupaba el lugar inferior de la jerarquía interétnica racista que triunfaba en el Chaco. Los varones wichís ya habían conocido la ropa de los blancos mediante el contacto con los colonos, los militares y los misioneros, pero antes que las prendas de los criollos locales y los chiriguano o chaguanco –que en realidad para los wichís son lo mismo: *suwelelhais*– estaban interesados en las prendas de estilo “europeo” que llevaban los expedicionarios y los militares, o los blancos “puebleros”.¹ O, para sumar otro testimonio:

Los tejidos de la Quebrada del Toro, Humahuaca y Calchaquí, adquiridos a bajo precio o más frecuentemente por canje a los campesinos provistos de telares domésticos, servían para vestirlos. A los caciques les daban paño azul como el que –ellos lo sabían– usaban los militares.²

A pesar de que en los ingenios la paga era miserable, en la medida en que los hombres fueron pudiendo comprar “pantalones” (*laquetis*), “camisas”, “blusas” y “chaquetas” (*laqa-yechetis*), “gorras” y “sombrosos” (*laqa-wunas*), “cintos” (*laqawaqas*) de cuero con hebilla y “calzado” (*lanisoj*), por lo general alpargatas, sólo excepcionalmente adoptaron las botas de los criollos. En cierta medida, estas prendas solamente venían a renovar un repertorio que ya existía: “chiripas” (*latiqis*), cotas de malla, tocados, cintos y sandalias; pero el cambio en el patrón de uso fue rotundo. Finalmente, hay que señalar que algunos elementos del atuendo fueron con el tiempo desapareciendo –por ejemplo, los collares o los pañuelos enrollados en la cabeza–, otros, por el contrario, perduran hasta hoy día –por ejemplo, los “morrales enlazados” (*hilelis*), que son todo un símbolo étnico y de la masculinidad.³

Las mujeres, por su parte, experimentaron dos procesos vinculados. Por un lado, muy tempranamente se sintieron fascinadas por las telas industriales, delgadas y suaves, estampadas con floreos coloridos (ver figura 3); y gastaban en ellas la mayor parte del dinero que ganaban en la zafra.⁴ Por el otro, fue en las misiones, en la frontera o en el ingenio donde conocieron el pudor y agregaron a la tradicional “chiripa” (*latiq*) –ahora de tela industrial– una “camisa” o una “blusa” (*laqa-yebet*). Además, con el tiempo cambiaron la chiripa por una “falda” larga (*juelda*). (Los vestidos parecen ser más de influencia misional.)

1. Baldrich 1890: 224.

2. Santamaría 1992: 96-97.

3. Cf. Montani en prensa.

4. Shapiro 1960. Según algunos de mis informantes, por ejemplo, el nombre de la parentela conocida como “Colorados” (*Chotnay*) pude haberse originado en los ingenios, porque después del “arreglo grande” las mujeres de ese grupo compraban telas rojas que usaban como pañuelos.

Asimismo, a finales del siglo XIX, si no antes, las mujeres adoptaron el “pañuelo para la cabeza” (*lajwi*), quizá de las misiones,¹ pero lo cierto es que también los llevaban cuando iban a las plantaciones de caña. Las mantas y frazadas fueron artículos particularmente buscados no sólo como abrigo, sino para mejorar la “hamaca-cuna” del bebé (*lajweti*), que hasta entonces se hacía enlazada en hilos de cháguar. Algo similar sucedió con la “faja para el bebé” (*laqa-jwenti*); que desde el tiempo de los ingenios todas las mujeres fabrican con telas delgadas y suaves. Es probable que los niños hayan conocido en los ingenios las gomerías que reemplazaron rápidamente las armas de juego infantil de antaño.²

El pastor de Los Baldes, una vez señaló: “Muchos de los que [fueron a trabajar al ingenio y] murieron, sus cadáveres descansan en La Esperanza”.³ Por las innumerables bajas que allí sufrieron, otro de los nombres que los wichís dan al ingenio es “la morada de los dolores” o “la morada de los espíritus enfermantes” (*oytes-wet* o *oytes lewet*).⁴ Es interesante recordar que aunque en las empresas los wichís conocieron a los médicos (extranjeros) y sus remedios, los doctores mezquinaban atención y medicamentos.⁵ “En las enfermedades ordinarias se da asistencia médica y botica al cristiano; al indio sólo la ración”, apuntó Bialet Massé.⁶ El inspector José Ruiz Moreno, que recorrió los ingenios de Jujuy en 1915, lo confirmó: “en medicamentos, el establecimiento gasta bien poco, dado el pretexto opuesto de que el indio se resiste a hacerse curar”.⁷

Todos estos artefactos, que se agruparon como nuevas “posesiones” (*laqoy*), forman parte de una “tecnología menor” —para volver sobre la terminología de Simondon—,⁸ elementos de una tecnología abierta y manipulable. Es entonces quizá el momento de pasar a una serie de artefactos típicamente wichís que experimentaron cambios y continuidades en los predios de las empresas.

El ingenio como lugar de conservación e intercambio

Los ingenios-plantaciones constituyeron escenarios multiétnicos inéditos. En ellos no sólo se dieron cita la mayoría de los grupos chaqueños —con excepción de aquellos del extremo oriental y del boreal—, sino también indígenas andinos y contingentes de criollos, e incluso algunas empresas llegaron a contratar a modo de ensayo inmigrantes de ultramar (“turcos”, italianos, hindúes y japoneses). En los ingenios se produjeron encuentros hasta entonces inusitados: por un lado, los criollos y los blancos (como ser los antropólogos y

1. Montani 2012: 353.

2. Cf. fotografías de Schmidt 1937: fig. 2 y 8.

3. “*Wejwpey lhamil ta ileyeben buhnat, lepítsehnyey imobni-t’at bop Esperanza*” (Nicanor Gutiérrez 06/02/2004).

4. Palmer 2005: 35, 223 n. 40.

5. Segovia 1998: 153.

6. Bialet Massé 1904: 77.

7. Cit. en Níklison 1989 [1917]: 88.

8. Simondon (1989 [1958]).

los viajeros, gérmenes de un incipiente turismo) pudieron tomar contacto con los indígenas del interior del Chaco; por el otro, interactuaron sin belicosidad indígenas de grupos étnicos hasta entonces profundamente enemistados (tobas y wichís, por ejemplo) y, por último, se dio una convivencia intensa de parentelas wichís provenientes de puntos geográficos muy distantes.¹ De este encuentro, además de lo que podría llamarse la “occidentalización de la cultura material wichí”, resultaron otros dos procesos en cierta medida contradictorios: hubo una intensificación del intercambio interétnico y una conservación de ciertas prácticas culturales tradicionales que fuera del ingenio iban desapareciendo.

En un Chaco cada vez más colonizado y evangelizado, los lotes asignados a los indígenas en las plantaciones así como los campamentos que armaban durante las migraciones funcionaron como relictos donde reproducir las antiguas prácticas culturales que iban siendo denigradas por los criollos y prohibidas por los misioneros.² La organización espacial del trabajo y de la vida en las empresas reprodujo una jerarquía interétnica que comenzando por los chiriguano pasaba por los collas, por los tobas y los chorotes para terminar en los wichís.³ Estos últimos, como ocupantes del peldaño inferior, se asentaban en los lotes periféricos, donde construían sus chozas semiesféricas con el bagazo de la caña. Esta forma de vida, sin duda, ahorra muchos gastos a las empresas. Los chorotes, reputados bailarines y músicos, y los nivaclés, conocidos por sus poderosos chamanes, se instalaban en las vecindades. Los wichís supieron aprovechar estos encuentros para renovar e incrementar sus propias músicas, danzas y “misas”. Los hombres y las mujeres de Los Baldes que conocieron los ingenios son los únicos que recuerdan el laqatinaj o ahestaj. En estos bailes, multitudinarios e interétnicos, se tocaba el “tambor” (*pimpim*).⁴ Los que participaban tenían como objetivo principal formar una pareja, muchas veces, pasajera.⁵

En cuanto a los instrumentos musicales, los wichís seguramente conocieron en los ingenios el birimbao: un arco de hierro dulce con una lengüeta acerada fabricada con una hebilla “invisible” para el pelo.⁶ Hoy, a pesar de que muchas veces son conscientes del origen foráneo del instrumento, lo reivindican como parte de su patrimonio “tradicional” y de hecho, como mucha de su cultura material tradicional, ha caído en desuso y sólo la conocen los viejos (ver figura 4). Las misas que se organizaban en los ingenios podían ser grandes y con “novedades”; por ejemplo, algunos de mis entrevistados recuerdan a los nivaclés con sus tambores auriculares. Además, los chamanes wichís del sector semiárido del Chaco aprovechaban el viaje al piedemonte para cosechar y traer “cebil” (*hataj*), un árbol que no crece en sus tierras.

1. “Estábamos junto a otros hermanos que venían de otras partes y eran chulupíes, tobas y pilagás. (*Yap’agej’p’ante ilhapenjmas ta hop tolhe lhipey ta bopeben asomas, wanlhoj lhoja wanlho-taqa*)”, recordaba Arsenio Torres.

2. Cf. Bossert 2012: 229 n.12.

3. Níklison 1989 [1917]: 107; cf. también Bossert 2012.

4. De hecho, el instrumento y el nombre son interétnicos.

5. Cf. Palmer 2005: 102-108; García 2005: 69-87 y De los Ríos 1976/80.

6. Cf. García 2005: 77 n. 34. El origen del arco musical es más incierto.

Consideraciones finales

Estas páginas son sólo algunas notas sobre la transformación que implicó en la vida material wichí el ingenio, un “superartefacto”. Este término se justifica no tanto por la dimensión colosal de la fábrica-plantación¹ o por la razón “émica” de que para los wichís el ingenio también es, hasta cierto punto, un artefacto en sentido lato, porque su tercer nombre indígena es *jwelheq*, “mortero”, sin duda inspirado en su semejanza funcional con el trapiche.² Siguiendo la huella de Robert Ascher (1974), la razón fundamental para aplicar ese término al ingenio reside en que éste constituyó el nudo de múltiples procesos de producción, circulación, interpretación y consumo de objetos, procesos entrelazados en una red cuya complejidad y extensión escapa mayormente a los sujetos y sólo puede ser develada mediante el análisis. En este sentido, el estudio del ingenio como un superartefacto constituye una vía de análisis central e ineludible en una etnografía regresiva del mundo material wichí.

Los ingenios fueron un elemento más, pero uno importantísimo, de la imbricada red de tecnologías de gran escala que el capitalismo y el Estado argentino arrojaron con fuerza sobre los indígenas del Chaco a fines del siglo XIX. Las vacas, las armas, las aldeas misionales, los caminos, los trenes, la lengua castellana y la moneda apresaron a los wichís en una red de vínculos con las empresas, con los colonos, con los misioneros, con los Estados provinciales y el nacional y, en última instancia, con un expansivo mercado mundial. Esta red, al mismo tiempo que desencadenó una transformación profunda de la economía, la sociabilidad y la ideología de los wichís —y de los chaqueños en general—, cuyas consecuencias aún siguen en marcha, terminó de introducir a estos grupos en las redes nacional e internacional de producción y de consumo. Desde entonces, por ejemplo, una mujer wichí fabricaría la aguja —que antes hacía con madera o espinas de ciertas plantas— con el fierro que trae para ser abierta la lata de *qonabe*, es decir, el *corned beef* que probablemente había fabricado una empresa germano-británica en el Uruguay. Horas más tarde, la misma mujer junto a sus hijos llevaría del surco a la vía la caña que su marido había cortado, para que con ella se preparara el azúcar que necesitaban los habitantes de, por ejemplo, Mendoza o Rosario.

Para atraer a los indígenas, los ingenios ofrecieron los bienes que sabían codiciados: tabaco, herramientas de metal, ropas, ciertos alimentos. Para mantenerlos, ofrecieron y estimularon el consumo de otros, realmente nuevos o que algunos wichís ya conocían, pero que tarde o temprano pasaron a formar parte de sus necesidades: harina, alcohol, coca, anzuelos, dinero. Finalmente, cuando les convino, porque les permitía bajar los costes de manutención de los trabajadores, los ingenios contribuyeron a conservar prácticas tecnológicas arcaicas, como la choza semiesférica o el uso de las bolsas como único mobiliario. Además,

1. Chang (1992), por ejemplo, hizo una aplicación así de empirista del concepto cuando lo usó para caracterizar las estructuras pastoriles de Greneva.

2. Además, al menos como pista para indagaciones futuras, cabe preguntarse si el ingenio no jugó ningún rol en la polisemia hermética del término wichí *maqitaj* (o *meqitaj*), que literalmente significa “cosota”, pero que refiere tanto a una cosa grande o novedosa como a un monstruo o a una gran máquina.

por fuera de lo que las empresas ofrecían, los wichís se vieron insertos en una trama interétnica donde tuvieron que negociar su derecho y su gusto por ciertas prácticas y artefactos: danzas, instrumentos musicales, narcóticos, armas, vestuario.

Desde cierta perspectiva, las migraciones y estadias en los ingenios subordinaron, homogeneizaron y occidentalizaron la cultura material de los grupos indígenas que allí se dieron cita y, en distintos grados, se vincularon. Desde otro ángulo, la cultura material que se desarrolló en los ingenios sirvió para reproducir y acentuar diferencias preexistentes —por ejemplo, wichí versus *sumele* (chaguanco y “cristiano”). La conservación de antiguos artefactos, el intercambio de bienes con indígenas de otros lados y la adopción de objetos de los blancos fueron elementos cruciales de una reconfiguración parcial de las fronteras interétnicas y de los estereotipos preexistentes. La cultura material fue, sin duda, una dimensión importante en el reblandecimiento y el reforzamiento de algunos de estos límites y preconceptos, que terminó en una jerarquía interétnica renovada como segmentación racial de la fuerza de trabajo y que incluso influyó en alguna medida las clasificaciones étnicas de la antropología naciente.

Dada la naturaleza amplia del problema y las obvias limitaciones del analista, es superfluo señalar que en este capítulo se pasaron por alto varios cambios importantes que acontecieron en el universo artefactual wichí durante el período en que trabajaron en los enclaves industriales azucareros. No se dijo nada, por ejemplo, de cómo el diseño cuadrangular de las fábricas, los lotes de cultivo, las casas de otros —sino de las propias— y las iglesias en las misiones acarrearó una transformación paulatina de la concepción wichí del espacio; algo que ya esbozó Daniel Santamaría.¹ Tampoco se mencionó que el silbato de la fábrica y la campana de la iglesia constituyeron tecnologías para introducir y hacer funcionar una nueva concepción del tiempo, reinterpretada, a su vez, por los indígenas.² Finalmente, tampoco se discutió el papel que los ingenios jugaron como “puerta” para el trabajo de muchos antropólogos y, por consiguiente, de un tipo muy particular de intercambio de artefactos. Sin embargo, se espera haber mostrado que ese superartefacto-ingenio, ese conglomerado heteróclito que articuló desde el trapiche y la caldera hasta la aguja y la ración de azúcar, pasando

1. Santamaría 1992: 101.

2. Como ejemplo de tal reinterpretación, he aquí una nota de campo: “En Embarcación Rodolfo Orquera aprendido que existe una ‘Sirena’ (o en wichí, *Atsibna-p’alba* o *No-p’alba*, también conocida como “Dama del Agua”) que recorre el río a las doce de la noche. A esa hora, hay un minuto en el que todos los ruidos desaparecen y el agua queda completamente calma. Es porque pasa ‘Sirena’. Entonces, uno debe retirarse un poco de la costa, si tiene hecho un fuego, hay que esconderlo, si está fumando, apagar el cigarrillo, si tiene pescados conservándose atados en el agua, quitarlos, y hay que quedarse quieto y en silencio. Entonces se escucha un ruido, como el de la sirena del ingenio, y ‘Sirena’ pasa. Si uno deja los pescados en el agua, ella los libera y avisa a los otros para que huyan. Si uno la ve, ella lo encanta. Es muy bonita, a veces pasa con la forma de la sirena griega, por dentro del agua; otras va caminando por la costa. Recorre todo el río, desde los cerros hacia abajo. A veces vuelve remontando el río; pero otras, se mete en el hueco de un tronco y espera ahí unos días, hasta que vuelve a remontar el río. A veces lo remonta por tierra transformándose en un remolino de aire, esos remolinos que se forman en los peladares o en los caminos” (Los Baldes, 19/07/2008).

por el ganado y las vías, jugó un rol crucial en la reconfiguración de “la cultura material wichí”; y al mismo tiempo, se espera haber sumado argumentos a favor de una teoría de los artefactos que no los concibe como entidades inertes y neutras, sino como acciones sociales solidificadas que pueden ofrecer posibilidades de pensamiento o acción, ejercer influjos o interponer obstáculos.



Figura 1. Trabajadores wichís en el ingenio La Esperanza; tarjeta postal enviada en 1921. Autor desconocido. © Banco de imágenes Florián Paucke.



Figura 2. Grupo de niños trabajadores en la zafra, 1920-1930. Autor desconocido.
© Banco de imágenes Florián Pauke.



Figura 3. Dorotea Gutiérrez hilando, vestida a la moda que se impuso en la época de los ingenios; Los Baldes, 2004. © Rodrigo Montani.



Figura 4. González, de Pozo Yacaré, tocando el birimbao;
Los Baldes, 2004. © Rodrigo Montani.

Campanas del evangelio

La dinámica religiosa indígena en los ingenios
azucareros del Noroeste Argentino

CÉSAR CERIANI CERNADAS

Presentación

Los ingenios azucareros del norte argentino reclutaron ingentes cantidades de mano de obra indígena durante las últimas décadas del siglo XIX y la primera mitad del XX. En este escenario, los grupos chaqueños de Argentina, Bolivia y Paraguay –como wichí, toba, pilagá, mocoví, chorote y nivaclé– junto a contingentes collas del altiplano y guaraníes del piedemonte andino y el Chaco boliviano, fueron aquellos que aportaron mayor número de trabajadores para el período de la zafra. Los estudios antropológicos e históricos han remarcado largamente, bajo diversos énfasis teóricos y analíticos, las formas de explotación económica indígena en el marco estructural de un capitalismo periférico. De manera especial, los trabajos dieron cuenta del complejo campo de relaciones sociales y políticas gestadas en torno a la organización laboral en los ingenios, los mecanismos de negociación y coacción en la procura de mano de obra, las clasificaciones jerárquicas étnicas, sus correlaciones con las pautas de pago y en consonancia con los imaginarios raciales y civilizatorios.

NOTA: Deseo expresar un sincero agradecimiento a los coordinadores del grupo de trabajo “Sociedades indígenas y enclaves industriales, siglos XIX y XX”, realizado en el marco de la X Reunión de Antropología del Mercosur (Córdoba, Argentina), Lorena Córdoba, Nicolas Richard y Federico Bossert. Las discusiones vertidas en aquella jornada, donde destaco los comentarios de Bossert, me permitieron revisar y profundizar este trabajo. Asimismo, agradezco la generosa colaboración bibliográfica de Rodrigo Montani y la facilitación que realizara Patricia Torres Fernández del exhaustivo archivo que hizo sobre fuentes anglicanas, concretamente todas las notas sobre las misiones chaqueñas publicadas en la revista oficial de la South American Missionary Society (SAMS en adelante) entre 1898 y 1938.

1. Lagos 1992; Gordillo 2010a; Bossert 2012.

Asimismo, los estudios buscaron explicar los circuitos territoriales de las migraciones, los nuevos vínculos generados entre los diversos pueblos indígenas chaqueños que cohabitaban en los cañaverales, explorando formas de cooperación y competencia social, analizando las nocturnas danzas festivas y las representaciones simbólicas sobre los seres ominosos, voraces y monstruosos que habitaban en aquellos espacios, conocidos –entre otros nombres– como el *Familiar*, el *Perro*, *Kiyagaypi*.¹

El presente trabajo pone en conjunción dos objetivos centrales. En primer lugar, y como horizonte teórico general, profundizar las articulaciones entre experiencia social y orden simbólico haciendo foco en los vínculos entre religión y dinámica cultural entre los pueblos indígenas del Chaco argentino. El centro de la discusión se ubicará en “el tiempo del ingenio”, como es evocado por la gente, y las prácticas y sentidos que allí se movilizaron. En segundo término, interesa delimitar una arena de relaciones sociales, políticas y simbólicas específicas: aquellas gestadas entre las misiones protestantes y los pueblos indígenas chaqueños desde 1911 en adelante, tomando en consideración la formación de las iglesias autónomas toba desde la década de 1950.² Nuevamente, esta relación orbitará en torno a la experiencia social en los ingenios, indagando en las percepciones de los misioneros euro-norteamericanos, las apropiaciones indígenas y los mecanismos de difusión del mensaje religioso en dicho contexto social.

La construcción empírica del estudio se sostiene en la articulación de diversas técnicas y fuentes. Un eje central proviene de la indagación etnográfica entre parcialidades toba takshek de Formosa oriental y toba y wichí del oeste chaqueño, emplazadas en la localidad de Embarcación (Salta, Argentina). El otro eje esencial del estudio proviene del análisis de fuentes históricas, en especial de los archivos misioneros anglicanos, escandinavos y menonitas. Finalmente, un sólido corpus de estudios antropológicos y de historia regional nos ayudaran en la contextualización de las temáticas principales del capítulo.

La industria azucarera en los márgenes del Estado

La industria azucarera del norte argentino se configuró a partir de la instalación de numerosos enclaves industriales de envergadura que movilizaron enormes cantidades de trabajadores permanentes y estacionales. Su proceso de conformación fue, al decir de Guy, “un resultado de la unificación nacional”,³ constituyendo una de las fuerzas económicas, políticas y sociales centrales en las provincias de Tucumán, Jujuy y Salta desde 1870 hasta 1960. Instalados paralelamente a la extensión de las vías férreas y carreteras que comunicaron primero Tucumán y Córdoba, luego Jujuy, Salta y Formosa, los primeros enclaves azucareros industriales se emplazaron en las zonas lindantes al piedemonte andino y sobre

1. Isla 2000; Gordillo 2006.

2. Wright 2001; Ceriani Cernadas & Citro 2005.

3. Guy 1992: 31.

el valle de los ríos San Francisco y Grande, seguidos desde 1881 en el nordeste del territorio chaqueño con la instalación de ingenios y trapiches en las provincias de Chaco, Formosa, Corrientes y Santa Fe.¹

Las elites azucareras se instituyeron como un grupo de poder local de marcada influencia que, atravesado por alianzas y disputas con el gobierno nacional, fueron diversificando su mercado hacia las primeras décadas del siglo XX a partir de la instalación de otras industrias extractivas, como los obrajes madereros, la extracción de tanino y alcohol. Compuestas por antiguas familias de la aristocracia provincial y por influyentes empresarios ingleses y franceses –caso paradigmático de los hermanos Leach y Hardy en los ingenios La Esperanza (Jujuy) y Las Palmas (Chaco), respectivamente–, las elites mantuvieron vínculos estrechos con los órdenes políticos estatales en pos de asegurar las ganancias económicas y el control social de las masas de trabajadores.² Las formas de disciplinamiento y coacción física en la vida laboral de los ingenios, en el marco de un régimen de explotación laboral y segregación social de los indígenas chaqueños, fue remarcada ampliamente, siendo las crónicas de los inspectores nacionales y los boletines del Departamento Nacional de Trabajo las fuentes más representativas al respecto.³

La adquisición de mano de obra para el trabajo estacional de la zafra fue uno de los problemas capitales que tuvieron que enfrentar los empresarios azucareros, motivo por el cual realizaron diversas estrategias que permitieron asegurar una monumental cantidad de trabajadores. En el caso de los ingenios del noroeste, la migración de indígenas guaraníes (antes chiriguano) del Chaco boliviano, wichí piedemontanos, 'weenhayek (antes matabo boliviano) y tobas emplazados en las riberas del cauce superior del río Pilcomayo (Tarija) y asentados en misiones franciscanas, fue regular desde fines del siglo XVIII.⁴ Con la industrialización de los ingenios durante las dos últimas décadas del siglo XIX, se acoplaron a este movimiento migratorio estacional numerosas parcialidades toba, wichí, pilagá, mocoví, chorote y nivaclé del Chaco argentino y paraguayo.

Las formas y mecanismos implementados para el conchabo de esta mano de obra fueron diversos, cambiando de acuerdo a las coyunturas políticas y económicas de la región. La práctica más usual fueron las conocidas expediciones de los contratistas en busca de indios, organizadas por cada ingenio o bien asociados entre ellos.⁵ En una cadena de mediadores y mediaciones, y utilizando la práctica de la dádiva, los contratistas de los ingenios contactaban a criollos o extranjeros locales, propietarios de pequeños comercios, y estos “mayordomos” se encargaban de hablar con los caciques mayores, que su vez encomendaban a los “capitanes” indígenas asegurar la mayor cantidad de gente posible para el trabajo de la zafra. Pero en paralelo a lo que acontecía en las misiones protestantes, que iniciaron

1. Lagos 1992.

2. Iñigo Carrera 2010.

3. Conti, Teruel & Lagos 1988.

4. Palmer 2005.

5. Lagos 1992.

su trabajo en 1911 y precisamente –como luego observaremos– en un ingenio azucarero, las necesidades propias del acrecentado contacto interétnico implicaron un progresivo posicionamiento de otra figura de liderazgo clave en este entramado social: los lenguaraces o intérpretes indígenas. Desde las primeras décadas del siglo XX, estos indígenas versados en el idioma castellano serán los mediadores culturales por excelencia, legitimando un nuevo liderazgo en la vida social de los colectivos aborígenes en tanto interlocutores privilegiados de los misioneros protestantes, los capataces del ingenio, otros patrones y los agentes estatales –gendarmes y militares, funcionarios, políticos, maestros de escuela–.¹

Las memorias indígenas sobre “la época del ingenio”, por su parte, adquieren matices y sentidos ambivalentes, donde distintos interlocutores, o uno mismo en diversos momentos o situaciones, expresan “lo jodido que era que el trabajo”, “mucho se sufría”, “había muchas enfermedades”, y también “era lindo porque había trabajo”, “podíamos tener algunas cosas”. Desde ya, estas memorias son heterogéneas y emplazadas en dinámicas sociales, políticas y territoriales, propias de las parcialidades indígenas chaqueñas durante el tumultuoso siglo XX, donde se escenificaron formas de intercambio y relacionamiento activo. Entre la fascinación y el temor, el recuerdo doloroso y el gozoso, las visiones indígenas sobre los ingenios exponen sentidos y explicaciones a esta central experiencia social. También con ambivalencias, aunque desde distintos vínculos sociales y campos semánticos, los pueblos chaqueños argentinos aún coinciden en afirmar que de los hitos que marcaron su vida cultural hay uno que adquiere una dimensión cosmológica, y como tal diferenciadora y ordenadora, decisiva: la llegada de los misioneros protestantes y el conocimiento del Evangelio.

Misiones protestantes e ingenios azucareros

El territorio chaqueño fue pensado por los agentes misioneros como una frontera de la civilización cristiana, entendida ésta como la matriz cultural de la “sociedad occidental”. La profundidad histórica de la presencia protestante entre los aborígenes chaqueños, en una vasta genealogía que se inicia en 1911 con los referidos anglicanos y se expande progresivamente con variadas denominaciones, implicó un complejo proceso de transformación social y acomodación cultural indígena del mensaje. Como señalamos previamente, el contexto socio económico de la región, caracterizado por un Estado y mercado periférico orientado a la producción azucarera, maderera y agrícola, implicó un escenario de fuertes mutaciones y movildades de trabajadores migrantes, “mayordomos”, “capitanes”, misioneros y agentes estatales.

La progresiva inserción de las misiones protestantes en el Chaco argentino fue correlativa a dos hechos sociales de marcada incidencia. En primer lugar, la violencia hacia los grupos indígenas por parte del ejército nacional para efectivizar el proyecto de conquista militar e incorporación nacional del territorio; violencia también ejercida por numerosos

1. Braunstein & Miller 2001.

colonos criollos o extranjeros. En segundo lugar, la crisis estructural de las misiones franciscanas durante las últimas décadas del siglo XIX e inicios del XX. Fricciones con las elites locales y nacionales respecto a las adecuadas políticas para “civilizar al indio”, la ampliación del mercado de trabajo en el territorio y las vicisitudes económicas de los emplazamientos fueron causas entrelazadas de esta situación.¹ No obstante, estas misiones tuvieron mayor continuidad –con diversos matices– entre los guaraníes del piedemonte andino, los wichí del oeste en la provincia de Salta y los mocovíes del norte de Santa Fe. Bajo este panorama coyuntural arribaron al Chaco las misiones protestantes en la primera década del siglo pasado. Casi promediando la centuria, el pionero misionero menonita Josephus Shank escribió en el diario de su periplo chaqueño en busca de un lugar para instalar la misión: “Sobre la línea del ferrocarril desde Embarcación a Formosa hubo 40 o más misiones católicas en los tiempos pasados. Todas fueron cerradas. Hoy los sacerdotes católicos están enfurecidos por el éxito de los evangélicos en diferentes lugares”.² Junto a esto, es importante remarcar que desde el punto de vista de numerosos grupos toba y wichí, el cierre y la retracción territorial de las misiones católicas fue entendida como una incapacidad de éstas de defenderlos ante el ataque de los militares y el avance violento de colonos y terratenientes, incapacidad que involucraba a su vez una alianza tácita con dichos colectivos sociales.³

Es bien conocido el trabajo inaugural encarado por los anglicanos de la SAMS desde la segunda década del siglo XX. Efectivizando el propósito iniciado en el Chaco boreal paraguayo hacia 1888, entre 1911 y 1944 los anglicanos organizaron una cadena de emplazamientos misionales en poblaciones wichí, toba, pilagá, chorote y nivaclé, entre los ríos Bermejo medio y Pilcomayo medio y superior. La articulación establecida entre los misioneros británicos y las redes sociales anglosajonas fue importante en la experiencia iniciática de las misiones en el Chaco argentino, como previamente aconteció en el caso de Paraguay, dada la significativa influencia inglesa en la vida política y económica de ambos países. Es así como los misioneros comenzaron su “aventura de fe” en el Chaco –al decir del Obispo Edward Every en la inauguración oficial de la obra–⁴ bajo el amparo de la Compañía Limitada Leach Hermanos.⁵ Como adelantamos, este grupo corporativo tuvo su sede en el ingenio La Esperanza en San Pedro (Jujuy), siendo dueños de amplísimas tierras en la zona y empresarios de importantes conexiones locales y transnacionales. “Vamos a comenzar el trabajo, por invitación, entre 6.000 indios que trabajan en una gran hacienda azucarera. Esta firma nos ha invitado ir allí y evangelizar a sus indios”, escribió entusiasmado el misionero

1. Teruel 2005; Giordano 2003a; Dalla Corte & Vázquez 2011.

2. Shank 1943: 8.

3. Palmer 2005; Wright 2008; Ceriani Cernadas 2007, 2013.

4. Lunt 2011: 10.

5. Originarios de Roschdale, Inglaterra, los hermanos Leach llegaron progresivamente a Jujuy y Salta durante las tres últimas décadas del siglo XIX, dedicándose a la producción azucarera, la adquisición de tierras y la expansión del mercado en la región. Pioneros en la mecanización de los ingenios, en 1884 fundaron junto a socios locales el enclave La Esperanza en San Pedro (Conti, Lagos & Lagos 1988).

lingüista Richard Hunt en las “reuniones de despedida” hacia el nuevo destino.¹ De esta manera, entre 1911 y 1914, un grupo liderado por Barbrooke Grubb, que ya contaba con una asentada experiencia entre los lengua del Chaco paraguayo, trabajó entre aborígenes guaraníes, toba y wichí en un terreno ubicado a dos kilómetros de la fábrica donde habitaban (aunque no necesariamente convivían) dichas parentelas indígenas.² Asimismo, organizaron un puesto misionero en Urundeles, en el límite entre las provincias de Salta y Jujuy, también propiedad de la Compañía Leach, para ponerse en contacto con grupos wichí del asentamiento Arrayanales, toba del paraje San Antonio y parentelas vejoz establecidas en la Finca Tres Pozos.³ Las fuentes anglicanas coinciden en afirmar que, pese a la facilidad de iniciar la evangelización entre los permanentes trabajadores guaraníes del ingenio –dada la mayor competencia lingüística en el español y el consensuado (y autopercebido) imaginario de conformar el grupo étnico de mayor “potencial civilizador” en el territorio–, el ideal era adentrarse en el interior chaqueño en pos de instalar una red de aldeas misioneras (con escuelas, capillas, obra médica y dedicadas al trabajo agrícola). Como señala el lingüista anglicano Roberto Lundt en su crónica histórica sobre el centenario de esta vertiente misionera, “la prioridad inicial de la misión era el pueblo toba, pero luego los misioneros decidieron dedicarse a los wichí por su disposición y mayor conocimiento del español”.⁴

“Adquirido de los Hnos. Leach por un valor mínimo”, según afirman las fuentes oficiales,⁵ en 1914 los anglicanos fundan Misión Algarrobal, luego conocida como Misión Chaqueña. Ésta se ubicó en un lugar estratégico del paso de los indígenas hacia el trabajo en los ingenios de la zona dada su cercanía con el naciente poblado de Embarcación y su conexión ferroviaria, que dos décadas después se extendió hacia el este del territorio ampliando el afluente de mano de obra. Esta vía férrea conectaba la provincia de Salta y Jujuy siguiendo hacia la frontera norte con Bolivia, cuya estación final y poblado de Embarcación fue inaugurado en diciembre de 1911. Previamente habían sido tierras de labriego adquiridas por los Leach a principios del siglo y centralizadas en la Finca Tres Pozos, luego loteadas y vendidas por la compañía cuando se confirmó la extensión ferroviaria y la fundación del poblado.⁶ Una vez instalada la Misión El Algarrobal, los misioneros dejaron definitivamente su trabajo en Urundeles y La Esperanza. Acorde a su proyecto misionero, junto a los intereses cada vez más expresos de grupos toba y wichí en “tener su misionero”, los anglicanos

1. SAMS 1911: 80.

2. Lundt 2011: 14.

3. Torres Fernández 2006: 57-58.

4. Lundt 2011: 14. El interés iniciático en evangelizar a los toba es parte de la narrativa fundante de la misión anglicana en el Chaco, pues el mismo nace de la mítica carta del capitán Allan Gardiner, fundador de la SAMS, a los “caciques de la nación toba del río Pilcomayo”; misiva escrita poco antes de morir en una playa fueguina hacia 1851. Un lustro antes, el capitán había visitado el Chaco boliviano y conocido brevemente a bandas toba del Pilcomayo, hecho que –como remarca Gordillo (2010a: 101-102)– marcó sensiblemente el imaginario misionero anglicano en su posteridad.

5. Lundt 2011: 18.

6. Desalín Gómez 1999.

iniciaron una larga experiencia de misionalización en el territorio establecido entre los ríos Bermejo medio y Pilcomayo medio y superior.¹

A cargo de la evangelización indígena entre las parentelas guaraníes de La Esperanza quedó una misión de los Hermanos Libres, congregación evangélica también inglesa y de sostenida proyección entre la población criolla del norte argentino desde 1898 hasta 1960.² Aunque actualmente contamos con escasos datos sobre esta experiencia misionera, es posible afirmar que tuvo una influencia importante entre los trabajadores guaraníes del ingenio, muchos de ellos establecidos posteriormente en la ciudad de Tartagal y migrando su pertenencia religiosa a la Iglesia Bautista. Las crónicas de misioneros anglicanos, “libres” y menonitas que trabajaron o visitaron San Pedro señalan aspectos que nos permiten vislumbrar tanto la organización social de la misma como las valoraciones y percepciones de los colegas evangélicos. Vayamos por partes.

En primer lugar, y como ocurrió con el antecedente anglicano, debe remarcarse el hecho de que ésta fue la única misión protestante cuyo espacio social y radio de acción estuvo legítimamente inserto en las propiedades de un ingenio azucarero. La obra pionera estuvo encaminada por John Linton, que antecedió solitariamente al trabajo de los anglicanos desde 1897. Radicado en una casa en el pueblo, el “misionero independiente” “civilizó y evangelizó” a numerosos guaraníes, según declaraba Hunt en una carta quince años después.³ Pero la partida de los anglicanos abrió el espacio a la incorporación de “los libres” al interior de las locaciones del ingenio. Los datos sugieren que Linton siguió trabajando hasta 1914, cuando se traslada hacia Bolivia profundizando la obra entre los guaraníes. No obstante, será sucedido en la misión por su hermana y –especialmente– su cuñado, Thomas Easdale, quienes junto a la familia misionera Dickson comandarán el trabajo evangelizador durante 3 décadas.⁴ Hacia 1943, cuando el citado misionero menonita Shank recorrió el Chaco visitó la misión notando sus particularidades:

El trabajo aquí es en el Ingenio [...] La compañía les dio una casa y tierras a los misioneros. Hay aproximadamente una media docena de barrios indígenas alrededor de la comarca donde los misioneros pueden tener reuniones con la gente [...] En uno de ellos, donde estuvimos la noche anterior, hay un muy lindo edificio que fue puesto por la

1. Torres Fernández 2006; Lunt 2011.

2. Espinosa 2012.

3. Hunt 1912: 73.

4. Linton falleció en 1943 mientras trabajaba en Bolivia. En la nota necrológica publicada en la revista confesional ‘El Sendero del Creyente’ se enfatiza su labor “entre indios” y su influencia en estimular a “varios obreros” en adherirse a dicha acción evangélica. También refiere el matrimonio de la hermana de Linton con Easdale y su establecimiento en San Pedro, Jujuy (1944, n° 12, p. 346). Agradezco a la Dra. Mariana Espinosa la comunicación de esta información, quien junto al Dr. Alejandro López, el Dr. Hugo Lavazza y la Lic. Agustina Altman forman parte del proyecto de investigación CONICET - PIP 0086 (2011-2014), orientado al estudio antropológico comparado de las experiencias de misionalización entre los pueblos indígenas del Chaco Argentino, dirigido por quien suscribe.

compañía donde ellos tienen servicios y donde viven los Dickson. En otro barrio tienen un edificio muy precario con un pastor nativo.¹

Aparte de subrayar las señales manifiestas que, a los ojos de los misioneros, las elites sociales y los funcionarios políticos constituían signos positivos del proceso de reforma moral y civilizatoria, como la incorporación de hábitos higiénicos y estilos corporales occidentales, Shank remarca en sus escritos la característica más singular de esta misión: su localización espacial y lo que implicaba en dicha región. “Ellos son afortunados en haber encontrado un interés y simpatía por su trabajo religioso entre los oficiales de la compañía”.²

En efecto, los misioneros protestantes no tardaron en darse cuenta de que —salvo la mencionada excepción— los ingenios azucareros del límite occidental eran territorios hostiles a la presencia evangélica, siendo algunos de ellos espacios claramente vinculados al catolicismo. Éste fue el caso del imponente San Martín del Tabacal establecido en las proximidades de Orán hacia 1920, cuyo propietario Robustiano Patrón Costas manifestó expresamente su estirpe católica salteña y donde en 1938 el sacerdote italiano Roque Chielli fundó la Misión San Francisco, núcleo de los asentamientos La Capilla, La Loma y Pueblo Viejo.³ Según señalaba Shank en su diario:

[Orán] es un pueblo muy católico [*“is a very Catholic town”*] donde nos dijeron que el trabajo evangélico ha sido efusivamente contrariado. Más aun, nos dijeron que los indios que trabajan en el Ingenio Azucarero no pueden ser alcanzados porque los dueños no permiten ningún tipo de propaganda entre ellos. Aparte nos dijeron que es una región plagada de malaria.⁴

Fue en dicha ciudad cargada de símbolos de impureza, que conectaban adscripciones religiosas y epidemias sanitarias, donde iniciaron su exploración chaqueña el misionero norteamericano y su señora entre marzo, abril y mayo de 1943, ubicando como base la localidad de Embarcación. Al igual que el etnógrafo Enrique Palavecino en los años ’30 y ’40, allí residieron en la casa misionera de un grupo de pentecostales escandinavos también abocados al trabajo evangélico entre los indígenas desde los años ’20. En efecto, unos pocos años antes de la inauguración de El Tabacal, el evangelista pentecostal noruego Berger Johnsen lograba adquirir en 1914 unos terrenos en Embarcación con el objeto de establecer una “estación misionera” para el trabajo entre los indígenas de la región chaqueña.⁵ Habiendo

1. Shank 1943: 9. Todas las citas de textos o fuentes en inglés corresponden a traducciones personales.

2. Shank 1945: 3.

3. Allí convivieron por décadas numerosas familias guaraníes hasta que cambios en la administración del ingenio implicaron que fueran desalojadas en 1970, en el contexto de la nueva mecanización de la zafra y la consiguiente merma exponencial del trabajo indígena. Bajo la férrea organización del padre Chielli, varias de estas familias fueron relocalizadas en un barrio al sudeste de la cercana Pichanal, otras se afincaron en Hipólito Irigoyen, Embarcación, Orán y Tartagal (Gordillo 2010b: 212).

4. Shank 1944: 2.

5. Ceriani Cernadas 2011.

conocido el naciente movimiento de renovación protestante en Los Ángeles (EEUU), Johnsen parte a la utopía evangelizadora en Sudamérica. En aquella atmósfera, el subcontinente era situado en el imaginario misionero protestante euro-norteamericano como “una tierra olvidada” (“a neglected land”) debido al arraigo arcaizante de la fe católica y su inevitable consecuencia: el déficit moral y civilizatorio de aquellos pueblos. Esta representación se puso en correlación positiva con la coyuntura sociopolítica ligada a la consolidación de los estados nacionales y –para el caso argentino– al *momentum* de las elites liberales y sus afanes de progreso económico y educativo, donde el ferrocarril adquirió toda su potencia simbólica y pragmática para estas agencias misioneras. Fue precisamente la lectura en un periódico de que el Ferrocarril Central Argentino había inaugurado una nueva estación en Embarcación, lo que llevó a Johnsen a dirigirse hacia allí. Desde su llegada a Argentina en 1910, el noruego había residido cuatro años en Gualeguaychú trabajando para la obra de la misionera canadiense Alice Wood, aprendiendo allí el castellano y entrenándose en las labores misioneras. Fue en ese “espantoso clima” de Embarcación, como lo describió en las breves notas que publicaba en los periódicos pentecostales estadounidenses, donde activó su sueño de convertir a los “pobres y necesitados indios del interior de Sudamérica”, utopía también cernida por las fascinadas lecturas de las exploraciones etnológicas del venerable sueco Erland Nordenskiöld.¹

La ubicación geográfica de Embarcación, y la fortuna de poder comprar tierras en el neonato pueblo, constituyeron las causas de su radicación. El lugar pasó a ser un punto neural de conexión con las migraciones estacionales a los ingenios y de especial concentración de los llamados “indígenas montaraces” del interior chaqueño (grupos wichí de las bandas norte y sur del Bermejo y toba, wichí, chorote y nivaclé del Pilcomayo medio y superior). De este modo, Johnsen construye la estación misionera y comienza el trabajo evangelista entre la gente del poblado, para luego inmiscuirse entre los contingentes indígenas que hacían el camino hacia los ingenios en el circuito territorial que conectaba los pueblos de Tartagal, Ballivián, Campichuelo, Embarcación y Pichanal. De sus contactos con parentelas wichí que habitaban en las periferias de Embarcación durante la época de la zafra saldrán los primeros líderes religiosos indígenas cuyas funciones serán claves en el posterior desarrollo misionero. En primer lugar, Santos Aparicio, originario de la zona que vivía en Embarcación, luego Anselmo, Fermín y Erasto. Los dos últimos serán los encargados, hacia 1930, de predicar entre parentelas wichí asentadas en el poblado de Pichanal, a pocos kilómetros del Tabacal y Embarcación. A raíz de este viaje la familia Torres, oriundos de La Unión, banda sur del río Bermejo, siente curiosidad por el mensaje de los evangelistas y lo que contaban sobre la misión de Embarcación, hecho que los motivó a trasladarse hacia el pueblo. Si bien otras familias wichí asentadas en Tres Pozos, Pichanal e Irigoyen se mudaron a las cercanías de la casa misionera de los escandinavos para compartir la experiencia religiosa y acomodarse a las reglas higiénicas y morales esgrimidas por Johnsen, el paso decisivo de la misión ocurrió unos años después. Precisamente en 1935, luego de una campaña del

1. Johnsen 1915: 4.

nórdico y los citados evangelistas indígenas en los límites del río Pilcomayo, apenas concluido el conflicto bélico entre Bolivia y Paraguay. Este hecho implicó que en los sucesivos dos años alrededor de 50 familias wichí y toba migraran a Embarcación.¹

Antes de abocarnos a indagar las relaciones entre el espacio indígena en los ingenios y las expresiones religiosas emergentes, es importante resumir las principales percepciones valorativas de los misioneros protestantes sobre dicho enclave industrial de sustancial influencia socio-política regional. Podemos decir que éstas se ubicaron entre la crítica social y la negociación política pragmática. Por un lado, testimonios de misioneros británicos y escandinavos exponen su oposición a la “esclavitud laboral”, a los “vicios impuestos por el hombre blanco”, a las recaídas en el salvajismo de los indígenas a causa de la concupiscencia inter-étnica y promiscuidad sexual en los ingenios. Por otro lado, y siendo conscientes de su vocación religiosa minoritaria en el espacio nacional, los protestantes aprendieron con sagacidad que una de las reglas principales que debían seguir era tener buenas relaciones con el establishment político, social y económico. Esto implicaba tender puentes simbólicos que evidenciaran que ellos perseguían un ideal clave enarbolado por los gobiernos nacionales, desde la gestación del Estado moderno argentino y, con mayor congruencia ideológica, desde la década de 1930. Este ideal era, en palabras del norteamericano Shank, “ayudar a los indígenas a obtener su lugar como ciudadano”, enseñándoles el idioma castellano y tratando de “animarlos a que continúen sus contactos con los ciudadanos argentinos trabajando con ellos o entre ellos”.² De este modo, como advierten las prematuras crónicas de Métraux sobre las misiones anglicanas,³ unido al propio acervo fotográfico de las misiones y —siendo ésta una fuente de notable riqueza— los libros de visitas de las mismas, las prácticas rituales de izar la bandera y cantar el himno nacional, de festejar las principales fechas patrias e inculcar los valores “patriotas” fueron usuales en estos espacios misioneros.

Como hemos observado, los misioneros anglicanos tuvieron una estrecha relación con los dueños de la Compañía Leach Hermanos, que entendieron como mutuamente beneficiosa para la pacificación, civilización y cristianización de los indígenas chaqueños. Un temprano comentario publicado en el *magazine* de la SAMS en 1911 (incluido en una reseña del libro de William Koebel, *Argentina. Past and Present*, de 1910), esboza una interpretación sobre el trabajo de pacificación interétnica que realizaba el ingenio La Esperanza, suposición que luego será apropiada por las misiones protestantes como parte de su narrativa maestra:⁴

1. Ceriani Cernadas & Lavazza 2013.

2. Shank 1944: 7.

3. Métraux 1933.

4. Anglicanos y pentecostales escandinavos posicionaron esta narrativa de pacificación como parte esencial de sus pioneras experiencias de misionalización, en un contexto fronterizo donde los últimos enfrentamientos con las fuerzas militares argentinas y las vicisitudes de la Guerra del Chaco fueron acontecimientos clave (Córdoba & Braunstein 2008).

Lo que es de mayor interés para este momento presente es el relato de la contribución que los Sres. Leach Bros y algunos otros han hecho a los problemas de los indios de América del Sur, mediante la unión de muchas tribus indígenas separadas como obreros en sus grandes plantaciones de azúcar. Es esto lo que ha roto gran parte de su hostilidad y que ha hecho posible que nuestra nueva Misión en el Chaco argentino se forme.¹

Asimismo, durante sus primeros tiempos las misiones constituyeron espacios de seguridad para los ancianos y niños pequeños que podían residir allí mientras sus familiares viajaban a la zafra. Con el correr de las décadas del siglo XX, no obstante, el ideal de autoctonía de las misiones instaladas en Salta, Formosa y Chaco, en tanto aldeas agrícolas y talleres de carpintería, buscaba limitar el cíclico vaciamiento de las mismas por la migración hacia los ingenios, unido a factores coyunturales que fueron mermando dicho flujo, sobre todo las enfrentadas leyes entre provincias y territorios nacionales por el control de la mano de la obra indígena a partir del boom algodónero en el centro-este del territorio desde 1930. Pero de manera especial los misioneros advirtieron los peligros morales de la vida en los ingenios, donde los “pecados del hombre blanco” (borrachera, robo, mentira) comulgaban recíproca y negativamente con las “salvajes” danzas colectivas, tema sobre el cual volveremos con cierto detenimiento.²

Por su parte, la experiencia de la misión escandinava fue sensible a este respecto, dada la cercanía al ingenio Tabacal y el hecho de constituirse como misión evangélica indígena a raíz de la acción de los propios aborígenes que migraron a Embarcación para quedarse con “Don Berger”, símbolo de refugio político, supervivencia económica y mediación social. En cartas a un amigo coterráneo que apoyaba la obra misionera organizando las ofrendas destinadas a la misma, Johnsen escribió sobre la “esclavitud en el interior del país” y el trato inhumano de las plantaciones, donde acompañadas por la dependencia al “aguardiente y la coca sus vidas eran tristes”.³ Por otro lado, la utopía central de la misión fue remarcada por el noruego y registrada por el misionero Shank y el etnógrafo Palavecino: que los indígenas pudieran vivir en un barrio de un pueblo criollo donde, una vez que los misioneros les enseñaran a construir casas y vivir bajo condiciones higiénicas seguras, lograrían conseguir trabajo en los ingenios, en la explotación forestal y en las numerosas fincas de la zona.⁴

La vida religiosa indígena: contactos, estilos y apropiaciones

Como han demostrado diversos estudios antropológicos, el trabajo en los ingenios constituye uno de los “espacios de la memoria” centrales de la experiencia social de los pueblos indígenas del occidente y centro chaqueño durante el siglo XX.⁵ Las jerarquizadas

1. SAMS 1911: 103.

2. Gordillo 2010a: 200-203.

3. Iversen 1946: 3.

4. Shank 1943, 1944; Iversen 1946; Palavecino 1959-60.

5. Gordillo 2010a; Bergallo 2004.

clasificaciones étnicas (en orden decreciente: criollos, guaraníes, coyas, indios chaqueños), políticas y etarias (capitán, lenguaraz, india, china y osacos), con sus diferenciales regímenes de pago y trabajo, el despertar bajo las campanas de los capataces, los fríos y calores estacionales, las enfermedades y muertes, los desgloses familiares, el intenso trabajo diario, los temores ominosos entre los cañaverales y la fábrica y las catárticas danzas nocturnas, constityen aún imágenes encarnadas de la memoria colectiva.

Otros recuerdos, que todavía merecen un abordaje sistemático y comparativo, también recorren bajo diferentes formas las memorias de la gente, evocaciones que hablan de evangelistas indígenas difundiendo en secreto “la palabra”, de tímidas oraciones matinales y humildes cultos vespertinos. También se presentan las memorias de encuentros “entre muchas razas”, de nuevos conocimientos y nuevos espíritus de poder, de campanas de iglesias y capataces de misión, de capitanes de danzas que fueron para algunos purificadas por el ‘evangelio’ y para otros (facción donde los misioneros euro-norteamericanos militaron con vocación) rémoras de un pasado diabólico. Esto implica, por lo tanto, abrir el análisis a un cuadro histórico-sociológico complejo con una dinámica divergente de apropiación y difusión religiosa indígena en el contexto social de los ingenios azucareros. Bajo el propósito entonces de iniciar una indagación vinculante entre la vida religiosa indígena y el trabajo en los ingenios propongo analizar en el resto del trabajo dos aspectos divergentes de la misma. El primero refiere a una experiencia social concreta, la de los wichí y toba de la misión escandinava de Embarcación. El segundo se liga a la práctica festiva indígena característica de la vida en el ingenio, las danzas nocturnas, luego resimbolizadas como una de las instancias centrales (aunque disputadas en su legitimidad por los propios creyentes) en las ceremonias de las iglesias autónomas de Chaco y Formosa.

La relación de los indígenas ligados a la misión escandinava de Embarcación con los ingenios Tabacal y, en bastante menor medida, Ledesma fue central. Todos los varones y mujeres adultas mayores de 60 años recuerdan con claridad “el tiempo del ingenio” y como acompañaban a sus padres, o como conocieron a sus parejas, o como sus padres conocieron otras parejas y ellos fueron “botados”. El ingenio vertebraba así un punto que conecta la vida y las relaciones sociales de buena parte de sus habitantes y se imbrica a la historia de la misión multiétnica donde convivieron tres grupos: wichí de banda sur y norte del Bermejo, toba de ambos márgenes nacionales del Pilcomayo medio y superior y ’weenhayek (mataco boliviano en la antigua denominación) de Villa Montes (Tarija, Bolivia).¹ Como señalamos, parentelas de estos grupos comenzaron a arribar a Embarcación luego del acontecimiento mito-histórico fundador de esta corriente misionera conocido como el “avivamiento del Gran Chaco”.² Entre el asombro y el temor, intimidaron a Berger Johnsen a que procurara un espacio para su radicación, hecho que se formalizó en unos terrenos localizados en la por entonces periferia del pueblo, que fueron donados –una vez más– por uno de los hermanos Leach.

1. Alvarsson 2003.

2. Iversen 1946.

Según refirió un misionero estadounidense a partir de un contacto epistolar con Johnsen: “un acaudalado estanciero inglés les ofreció gratis un considerable terreno donde los indios pudieran construir una villa, el cual fue aceptado”.¹ El espacio de la misión se dividió entre toba y wichí, separados por una amplia calle que culminaba en una toma de agua, sumamente apreciada y recordada por la gente. Casas construidas con bolas de barro cocido y techos de caña cubiertos de paja se posicionaron en prolijas hileras. Siguiendo los patrones de residencia chaqueño, aunque las condiciones migratorias fragmentaron numerosos núcleos familiares, la disposición de los hogares se organizaba de acuerdo a las redes de parentesco y afinidad, marcada por patrones matrilocales.

“Toda mi familia iba al ingenio, época jodida, el trabajo era en negro”, me comentaba Adelio, de padre *'weenbayek* y madre wichí en sus 60 años, nacido en la misión de Johnsen, y que hace casi 30 años que trabaja para la municipalidad de Embarcación haciendo siempre tareas de limpieza del espacio público (cunetas, arreglo de calles, “ramero”, basurero y hoy en día barrendero). Como todos los que vivieron aquella experiencia recuerda con precisión el trabajo en el lote, la disciplina del capataz, la ayuda mutua, las muertes y el hecho de que “la plata se quedaba ahí porque se gastaba en la comida”. Asimismo, al igual que otros creyentes indígenas de su edad, remarca otros dos hechos: que había “meta joda a la noche, cuando todas las razas se juntaban”, pero que su familia y muchos otros de la misión se mantenían al margen, especialmente cuando Aparicio y Torres iban a visitarlos y hacían culto. “Había creyentes también y entre ellos se respetaban y no se metían en problemas”. Los cultos eran breves y constaban de la prédica de los evangelistas indígenas “en el idioma”, donde Aparicio es especialmente evocado por su manejo fluido de la lenguas wichí, toba, chorote y castellano.² También “se oraba mucho por los enfermos” y los evangelistas remarcaban a los paisanos las enseñanzas de los misioneros sobre “no consultar al brujo” (shamanes), no beber alcohol y no ir a las danzas, hechos que se asociaban metonímicamente en el discurso moral y que los “creyentes” solían manipular de acuerdo a sus deseos y necesidades. En el ingenio se ponían a prueba las reglas religiosas y morales del evangelio, como también analizó con certeza Gordillo para el caso de los toba de Misión El Toba.³

Cuando promediando el 2009 inicié el trabajo campo en la zona de Embarcación orientado al estudio de esta corriente misionera, una de las primeras cosas que me llamó la atención era un pedazo de vía de ferrocarril colgado cerca de la entrada de las iglesias indígenas. Nunca los había visto en las congregaciones toba del este formoseño donde había trabajado previamente. Entonces pregunté y me dijeron que eran “las campanas de la iglesia”, agregando

1. Widmer 1942: 3.

2. Este hecho, sumado a su conocimiento de la escritura enseñada por Berger Johnsen, hizo de él uno de los más reputados informantes y amigos de Palavecino desde los años '40 y, ya hacia fines de los años 60 cuando vivía en Tartagal, del lingüista español Antonio Tovar (1980), que le dedica su obra sobre la gramática wichí.

3. Gordillo 2010a.

que “esa costumbre viene del ingenio cuando los capataces tocaban siempre las campanas a las 5 de la mañana para avisar que ya era hora de empezar el trabajo”. Luego vi como una gruesa piedra en la mano de un dirigente religioso golpeaba las campanas avisando —en este caso— la proximidad del culto vespertino. Los “capataces”, asimismo, comenzaron a aparecer en otros relatos de la gente, cuando indagábamos sobre la modalidad de vida y organización social de Misión La Loma. Resulta que el pastor Per Pedersen, que asumió el liderazgo entre 1951 y 1985, diseñó un sistema de vigilancia indígena interno para controlar las normas morales de los creyentes (básicamente: no alcohol, “no brujo”, “no farra”, no sexo afuera de la pareja). La organización implicaba la designación de un guardián mayor de la misión, que los paisanos llamaron capataz, y de un grupo de colaboradores que se encargaron de controlar las fronteras simbólicas y materiales de la misma, dispuesta en un pequeña elevación de 84 hectáreas, poniendo ramas en las cercas, controlando el “portón de entrada”, impidiendo “la entrada de borrachos” y —llegado el caso— dando fustazos y palazos a los jóvenes díscolos que se iban a los bailes del pueblo y volvían, ya en el alba, a la misión. No es la intención reducir la explicación de esta práctica a la influencia única de los ingenios, pues capataces había en todos los lugares donde trabajaban los indígenas (fincas, aserraderos, etc.) y era la forma usual de control laboral. Sólo que aquí devino en una forma de control social y religioso específico bajo el imperativo de reforma que los misioneros escandinavos buscaron imponer y cuya “contabilidad moral” —diría Weber— fue prolijamente detallada en los registros de miembros de la misión.¹

“Durísima era esa gente, fuerte te daba, y Vega, tremendo era, muy jodido el viejo”, recordaba Eduardo Yaque, ya en sus 40 años y perteneciente a una de las familias de tobas bolivianos históricas del asentamiento, junto a los Nayot, Charago y Saavedra. El Vega al que aludía no era otro que Lisandro Vega (*Eisejuaz*), wichí del Pilcomayo superior, cercano a Curvita, cuyos padres migraron hacia Embarcación para instalarse en la misión de “Don Berger”. *Eisejuaz* encierra una historia y personalidad sugestiva, habiendo sido capataz y luego cacique de Misión La Loma, cargo heredado de su padre Andrés; fue también primer concejal indígena de Embarcación, casado en el templo central de la misión noruega con una de las hijas de Daniel Torres (el siempre bien evocado líder y evangelista indígena). La relación bipolar con los misioneros noruegos, signada por el acercamiento y alejamiento cíclico, la deferencia y la oposición abierta, junto a la vocación y ejercicio del liderazgo

1. Los libros de miembros fueron confeccionados luego de la creación del Registro Nacional de Cultos no Católicos impuesto por el gobierno de Perón en 1947, hecho que implicó la definición denominacional de esta corriente como Misión Evangélica Asamblea de Dios (MEAD). Allí se anotaron en números sucesivos la pertenencia nacional y étnica de cada integrante de Misión La Loma, junto a la edad, fecha de bautismo, fecha de casamiento y las “observaciones” sobre sus conductas morales. Veamos un ejemplo concreto: “N° 68, Tomasa López, Argentina (toba), bautizada por Berger Johnsen... excluida 13/5/51 por buscar al brujo y tener relaciones con la brujería, recibida en la Iglesia en 1953, excluida en 1961” (Archivo MEAD, Registro de Miembros, Libro 1, 1932-1956).

fueron características propias de Don Lisandro, fallecido en sus noventa años a comienzos del 2014.¹

La mayor parte de las parentelas wichí y toba que viven en la Misión La Loma y sus desprendimientos en barrios periféricos de Embarcación (Cristo Arriba, Cristo Abajo, El Tanque) han realizado progresivas uniones matrimoniales desde 1960 especialmente. Los ancianos recuerdan que no era nada común en la época de la “misión vieja”, donde las rivalidades interétnicas aún pesaban fuerte, pero que en los ingenios muchos se “entreveraron” y con el tiempo dicha práctica se hizo común en la misión. Los misioneros escandinavos veían con estima estas uniones, que luego se formalizaban en el templo central de la misión y el registro civil. A sus ojos, constituía otro hecho que confirmaba la comentada autopercepción misionera, incorporada fielmente por los indígenas evangélicos chaqueños, de haber sido los artífices principales en el cese de las usuales rivalidades interétnicas. No obstante, difícilmente los misioneros hubieran validado el hecho de que los antecedentes de esta experiencia de “entreveramiento”, característica de este contexto, tuvieron sus orígenes en las “dionisiacas” danzas nocturnas de los ingenios, donde los hábiles chorote –según suele afirmarse– difundieron y cambiaron al mismo tiempo sus coreografías orientadas al disfrute corporal y sexual.

Como expresamos, las danzas nocturnas que los indígenas chaqueños realizaban en los ingenios, que también recrearon a la luz del sol para que los curiosos visitantes ilustres pudieran fotografiarlas, ocupa uno de los hechos culturales más representativos de aquella experiencia social. Espacios de diversión, de cortejo sexual, de búsqueda de pareja y de comunicación interétnica entre chorotes, toba, wichí, mocoví, pilagá y nivaclé. Llamada nomí por los toba, conocida como “baile de sapo” por criollos e indígenas de la región, las mismas implicaron composiciones circulares donde hombres con los brazos entrelazados giraban en distintos ritmos y las mujeres se unían o bien seleccionaban a sus candidatos. Las variaciones fueron usuales siendo reapropiadas bajo diversas formas entre los grupos y parcialidades indígenas del territorio.² Si bien en aquellos espacios ubicados bajo la órbita de las misiones anglicanas o escandinavas la influencia de las danzas estuvo limitada por el control y la impugnación moral del misionero y de los evangelistas indígenas, en la experiencia de toba y pilagá del centro y este chaqueño las mismas tuvieron otro derrotero.

De este modo, las danzas circulares de los ingenios fueron refiguradas simbólicamente y valorativamente en los cultos de las iglesias toba, surgidas durante los años '40 bajo la influencia del mensaje salvacionista de misioneros pentecostales norteamericanos y luego

1. Junto a esto, Vega es, literalmente, un personaje de novela. Mientras vivió unas semanas en Embarcación durante 1968, la escritora Sara Gallardo conoció a Eisejuaz, devenido en nombre y protagonista absoluto de una novela narrada desde el punto de vista de Vega, donde mensajeros shamánicos, severos pastores noruegos, alter egos tullidos, sabios evangelistas indígenas y piadosos frailes franciscanos pueblan una historia trágica y fascinante (Gallardo 1971).

2. Citro 2009.

agrupadas en la Iglesia Evangélica Unida.¹ Uno de los primeros movimientos independientes estuvo liderado por Mateo Quintana, toba originario de Las Palmas (Chaco)² que hizo de las danzas circulares uno de los elementos centrales asociados al simbolismo del poder y la obtención del gozo (*ntonaxac*) y la visión (*loxoc*) en los cultos. Según señala Elisabeth Bergallo en su investigación sobre este movimiento sociorreligioso:

En el año 1957 aproximadamente, MQ se dirige a Salta donde participa de la zafra. En esas ocasiones compartían ceremonias con indígenas de otros pueblos. Según testimonios los Chulupi hacían *rondas* aunque no conocían todavía al Evangelio. En los años siguientes hace un recorrido por el Chaco pero regresa en tres o cuatro oportunidades a Formosa. En el segundo viaje introduce la *rueda* o *ronda* y las *señales* en su paso por Ibarreta, Estanislao del Campo, Riacho de Oro, elementos que son adoptados en la *Unida*.³

A partir de estas influencias, las danzas se incorporaron gradualmente a los llamados “movimientos de alabanza” de las iglesias toba, que combinan series continuas de cantos y bailes colectivos. Dentro de estos se destacan las “ruedas”, que constituyen danzas circulares donde hombres y mujeres se agarran de la cintura y corren a velocidades progresivas. Como también ocurría en los bailes de los ingenios, aunque bajo diferentes estilos, sentidos y valoraciones, las performances involucran jerarquías, vestimentas y disposiciones corporales típicas, como los bastones y señales de los capitanes, los delantales con flecos, las vinchas, las Biblias cruzadas en la espalda al modo de mochilas y el paso corto, progresivamente acelerado, de los danzantes. Debe remarcar que desde sus comienzos las danzas han ocupado una posición ambigua por parte de los pastores, dirigentes y creyentes, siendo varios los que las critican o prohíben bajo explicaciones que abrevan en la censura cultural al “tiempo de los antiguos”, como en el carácter mundano y por lo tanto peligroso de las mismas. Varios otros, sin embargo, la consideran un mecanismo para atraer a los jóvenes a la iglesia, similar al caso de los cancionistas y los grupos musicales. Los participantes, por su parte, que incluyen siempre al capitán o canchero que dirige la danza y a los jóvenes de ambos sexos que integran el “movimiento”, la consideran una forma legítima de comunicación con las potencias sagradas.

Palabras finales

La experiencia social de los indígenas chaqueños sufrió una compleja redefinición a partir de la progresiva conquista y colonización del territorio durante el período colonial y, centralmente, el (errático) republicano y la consiguiente formación del Estado nación argentino.

1. Miller 1979; Ceriani Cernadas & Citro 2005.

2. Precisamente en el pueblo-ingenio de los Hardy y Nogués, con características propias que exceden a este trabajo pero que merecen su futura indagación.

3. Bergallo 2004: 67-68 (cursiva original).

En este escenario, donde los indígenas no fueron meros espectadores pasivos sino agentes activos, aunque en una estructura altamente diferencial de poder, dos dinámicas sociales tuvieron una repercusión notable en la vida, memoria y creatividad cultural de los mismos. Estas fueron: el trabajo migrante en los ingenios azucares de Salta y Jujuy y la incorporación de la religiosidad protestante. Aunque estos enclaves industriales antecedieron en décadas a la llegada de las primeras misiones protestantes, es de notar que la época de mayor vitalidad de los mismos fue paralela al asentamiento efectivo de las misiones y su particular influencia en la vida indígena (1911-1950). La apropiación indígena chaqueña del protestantismo, sobre todo la vinculada al pentecostalismo, conformó un espacio integral de recreación cultural, donde liderazgos, valores cosmológicos, formas de curación, prácticas rituales y modos de relacionamiento fueron socialmente reconfigurados. “Ingenio” y “Evangelio” conforman así dos palabras clave de esta historia, siendo la segunda aquella que adquiere desde el punto de vista indígena un sentido ordenador e identitario de crucial envergadura.

En este trabajo hemos analizado tres tipos de relaciones sociales que merecen profundizarse en sucesivas indagaciones: 1) entre los misioneros protestantes y los ingenios azucareros del Norte argentino; 2) entre las misiones indígenas y los ingenios, en sus formas de sociabilidad, moralidad, organización y control social; 3) entre las expresiones festivas indígenas de los ingenios y las prácticas rituales de las iglesias autónomas toba, como es el caso de las danzas. Parafraseando a Marshall Sahlins, es importante remarcar la necesidad de no reducir las experiencias sociales vinculadas al “tiempo del ingenio” y al “evangelio” al “gran juego” del capitalismo y la modernidad en sus manifestaciones económicas o religiosas. Por el contrario, en la medida en que los estudios incorporen las complejidades, matices y formas indígenas de apropiación y adaptación creativa a estas experiencias, el cuadro de situación, que incluirá la experiencia del contacto interétnico en sus múltiples dimensiones (y no solo entre “blancos e indígenas”), tomará nuevos rumbos. Un conjunto de excelentes etnografías y análisis históricos sobre los pueblos indígenas chaqueños de Argentina, Bolivia y Paraguay realizadas en la última década (con los antecedentes de rigor, desde ya) avanzan en este camino y nos permitirán recorrer la senda con mayor claridad.



Figura 1. Congregación de mujeres. Templo central de la Misión Escandinava, Embarcación, circa 1940.



Figura 2. El misionero noruego Berger Johnsen en la primera sala de estudios. Misión evangélica, Embarcación, circa 1940.



Figura 3. El Gobernador interventor de Salta Ferdinando Pedrini en Misión La Loma con el cacique Lisandro Vega, Eisejuaz. Embarcación, 1975.



8/5-1934

Vista la denuncia de fojas 1 y atento a la solicitud por el Señor Delegado del Ministerio de Trabajo y Previsión Social, al suscribir se concilió en la Misión Evangelica "Asamblea de Dios" de la Ciudad de Tucumán (Provincia de Tucumán), con fecha cinco de Mayo del año mil novecientos treinta y cuatro, y en presencia de los Señores: Pastor Evangelico, Don Per Adriaen Pedersen y jefe del Escuadrón Inspeccion de la Gendarmeria Nacional, solicito la conciliación de los aborígenas llamados: Aito Negro, Pedro Canedo, José Canedo, Ramon Pereder, José Canedo, Hugo Torres, Benigno Pereder, Angel Cayuri, Pascual Areola, Venancio Jara, Levaque, Emilio Segundo y Nicoloas Canedo, a quienes efectuó las siguientes preguntas:

- Si todos ellos trabajaron en el Ingenio San Martín del Tabaco (Gran) el año pasado, contestando los indigenas Aito Negro y José Canedo que no y los aborígenas Pedro Canedo, Ramon Pereder, José Canedo, Hugo Torres, Benigno Pereder, Angel Cayuri, Pascual Areola, Venancio Jara, Levaque, Emilio Segundo y Nicoloas Canedo que sí.
- Pre unido a los aborígenas que no concurren a trabajar que reclamos tenían que hacer, contestando que tal lo habían hecho por haberlo pedido las autoridades del Sindicato de la Union Obrera de la Construcción.
- Preguntado a los indigenas que concurrían al trabajo en dicho establecimiento si tenían que efectuar alguna cuota por arrendamiento, contestaron que no, y que estaban conformes.
- Preguntado si desearían concurrir nuevamente a trabajar al Ingenio San Martín del Tabaco en la presente temporada, contestando que sí.
- Preguntado si habían efectuado algun pago por cuota de socios a la Union Obrera de la Construcción, contestaron que había pagado el indigena Levaque la suma de diez y cinco pesos por arrendamiento de socios.
- Del mismo se le preguntó al Pastor Evangelico Don Per Adriaen Pedersen si él tenía conocimiento de queja, al respecto del arrendamiento, informando que no había visto queja alguna y que contestando a la denunciada a fojas 1, le comunicó que habían sido de arrendamiento y cuotas de conciliación.

Con lo que se dio por terminada el caso, firmando las respectivas actuaciones respectivas.



En A. Pedersen



M. Canedo

Figura 4. Carta de respuesta del Pastor Per Pedersen a las autoridades nacionales en carácter de mediación por conflicto laboral en el Ingenio El Tabaco.

La representación wichí del trabajo y el ingenio azucarero

MARÍA CRISTINA DASSO
ZELDA ALICE FRANCESCHI

El tema de sociedades indígenas y enclaves industriales nos invita a reflexionar en torno a una serie de cuestiones que se encadenan cuando se investiga acerca de los ingenios azucareros en su directa e indirecta repercusión en la vida wichí. Se ha escrito abundantemente sobre el tema pero, en no pocas oportunidades, cuando se confronta lo que se sostiene para el Chaco de modo general con los asuntos de la historia local y los recuerdos particulares de los wichí que conocemos desde hace unas décadas, surge la impresión de una “realidad” construida que requiere verificación. Esta “construcción de la realidad” presente en los estudios históricos, literarios y etnográficos afecta a variados aspectos y nos desafía a estudiar los indicios, hechos que la fundan o contradicen o intentar ofrecer una interpretación distinta de los hechos.

En las comunidades wichí de Misión Nueva Pompeya (Gral. Güemes, Chaco), en el año 2011 afloraron recuerdos de la estancia en la zafra. Aquellos referidos a la infancia y juventud y recuerdos de los padres y abuelos que eran narrados con placer. Mencionaban el viaje, la llegada y el trabajo a realizar que debían cumplir ellos y los restantes miembros de su grupo familiar. Y también, la maravilla de pilas de herramientas y montones de ropa, género, adornos y otros enseres que se disponían para que pudieran tomar libremente.

Dada la ambigüedad que nos genera la contraposición entre ciertos trabajos sobre el tema y los recuerdos de las experiencias de nuestros interlocutores, proponemos aquí un análisis comprensivo de los múltiples aspectos que componen las condiciones paradójales de atracción y rechazo frente a un trabajo migrante puntual, resumido en la reminiscencia

NOTA: La primera mitad del trabajo fue escrita por María Cristina Dasso, y la segunda por Zelda Alice Franceschi.

subjetiva,¹ tomando en consideración una colección de datos e interpretaciones provenientes de otros registros, a partir de los cuales acaso se pueda estructurar cierta visión más objetiva y general sobre el fenómeno. Apelaremos, pues, también a los estudios sobre la industria azucarera encarnada en ingenios que colectivamente solicitaban la mano de obra aborigen a principios del siglo XX; y esto con dos fines: por un lado, el de explicitar el tema, y, por el otro, para debatir acerca de la viabilidad y validez de cierto constructivismo social que se puede reconocer “naturalizado” y aun reificado, paradójicamente, en el tratamiento de la problemática aborigen del ingenio.

Es preciso entonces señalar brevemente cuáles son nuestros puntos de partida, que pueden parecer críticos, para luego enfocarnos detalladamente en el tema:

1) Los aborígenes cuyos asentamientos trataremos residen en la zona con anterioridad a la llegada de los franciscanos a Misión Nueva Pompeya. Por ende, debemos especificar que no “fueron relocalizados”, aunque sí el centro misional generó su aproximación espacial y posteriormente, como centro urbano, favoreció el agregado de otras familias wichí. Concurrentemente, las tierras “desiertas” o inútiles que se mencionan² como sectores donde las misiones se ubicaron, o como los perciben los aborígenes frente a la riqueza del ingenio³ no coinciden con el patrón de asentamiento wichí, donde no se halla esta (dis)valoración. A esta zona no llegaban capataces para colectar gente para la zafra, ni los fortines o caballerías tenían capacidad para conducirlos a ellos hasta los obrajes. Más bien, los recuerdos y los documentos subrayan que los wichí se “aparecían” en las riberas del río Teuco o sus proximidades para pedir bienes (vestimenta y alimento) a los militares, mientras se desplazaban de paso hacia la labor del ingenio.⁴ Esto se halla refrendado por los interlocutores locales que aún recuerdan sus caminos familiares hacia el norte.

2) No hay ninguna razón, a la vez, que nos permita suponer que los misioneros franciscanos en Misión Nueva Pompeya pugnarán por reclutar mano de obra para los ingenios, como se ha dicho en un nivel de mayor generalidad.⁵ Más bien este fenómeno estacional prolongado supuso un fuerte obstáculo para los objetivos de la misión (sedentarización, tareas de chacra, instrucción), según deploraban los misioneros locales.⁶

3) En ese tiempo y lugar, contrariando afirmaciones de otros autores relativas a la invisibilización de la identidad en la fotografía, o a su estigmatización por idéntico medio⁷ el documento de identidad aborigen (al cual aludían aún en 1980 como “pasaporte”) era

1. Campi 2009.

2. Giordano 2003b; Iñigo Carrera 1998: 7.

3. Gordillo 2002a.

4. Señala al respecto Spota: “La concreción del proyecto de ‘pacificación del Chaco’ recayó sobre los asentamientos militares de frontera [...]. Sin embargo [...] mostramos que la ineficiencia de los fortines podría atribuirse a las falencias que presenta su funcionamiento como organización [...] atentaban directamente contra los objetivos, y contra la existencia misma, de las organizaciones fortineras” (2009: 110-111).

5. Giordano 2003b; 2011; Teruel 1999.

6. Gobelli 1914.

7. Giordano 2011.

directamente la “papeleta de conchabo”. De allí su importancia y la importancia de acudir a la zafra. Pero de ahí también surge la inaplicabilidad de muchos argumentos en torno a la “fotografía del documento”.¹

4) Los “colonos blancos” (migrantes) de la zona en estudio distaban por lo menos 80 km. de la Misión. Muchos de los actores que los trabajos mencionan como “blancos” eran en realidad chaqueños o criollos, una tipificación mestiza que en ese tiempo era distinta – desde el punto de vista aborígen – de aquella a la que alude la distinción “blancos e indios” que con frecuencia se menciona en los estudios. De hecho, generalizadamente en el siglo XIX fueron “indios y cristianos” –seguramente con la progresiva intención de sumar a los pacificados y dejar como “indios” a los grupos no reducidos.² Nos parece plausible que, en este contexto, se interpreten las fotografías misionales que –desde la época de la misión que tratamos– en efecto buscaban exponer que se había hecho, de los “indios”, “cristianos”.

5) La extensión habitualmente atribuida a la política como continuación de la llamada “pacificación” militar del Chaco nos resulta excesivamente prolongada, temporal y espacialmente. Administrativamente, ya se han realizado estudios sobre el divorcio interno de los sectores supuestamente ordenados a la consecución de un fin como el citado.³ En suma, el panorama histórico social del país que se estaba constituyendo se construye, creemos, con retazos de condiciones que corrían paralelas, eran heterogéneas y aun contradictorias. Al respecto, hallamos pertinente destacar que, como señala Boghossian⁴ resumiendo numerosos aportes previos, una cosa es afirmar que aceptamos ciertas descripciones de las cosas en términos de nuestros intereses prácticos, y otra muy distinta es afirmar que no hay lo que las cosas son en y por sí mismas. El presente trabajo es, pues, también un intento de considerar este último aspecto, tratando de enfocarnos no en los hechos que *contingentemente*⁵ se estructuran en torno del ingenio y la mano de obra aborígen, sino en un análisis pequeño y localizado acerca de los fenómenos que inevitablemente dieron en ese hecho agroindustrial con sus características peculiares según la sociedad que se tratase.

Acudir al ingenio

Para remontarnos al tiempo y región a la cual nos referimos, será preciso reconstruir la situación aborígen existente hacia el último tercio del siglo XIX, donde residen algunos elementos de importancia para la caracterización de las experiencias que son referidas por los indígenas en el presente.

1. Giordano 2011.

2. Ver, por ejemplo, el uso en Mansilla 2007 [1870].

3. Spota 2009.

4. Boghossian 2009 [2006]: 32.

5. El constructivismo social apela a la dependencia social del conocimiento, que sería absoluta en tanto sostiene que todo conocimiento es socialmente construido. Apunta a la contingencia de un hecho social construido; es decir, que de ser otros sus intereses, podría no haber tenido lugar ese hecho (Boghossian 2009: 37).

Para nuestra área de estudio existen numerosos testimonios franciscanos, en primer lugar, que pueden hallarse representados en el texto que sigue, que habla de los aborígenes locales:

Por otra parte, son útiles a los cristianos. Sin comprender los que quedan en las estancias de los pobladores del Chaco, salen cada año más de 6.000 indios a trabajar a los establecimientos de Salta y Jujuy, caminando a pie 50, 100 y aún 150 leguas; y después de haber trabajado cinco o seis meses vuelven a sus respectivas tierras tan pobres como habían salido. Y este importante servicio que prestan al país los hace acreedores a algunas consideraciones tanto más que, con el mal trato que ellos se dan, y el que reciben, se van disminuyendo de día en día; y si no se pone algún remedio no pasará mucho tiempo sin que acabe de extinguirse su raza.

¡Tanto mejor! dicen algunos, serán reemplazados con ventaja por la inmigración europea, se establecerán en el Chaco Colonias de inmigrantes. Los que hablan así, Exmo. Señor, no saben lo que dicen. Los indios no pueden ser reemplazados, y mucho menos con ventaja. En los establecimientos de caña de azúcar, porque aún supuesta la colonización del Chaco, los nuevos pobladores trabajarían para sí y en sus tierras, y no habrían de hacer los viajes que hacen los pobres indios para ir a trabajar en esos establecimientos por un salario el más ínfimo y casi todo en género o tejidos para vestirse.¹

El religioso, en efecto, describe que los nativos cuentan con la disposición de transitar largas distancias con el fin de acceder a la zafra. Los eventuales pobladores futuros, descritos como colonos, trabajarían en su propia esfera individual. Este pasaje destaca una valoración social diversa del hábito de trabajo como disposición colectiva (los aborígenes) y el trabajo individual.²

Otra buena fuente de información sobre la organización política wichí en este contexto de la historia local es *El Gran Chaco* de Luis Jorge Fontana,³ quien consigna el estado de asfixia política en que se hallaba el grupo wichí unificado bajo la dirección del cacique Mulato:

Recordemos, pues, que estrechados los matacos por dos naciones también enemigas entre sí, han optado, desde hace algunos años, por someterse a las poblaciones militares de aquellas comarcas, y aquél indio Mulato es cabeza de una de esas tribus reducidas por fuerza de una fatalidad que los ahoga con la presión de un anillo férreo. Alguna de estas parcialidades, especialmente la que nos ocupa, es una fracción de una tribu dispersa del viejo cacique Granadero, que habitó en los campos próximos al Fuerte Gorriti. Este indio,

1. Joaquín Remedi 1870 cit. en Teruel 1995: 78-79.

2. Este análisis del trabajo nos resulta más adecuado que la tajante identificación de “ocio” con “trabajo aborigen”.

3. Militar expedicionario que nació en 1846 en Buenos Aires, fue designado secretario del Gobernador del Chaco, Tte. Cnel. Napoleón Uriburu en 1875. Fundó la ciudad de Formosa en 1879. Al año siguiente preparó una expedición que abrió un camino desde Resistencia (Chaco) hasta Salta. Más de tres meses le permitieron recorrer en total 520 km. cuyo testimonio escrito se refleja en *El Gran Chaco* (1977 [1881]).

de origen chunupi, llegó a ser, por su atrevimiento y su valor, un jefe temido al frente de numerosos matacos que le prestaron obediencia por espacio de muchos años.¹

También hace referencia a Napoleón Urriburu,² quien en 1878 señalaba en su informe de la “travesía diagonal” por el Chaco, el ritmo de trabajo que involucraba a los indígenas en actividades locales y migrantes:

Estos indios viven en la costa del río Bermejo, en ambas márgenes, en los terrenos poblados con establecimientos de campo y en el interior de la línea de fronteras; están sometidos y se emplean algunos como peones de campo en las estancias y otros en sembrados; el resto se ocupa, durante siete meses del año, en los establecimientos de agricultura, en las provincias de Salta y Jujuy, y algunos de ellos en el servicio de la frontera como auxiliares [...]. No ha sido la fuerza armada, ni la diligencia de los misioneros los elementos que, poniéndose en juego, hayan reducido este número de indios, sino su propio interés, creado por la necesidad que de estos brazos tenían los agricultores de las provincias de Salta y Jujuy.³

Urriburu encontraba en esta incorporación al trabajo del azúcar la causa de que los wichí vieran sus territorios progresivamente invadidos por pobladores criollos, afectando a los aborígenes:

... catequizándolos progresivamente y creándoles necesidades, predispusieron el ánimo de los indios a soportar fríamente tal vez, y sin resistencia, el que avanzaran las poblaciones cristianas por las costas del río Bermejo, tomándoles sus propios terrenos. Esta expoliación, que la mayor parte de ellos toleró, hizo que algunos irreconciliables con el conquistador se alejasen sosteniendo perfectamente la lucha [...]. Desde las Embarcaciones a Misiones en la banda oriental del mismo río Bermejo, y hoy no existen mil de esas familias. Su disminución comenzó desde el año a que me refiero.⁴

El referido informe da cuenta también de las soluciones pensadas para el indígena, cuyo apego a la propia tierra de caza y recolección resultaba asaz conveniente para diversos intereses en danza. Deja ver asimismo la incapacidad de las fuerzas militares para retenerlos en nuevos solares donde se librarían de la expoliación criolla tal como lo intentara el gobierno local. Destacamos aquí también la constatación de negocios fundados en la nueva necesidad aborígena, así como un sistema de exasperación que los conduciría a alejarse

1. Fontana 1977 [1881]: 103. El texto destaca la situación sometida de los wichí asociados bajo un cacique general dada su insegura posición entre dos etnias enemigas entre sí –y de ellos mismos. Considerando los tiempos en que fueron comandados por el chulupí Granadero, el desplazamiento hacia el sudeste que describe el autor da buena cuenta de la movilización aborígena para ponerse a salvo.

2. Segundo gobernador del territorio nacional destinado a pacificar a “matacos y tobas” ubicados sobre el Bermejo y estudiar el trazado del camino de Salta a Corrientes, por el Chaco. En el ejercicio de sus funciones construyó nuevos fortines, retiró otros y rectificó la línea fronteriza.

3. Fontana 1977 [1881]: 105.

4. Fontana 1977 [1881]: 105.

progresivamente de las tierras a las que se hallaban apegados.¹ En consecuencia, por la persistencia de problemas entre ambos, el informe proponía, por último, la modalidad que su autor juzgaba más adecuada para el trato con los grupos indígenas, apuntando a las responsabilidades de los gobiernos provinciales:

Hasta estos días, los gobernantes de la provincia de Salta y hasta las autoridades subalternas, han creído con el derecho de establecer relaciones con los indios, hacer tratados, concederles terreno, etc., etc., y aun en la misma época presente, el gobierno de Salta cree que los indios del Chaco, aun los que viven en el interior y en la misma línea de frontera, así como los que se encuentran fuera de ella, están bajo su jurisdicción [...]. Mi opinión sería que los gobiernos de Salta y Jujuy se concretaran a vigilar en sus respectivas provincias de que los individuos que ocupan indios no los traten mal, que hagan extensivas hasta ellos las garantías que la Constitución acuerda a todo ciudadano y que la justicia esté al alcance de la ignorancia de estos infelices para que no se consideren agraviados por no haberla encontrado.²

Es preciso destacar dos cuestiones: el arrinconamiento de los wichí comandados por el cacique Mulato entre fuerzas hostiles, y el estado de sumisión laboral en el que se encontraban bajo los pobladores, ya que seguían empleados de modo semejante al de la antigua encomienda. Este es el contexto condicionante de la libertad en cuyo seno las poblaciones indígenas escogían el ingenio como trabajo anualmente accesible. Este aspecto es destacado especialmente porque hace falta destacar que existían alternativas laborales al ingenio y, como se describe, aun cuando significaran una liberación de las condiciones opresivas de trabajo local, no fueron exitosas entre los aborígenes.

El trabajo en los ingenios, por tanto, representaba una elección. Pero, ¿qué tipo de elección fue? ¿Y por qué era escogido el ingenio? No es casual que en este contexto se deba retomar la importancia del liderazgo wichí, ya que hasta el presente los interlocutores wichí han señalado el estrecho vínculo que se percibe entre el jefe y la realización del trabajo: “el cacique tenía autoridad para hacer trabajar (*lechemyaj*)” abarcando, efectivamente, “defender, poder, trabajar, informar, decidir”.³ Se nos diría después que “el trabajo de los caciques era guiar, es como la guía del pueblo. Los hace trabajar”. Precisamente el fracaso del guía se traduce en la ruina y el fin del trabajo.⁴ Este aspecto central nos permite comprender que, en una situación de crisis del liderazgo, apreciable ya en tiempos de Mulato y que no haría sino agravarse, es especialmente el trabajo (lit. también “lo comprometido”) la tabla de salvación para direccionar la vida colectiva; de igual modo, si se descarrilara, la vida de la gente

1. Fontana 1977 [1881]: 105-106.

2. Fontana 1977 [1881]: 109.

3. Franceschi 2012a.

4. Así, señalan que el último padre franciscano de Misión Nueva Pompeya, Ángel (luego del padre Jorge) no se ocupó de este asunto y “se fracasó el trabajo” que hasta entonces se hallaba pautado en la misión y les daba tranquilidad (Franceschi & Dasso 2010).

se volvería más y más insegura. En ese contexto, elegir la larga migración y el ingenio al que su jefe se había comprometido,¹ aun siendo una empresa sacrificada, se seleccionaba en pos de la obtención de bienes más valorizados que los que se podían hallar al alcance de la mano. Especialmente cuando había nuevos límites a la posibilidad de la caza, pesca y recolección.²

El contexto histórico del trabajo en el ámbito rural

En estas áreas septentrionales del territorio argentino, aun luego de la independencia nacional, las regulaciones laborales existentes habían continuado en gran medida el ordenamiento jurídico hispano virreinal que durante tres siglos se había aplicado en este sector del continente.³ No debe extrañar este aspecto, ya que se trata de regiones como la chaqueña donde desde 1884 y:

... hasta su provincialización, el Estado Nacional mantuvo al Chaco bajo un régimen “tutelado”, por lo cual las políticas públicas y los funcionarios designados dependieron enteramente de los poderes centrales. Al igual que los demás Territorios Nacionales argentinos, el Chaco fue poblado con contingentes inmigratorios regionales o europeos que arribaron en distintas etapas, de acuerdo con el impulso de las políticas colonizadoras, o las demandas de los ciclos económicos vigentes. En todos los casos, estos grupos debieron coexistir, al menos espacialmente, con las comunidades aborígenes preexistentes.⁴

Por tal motivo, debemos resaltar cómo:

Durante los casi tres siglos de dominación hispánica se desarrolló, por obra de la legislación y la costumbre, un ordenamiento jurídico destinado a regular el trabajo de algunos sectores sociales, especialmente el indígena. Dicho ordenamiento, lejos de permanecer estacionario, fue cambiando a medida que lo hizo el marco social e ideológico que le servía de referencia [...]. Los regímenes laborales más significativos, en relación de dependencia con empleadores privados, eran en el Río de la Plata, a principios del siglo XIX, el de los indígenas de vida comunitaria, el de los esclavos, el sujeto a papeleta de conchabo y el artesanal. Téngase presente que la población “argentina” estaba entonces formada por, aproximadamente, 70.200 blancos, 68.500 negros y mulatos, 41.500 indígenas y 6.100 mestizos.⁵

1. Reiteramos aquí parte de la nota 12 de Dasso 2008: 204. “Al respecto, es elocuente para establecer una ‘obligatoriedad moral de la autoridad interna’ el comentario de Níklison al señalar ‘El tabaco, en efecto, aceptado por los caciques y los hombres de la tribu, equivale a un formal compromiso de parte de éstos para concurrir al ingenio que demanda su concurso’ (Níklison 1917: 63-64)”.

2. No se debe olvidar que los magros fortines obturaban, sin embargo, el recurso ribereño y podían advertir a los grupos en oportunidad de caza comunitaria, cuando incendiaban campos.

3. Levaggi 2006.

4. Mari 2012: 4.

5. Levaggi 2006: 3.

Las disposiciones abarcaban, entre otras, algunas modalidades que nos interesan especialmente: la reducción que tocaba a su fin, y el conchabo que comenzaba como medida de control social:

Un alto porcentaje de la población, desde mediados del siglo XVIII, estaba compuesta por mestizos y subgrupos étnicos, todos los cuales escapaban a los lazos de dependencia personal propios de los esclavos e indígenas de encomienda. Su contratación como mano de obra para las faenas rurales, a cambio de un salario, se hizo de forma permanente o temporaria. La sobredemanda de trabajo que había, y la condición libre de esos hombres, alentaron su dedicación a la vagancia y el malentretamiento, y, como contrapartida, el dictado de normas represivas de esos vicios, entre ellas la imposición de la papeleta de conchabo, cuya vigencia se extendería por más de un siglo.¹

Quien no podía probar la condición de jornalero o asalariado, era considerado “vago” y “malentretado”, y pasible de ser juzgado y condenado a una pena de servicio, como por ejemplo ir a los fortines de frontera. Es fácil advertir, pues, quiénes constituían la suboficialidad y soldadesca de los fortines vecinos a las comunidades que tratamos.²

El conchabo se probaba con la “papeleta”, a la sazón convertida en el documento o certificado de trabajo. Este certificado debía ser expedido por el patrón, constando las condiciones del contrato: trabajo, salario, etc. No tardó en convertirse en un documento engañoso y “pese al celo puesto por las autoridades, la mano de obra ociosa abundó”.³

Aun cuando N. Uriburu la refiriera como obstáculo a otras formas de organización de los aborígenes casi cincuenta años más tarde, bueno es recordar que la “Abolición del servicio personal indígena” había sido decretada por la Asamblea General Constituyente de 1813:

... derogada la mita, las encomiendas, el yanaconazgo y el servicio personal de los indios bajo todo respecto y sin exceptuar aun el que prestan a las iglesias y sus párrocos o ministros, siendo la voluntad de esta soberana corporación el que del mismo modo se les haya y tenga a los mencionados indios de todas las Provincias.

En tanto, el “trabajo bajo papeleta de conchabo” constituyó un sistema que se siguió aplicando durante el siglo XIX, y su normativa apuntaba a proteger los intereses de los empresarios y terratenientes, sujetando a sus peones por el tiempo del contrato, bajo la amenaza de castigos, y aplicar la mano de obra ociosa al servicio preferente de las armas.⁴

1. Levaggi 2006: 5. Efectivamente, a lo largo del tiempo, la mención de la ‘papeleta de conchabo’ sería un tema común entre los sectores de trabajadores golondrina que tratamos. Funcionaba como un certificado de buena conducta exigible a los varones libres sin profesión, carentes de oficio y capital.

2. Ver también Spota 2009.

3. Levaggi (2006: 7-8) y Campi (1991a) desarrollan la tesis de que la papeleta de conchabo, a la vez que buscaba asegurar mano de obra barata a los ingenios, halló dos obstáculos decisivos en su cumplimiento: la competencia de los patrones para adquirir trabajadores que se fugaban de otros ingenios y la incapacidad del Estado para velar por el cumplimiento de esos contratos, motivo por el cual en 1896 se derogara la última ley de conchabos. En referencia a otros aspectos relacionados del problema ver también Campi 1991b.

4. Levaggi 2006: 16.

Este sistema fue aplicado a toda la población rural del país, de hecho en la provincia de Buenos Aires se diseñó el estatuto que regiría progresivamente en todas partes.¹ A comienzos del siglo XX, el poder ejecutivo se abocaría a la preparación de una ley laboral y, al efecto de su integral consideración, le encomendó a Juan Biolet Massé³ en enero de 1904, la elaboración de un informe sobre las condiciones del trabajo de la población obrera en toda la República. En tres meses pudo cumplir con la comisión y el fruto de esa labor es la célebre obra *Informe sobre el estado de las clases obreras en el interior de la República*, donde se consignaban las reformas propuestas a la luz de los hechos, para incorporar a la ley futura. Sin demora se elabora el primer proyecto legislativo que permanecería, sin embargo, sin ser aprobado por el Congreso:

En el mensaje de 1904 al Congreso, el presidente Julio A. Roca anunció el envío inmediato del proyecto, que se proponía regular el trabajo obrero y sus relaciones con el capital, inspirado en “necesidades evidentes y en las fórmulas adoptadas por las naciones que mejor han legislado sobre el asunto. Su espíritu más general es mejorar las condiciones de la clase obrera y de la industrial, ofreciéndoles medios de conciliación permanente sobre bases de equidad y justicia [...]”. El proyecto constó de 465 artículos agrupados en catorce títulos [...]. Nunca el Congreso se abocó a su consideración. Muy bien inspirado, fue demasiado ambicioso para la época y, a la vez, polémico. Lo rechazaron la Federación Obrera Argentina, la Unión General de Trabajadores y la Unión Industrial. Gozó, en cambio, de la adhesión con reservas del socialismo. Prosperaron, en los años siguientes, algunos de sus capítulos, sancionados como leyes independientes. La primera fue la de descanso dominical. Ante la incompreensión que encontró en muchos industriales, dedujo la necesidad de imponer [...] por la ley lo que la falta de ciencia les impedía hacer espontáneamente. La práctica legal debía convencerlos de las ventajas económicas que les resultaban de proceder racionalmente con el obrero. Para entonces, ya se había presentado el proyecto de Ley Nacional [...]. El libro se convirtió en un clásico de la literatura laboral.²

En 1907 el diputado por la provincia de Córdoba Julio A. Roca propuso la creación de un “Departamento Nacional del Trabajo” capaz de ilustrar teórica y prácticamente a los legisladores para formar su opinión. Pese a la oposición de los senadores, el proyecto fue aprobado. El presidente José Figueroa Alcorta, por decreto del 14 de marzo de ese año, fundó este Departamento ideado para:

1. “La ley bonaerense del 17 de julio de 1823 reglamentó el trabajo de los peones de campo. Exigió la suscripción de una contrata formal, autorizada por el comisario de policía del lugar. Debía expresar el tiempo y las características del servicio. Negó acción judicial a las partes por estipulaciones celebradas fuera de la contrata, y, a los patronos que hubieran anticipado el pago de salarios, por incumplimiento de los peones. Prohibió, además, emplear peones que no acreditaran haber cumplido un contrato anterior, o haberlo rescindido de común acuerdo [...]. La ley bonaerense hizo escuela” (Levaggi 2006: 17).

2. Juan Biolet Massé, nacido español en 1846, llega en 1873 a la Argentina, y muere en abril de 1907. En 1904, publica el “Informe sobre el Estado de las Clases Obreras en el Interior de la República”. Sus proyectos empresarios se resumen en el “Informe sobre la creación de Colonias Nacionales Algodoneras” en las provincias de centro y norte de la República.

... recoger, coordinar y publicar todos los datos relativos al trabajo de la República, especialmente en lo que concierne a las relaciones del trabajo y del capital y a las reformas legislativas y administrativas capaces de mejorar la situación material, social, intelectual y moral de los trabajadores...¹

Será el Departamento Nacional del Trabajo la sede de donde habrían de surgir, pues, los valiosos informes producidos por José Elías Níklison,² de especial interés para nuestro estudio.

Los establecimientos azucareros

Dentro de la complejidad del ingenio azucarero, nos detendremos en los llamados “obreros del surco”, que desarrollaban “una tarea no cualificada. Trabajan desde niños, lo que les proporciona una gran experiencia en su actividad [...] solamente trabajan en el período de zafra, y algunos de ellos son migrantes estacionales”.³

Entre los numerosos grupos socioculturales migrantes, Biale Massé, en su temprano *Informe*, subraya:

Me fijo en primer término en el indio, porque es el elemento más eficiente del progreso e importante en el Chaco: sin él no hay ingenio azucarero, ni algodonal ni maní, ni nada importante. Es él el cosechero irremplazable del algodón; nadie le supera en el hacha, ni en la cosecha del maní. Si los propietarios del Chaco miraran este asunto con el más crudo de los egoísmos, pero ilustrado, serían humanitarios por egoísmo, y cuidarían a los indios siquiera como a animales insustituibles para labrar sus fortunas; pero es seguro que no lo harán si la ley no lo impone y con mano fuerte.⁴

Las derivaciones de la mencionada papeleta de conchabo,⁵ bajo la forma de contratos escritos, son abordadas por Biale Massé:

... son tan raros los casos en que se le cumplen los contratos y promesas, que [el indígena] sólo tiene fe en el contrato escrito, y lo pide como una garantía. Vea V.E. cómo se satisface esta exigencia legal [...]. El pobre cacique me mostró este contrato, sacándolo de un tubo

1. Levaggi 2006: 55-56.

2. Nacido en Santa Fe en el año 1875. Fue funcionario nacional, inspector del Departamento Nacional del Trabajo (1914-1920). Conocedor de los informes sobre la etnia ya producidos en su tiempo (Lafone Quevedo, los padres misioneros, el ingeniero Pelleschi), la lectura de sus escritos contribuyó a comprender los testimonios de los propios aborígenes en una profundidad marcada.

3. Siviero 2001: 12.

4. Biale Massé 1904: 30-31.

5. Campi & Bravo (1999: 85) dejan ver cómo la caída en desuso o la derogación de las normativas que asociaban trabajo y ley penal dieron apertura a la posibilidad de violación de los contratos especialmente en relación con los miembros de parcialidades indígenas chaqueñas.

de caña, delante de uno de los dueños. Puede V.E. imaginarse el efecto que me hizo; y el esfuerzo que necesité hacer para mantener la cara impassible, como lo exigía mi posición oficial en aquel momento. El hecho no necesita comentarios.¹

El conchabo que prescinde de toda especificación requerida fue la base para que el ingenio tratara con la mayor desaprensividad las condiciones comprometidas con los indígenas y trabajadores estacionales en general. Por otra parte, queda clara la cadena generalizada de fraude contractual que, por su medio, se instalaba:

Y esto se hace con los cristianos, ¿qué es lo que sucede con los indios? Estos se van en la época de la algarroba al monte. Es su paraíso, allí hacen bebidas de algarroba, cazan y pescan; y celebran sus mojigangas religiosas a la luna. Cuando vuelven traen cargamentos de pieles y plumas. Los ingenios se las compran. Sé de unos que, en dos veces, han mandado entregar a la proveeduría; no había tiempo de contar y pesar; al día siguiente se les dio un vale ¿por cuánto? ¿Cuánto era el peso y el número? Dos indios dicen que los robaron ignominiosamente, y si eso es cierto, es claro que la conducta del ingenio autoriza la afirmación. Después viene el trabajo del corte. El peso de la balanza es como en el obraje; la tonelada resulta siempre de menos de 700 kilos; esta queja es tan general que no hay ingenio que se libre de ella; y en Tucumán sucedía antes lo mismo. El gobierno de esta provincia cortó el abuso, poniendo interventores en las balanzas; pero no sucede así en el Chaco. Ahora, como el colono paga al indio por lo que le pagan a él, resulta que el ingenio roba al colono y éste al indio, y el descontento es general.²

En su Informe, Biale Massé deja ver las opiniones de los aborígenes en torno de las problemáticas que los aquejaban en este terreno, y es clara y significativa la respuesta obtenida,³ relativa a la necesidad de tierras en las cuales establecerse:

Todos unánimemente me han manifestado lo mismo: que les den tierras en que fijarse, en lo suyo, que sea su propiedad reconocida, en la que no los molesten; esa es la base; después que les pongan escuelas y personas prácticas que les enseñen a laborar la tierra. No quieren nada más; ellos vendrían al trabajo en la época oportuna y vivirían bien sin hacer daño a nadie.⁴

Este aspecto tiene importancia por cuanto se ha señalado que ciertas apreciaciones indígenas sobre la “riqueza” del ingenio emergen fruto del contraste con la “pobreza” de la tierra propia. Ya Biale Massé introduce un argumento de importancia fundamental acerca del trabajo según las estaciones en los ingenios: para los indígenas, representaba una buena

1. Biale Massé 1904: 34. Obsérvese la importante responsabilidad que aparece ahora en manos del cacique en relación con el trabajo y valórense las ruinosas consecuencias del incumplimiento para su condición.

2. Biale Massé 1904: 45.

3. Dasso 2003.

4. Biale Massé 1904: 46.

oportunidad para colmar el “vacío” alimentario, la carencia objetiva y la escasez alimentaria del invierno. Por este motivo, nos parece que quizás las observaciones de Gastón Gordillo no consideran adecuadamente el panorama ecológico de cazadores y recolectores semi-nómadas, habituados a la oscilación estacional, a la gestión del complejo equilibrio de su dieta en los períodos de abundancia y carencia alimentaria. En efecto, según el citado autor,

... la memoria de las plantaciones de azúcar sigue informando sentidos actuales de pobreza y abundancia. Aun los jóvenes que nunca han estado en kahogonaGa suelen referirse a las experiencias pasadas de sus padres y abuelos en los campos de caña. Entre los hombres y mujeres de más de cincuenta años, la abundancia del ingenio acecha su memoria como una presencia ausente, el poder deslumbrante de aquello que ahora se halla mas allá de su alcance.¹

En estas afirmaciones de Gordillo hay aspectos ligados estrechamente a la percepción del trabajo, pero también a los nuevos bienes que, mediante los misioneros y el trabajo en los ingenios, los indígenas conocieron y pudieron utilizar, tocar y hacer suyos. Se pone de relieve cómo empezaron a sedimentarse una serie de percepciones respecto de la idea de riqueza y de pobreza, de abundancia y de opulencia, con relación a los tradicionales modelos económicos y sociales.

En realidad no contamos con suficientes indicios que nos lleven a suponer que la percepción de los indígenas sobre su propia tierra fuese de pobreza y carencia. La abundancia del ingenio es algo nuevo porque nuevas son las necesidades que encarnan y que empiezan a plasmar cierta idea de riqueza y pobreza. Así, deviene complicado proponer una idea de riqueza contra pobreza porque es necesario tener en cuenta las perspectivas contingentes y el trabajo de la memoria histórica y autobiográfica. En efecto, los mismos wichí son quienes han puesto en tela de juicio tales visiones dicotómicas y generalizadoras, proponiendo modelos locales más refinados. Basta pensar en lo que Guadalupe Barúa² ha escrito con relación al sentido de nostalgia en las comunidades wichí de Formosa; nostalgia por un pasado mítico en el cual la riqueza era el elemento que caracterizaba el monte, riqueza ligada a la abundancia y a la libertad de acceso a los recursos. Barúa subrayaba la discontinuidad entre un universo cultural wichí y el resto. Tal cesura no permite una comparación directa de modelos económicos y culturales, pero invita a volver a pensar en las modalidades de incorporación, apropiación y adecuación temporal.

Es complejo pensar que la percepción wichí sobre el propio ambiente, el propio universo social y cultural, fuese la de un lugar desolado, árido. Más bien, podría tratarse de un malentendido que también encontramos en una afirmación de Mariana Giordano³ sobre Níklison,⁴

1. Gordillo 2002a: 7-8.

2. Barúa 2009.

3. Giordano 2003: 7.

4. Níklison 1916: 15.

a la sazón una impresión personal del funcionario respecto a la zona en torno a Misión Nueva Pompeya.¹

Esto lleva a dudar de la percepción de la propia tierra como “pobreza” por oposición a la “riqueza” de los ingenios, y dirige nuestras observaciones hacia lo que los indígenas de la zona entendían con “subsistencia” “trabajo”, “bienes”,² todos conceptos que en este preciso momento histórico-social están entrando en la vida cotidiana. En fin, entendemos que —cuanto menos en el caso wichí—la migración a los ingenios debería concebirse como una dinámica ajustada a una época, *leboy*, correspondiente a escasez. No es el ámbito propio el que es pobre, sino una época del mismo. Y cuando ese tiempo coincide con la tarea zafra, sus ritmos estacionales encajan perfectamente para regresar en el tiempo “lindo” del monte, el *yatchep*³ o tiempo de maduración de los frutos, desde octubre hasta marzo. La zafra, pues, significa un hito donde saciar la carencia estacional.⁴

El agregado maravilloso consiste en que, junto al trabajo y los alimentos, los bienes se distribuyen, se eligen, se pueden poseer sin pagar por ello. Pese a las prolongadas migraciones, los trabajos sufridos, la dureza de las condiciones de trabajo, la zafra representaba un momento importante para saciar la carencia económica de la estacionalidad. Independientemente de la injusta forma de “pagar” el salario según los principios laborales que en la Nación se pugnaba por establecer, lo que estamos destacando es el aspecto de “maravilla” que llevaba a las bandas comandadas por sus caciques a la zafra: de una parte, por el compromiso del nyat a través de regalos, de la otra, por la conocida cantidad de bienes que podrían obtener tras su trabajo, que representaba, más que un salario, un “don retribuido”.

Un elemento que da la pauta de la importancia del ingenio en su contexto espacial lo brinda Campi:

El establecimiento de un ingenio moderno implicaba un radical cambio del paisaje, en el que los bosques y el monte eran reemplazados por la uniforme alfombra verde de los cañaverales, la traza de caminos se modificaba tajantemente, se abrían nuevas redes de canales de riego y se instalaba un “hambre de brazos” por muchos años insatisfecho. Como los caminos y las vías férreas, hombres y mujeres de los más variados orígenes y condiciones confluían en estos establecimientos fabriles, en torno a los cuales se levantaron nuevos e improvisados pueblos.⁵

1. Giordano cita de José Elías Niklison “Investigación en los territorios federales del Chaco y Formosa”, *Boletín del Departamento Nacional del Trabajo*, N° 34, vol. II, Libros III y IV, Buenos Aires, Imprenta y Encuadernación de la Policía.

2. Gordillo 2002 a: 14.

3. Dasso 2001.

4. Como también ocurrió en el caso de los habitantes del altiplano: “Las familias que pasaron a residir en los complejos mineros o en las ciudades, se proletarizaron y perdieron el vínculo con las actividades agropecuarias. Las que migraban temporalmente (de mayo a octubre) a la cosecha de caña de azúcar retornaban a su comunidad durante el verano, y a través de la producción agropecuaria complementaban los ingresos obtenidos en el ingenio” (Cowan Ross & Schneider 2008: 169).

5. Campi 2009: 249.

Así, también en este caso es confuso y complicado comparar de manera dicotómica un sistema de explotación contra un universo indígena de hombres y mujeres “pobres, indigentes y explotados”, en la medida en que, si realmente era un sistema que se revisaba —y ésta fue justamente la tarea del Departamento Nacional del Trabajo—, hoy debemos comprender la transicionalidad del período que se estaba atravesando, para reflexionar sobre las respuestas locales, sobre la creatividad de las actitudes de sistemas que, si han sido coercitivos o violentos, sin embargo no han tenido enfrente a actores pasivos e incapaces de responder. En este sentido era bien conocida la preferencia por los bienes, como se deja ver:

En el Informe que Baldomero Carlsen eleva sobre el estado de las fronteras del Chaco salteño (1871), no se muestra partidario de la navegación sino del camino carril [...]. Pero tanto se privilegie una como otra vía, las dificultades que opone el indígena son cada vez menores y cree vislumbrar entre los indios una utilidad cada vez mayor: las tribus del Chaco se prestan a todo género de labores conformes con una modesta recompensa de ropa y trabajo, lo que prefieren a una suma crecida de dinero.¹

Por último se hace siempre presente la referencia a un grupo que seguía a su jefe guía para hacer *lechemyaj*, el trabajo, que sus dependientes realizaban. Una cadena de compromisos personales que pivotaban entre capataces y personal del ingenio, en lo que Biale Massé denunciaba como “un feudalismo medieval”.²

Estas conductas territoriales que manifestaban la persistencia de nociones tradicionales sobre el trabajo como “lo comprometido” y los empleos según el molde de la perimida encomienda y del servicio personal se manejaban en el filo de una profunda ambigüedad conveniente. Por este motivo, las inspecciones cumplían un cometido de importancia, no sólo dando voz a los aborígenes que sufrían estas injustas condiciones, y despertándolos del engaño sistemático, sino también haciendo cundir el alerta de que el Estado estaba preocupándose por el tema.

El cometido de defensa hallaba asimismo fuertes dificultades, pues requería ver los innumerables aspectos en que se concretaba el engaño:

El mataco es [...] muy desigual en el trabajo, y se puede calcular que no trabaja más de las dos terceras partes del tiempo; hace trabajar a la mujer y a los muchachos a la par de él. No tiene idea alguna de la vida civilizada, ni nadie hace nada para inculcársela; antes bien, los hombres civilizados se muestran ante él tan bárbaros como él es, no presentándole de la vida sino el lado de la codicia, de la astucia y de la mala fe. Por esto, cuando encuentra que se le cumple lo prometido, aun dentro de una explotación codiciosa, se aficiona al patrón; al menos sabe a qué atenerse. Pero con frecuencia se le promete mucho relativamente para llevarle al trabajo, y luego se buscan todos los ardides de la astucia y de la mala fe, para burlarlo y dejarlo ir al fin de la temporada casi tan desnudo y pobre.³

1. Lagos & Santamaría 2008: 5.

2. Biale Massé 1904: 58.

3. Biale Massé 1904: 69-70.

Los duros aprendizajes que los wichí efectuaban no sólo los capitalizaba el propio grupo, sino que se convertían en rumores de importancia, definiendo el movimiento de trabajadores. Concurrentemente:

Consideran a los señores Leach¹ como a los mejores patrones posibles; los quieren y los respetan, porque les cumplen exactamente, los tratan bien, como gente. Los señores Leach pueden atravesar todo el Chaco, seguros de que no hay indio que los mire mal, pero encuentran insuficiente el salario y la comida escasa, sobre todo la carne. Les dan mucha piltrafa y quisieran más y mejor [...]. Las medallas repartidas son dádivas de beneficencia, y ellos las agradecen; ningún otro patrón hace otro tanto...²

La experiencia de los propios trabajadores aborígenes, diferenciando entre mejores y peores compensaciones por su trabajo, llevaría a Biale Massé a proponer un Patronato que, a la vez que funcionaría como un amortiguador del impacto nacido de la interculturalidad, daría participación a los aborígenes en materias de organización comunal, instancias jurídicas, laborales y otras, buscando una progresiva inclusión sin mencionar en momento alguno que deberían abjurar de sus propias características culturales.

Este dato es útil para matizar afirmaciones demasiado taxativas y uniformes en relación con la exclusiva voluntad integradora-arrasadora de los funcionarios estatales en relación con las culturas aborígenes, tal como plantean, entre otros, Patricia Torres Fernández³ atribuyendo el sometimiento de la mano de obra indígena local, en los ingenios, al “fracaso” franciscano de Misión Nueva Pompeya en 1914; para esa fecha se constataban los mayores asentamientos indígenas en la Misión, que daba cumplimiento al plan gubernamental de cesión de tierras. La autora, profundiza y cita en su apoyo a Teruel en la nota al pie:

Subsistía, sobre el antiguo cauce del Bermejo, la misión franciscana de Nueva Pompeya. Sin embargo, el fracaso de estos misioneros conllevó que la “incorporación” de la población indígena de esta zona se logre a través de su sometimiento como trabajadores. [Nota 9 del texto: *tal fracaso se debió, entre otros factores, a la disputa por el control de la mano de obra que significaban los indios reducidos, la disputa territorial entre misioneros y colonos, los escasos logros de los misioneros en función de institución “civilizadora”, la desconfianza sentida por los franciscanos hacia los gobiernos anticlericales y liberales*].⁴

En la zona de Misión Nueva Pompeya no tenemos indicio alguno que nos haga pensar que los franciscanos hicieron algo para presionar a los indígenas a acudir a los ingenios, antes bien, estos movimientos afectaban sus proyectos. Nuestro trabajo de campo de estos

1. Propietarios ingleses desde 1883 del ingenio La Esperanza. Fue precisamente William B. Grubb, de la South American Missionary Society, quien en 1910 les propuso a los Leach una obra de evangelización de los indígenas que trabajaban en los ingenios. Ver Ceriani Cernadas en este volumen.

2. Biale Massé 1904: 79.

3. Torres Fernández 2007/08: 141-142.

4. Teruel 1999: 141-142, resaltado nuestro.

últimos años más bien ha mostrado que durante algunos momentos específicos en los que los franciscanos estaban presentes, los wichí se sintieron protegidos y en condiciones de poder trabajar. La relación entre indígenas y misioneros católicos, así como la acción civilizadora/evangelizadora, animada por los misioneros franciscanos, debe entenderse comprendiendo que no fue sólo la acción de sometimiento violento y forzado la que jugó un papel fundamental, sino más bien una serie de factores que incidieron profundamente en las elecciones de los indígenas y en las de los misioneros.

Níklison, de un corte intelectual asimilable a las inquietudes de Bialet Massé, pudo constatar y dejar constancia de los múltiples fraudes montados en prejuicios comunes, trampas y sufrimientos registrados entre los wichí que acudían al trabajo estacional. Con el tiempo, sin embargo, antes aun de que las propuestas de solución fueran encaminadas, la presencia chaqueña aborigen como mano de obra temporal disminuiría cada vez más en los ingenios. De hecho, en el presente no hay comunidades wichí residentes en la región de los viejos ingenios jujeños a donde tan asiduamente concurrieron a trabajar, lo que da la pauta de cuán profundamente se percibía este trabajo como un *lapso de riqueza*, inserto en el ritmo estacional de supervivencia wichí, pero no como un sitio de riqueza, según ya hemos analizado.

Más allá de la percepción moderna que se tenga respecto del trabajo en ingenios y de sus múltiples injusticias ya anotadas entonces y con posterioridad, es preciso re-encuadrar el tema a fin de conocer lo que efectivamente se pensaba y se decía en la misma época en que el trabajo zafrero involucró a los wichí de quienes hablamos. Esto es, independizarnos de nuestros propios prejuicios (ideológicos, culturales, axiológicos) para reconstruir el tema tal como ellos manifiestan percibirlo hoy en los discursos presentes y pasados al respecto, así como en los hechos comprobables presentes y pasados que hallamos relacionados con aquella forma de trabajo.

En este sentido es interesante también valorar el papel laboral de las bandas wichí asentadas en Misión Nueva Pompeya y su incidencia en lo que suele expresarse como el “fracaso” de esa misión.¹ Nada va, en general, acompañado de una descripción que justifique esta calificación. Por otra parte, una interesante referencia al poco conocimiento de la amplia zona de influencia misional donde se encuentra situada la Misión Nueva Pompeya queda manifiesta en el capitán Aráoz:

Conocí el río Teuco el año 67 en su origen superior, donde medí 35 estancias para los soldados, y otras tantas para particulares, río abajo. Es un río caudaloso, angosto y profundo, con barrancas altas y llenas de árboles. La parte que conozco corre paralela al Bermejo, distante seis leguas del otro. *Más abajo, nada sé de él.*²

1. Torres Fernández 2007/08.

2. Aráoz 1886: 300.

Con mayor especificidad, el autor se refiere a los antepasados de nuestros conocidos wichí de Pompeya, que se acercaban a los expedicionarios en busca de bienes como ropa, alimentos y tabaco:

8.30 a. m. Vienen nuevamente los indios; estos malditos siempre vienen á hora de almorzar ó comer; ¡qué diablos! parece que nos espieran. Se les dá de comer de lo que hay y se les regala pañuelos y tabaco; ellos piden camisa. Se les propone que trabajen acarreado [...] á bordo. Dicen ser del cacique Mulato, tribu de Matacos ó Mataguayos. Admira ver cómo caminan por medio de las pencas (cactus) y del chágua (especie de pita pequeña) sin cuidarse de las espinas; corren y saltan con los pies y piernas desnudas sin herirse.¹

Por fin, el desconocimiento general de estos específicos enclaves pone de manifiesto que difícilmente los indígenas en esta región fueran coaccionados para ir, sino que más bien hay una búsqueda de bienes que los propios wichí activaban, acercándose a una cuadrilla de expedicionarios que transitaba distante de ellos.² Este aspecto es de importancia para comprender por qué, más que hallar un “espacio inadecuado para el establecimiento de la Misión franciscana”, los frailes siguieron la pauta del establecimiento aborigen que ya se hallaba en la zona.³

Otro aspecto en el que vale la pena detenerse se refiere a las imágenes fotográficas de sumisión, pasividad, identidades “otorgadas por el Estado”, según estudios recientes. Creemos que merece la pena matizar afirmaciones más voluntaristas que respaldadas en evidencia respetuosa del principio de no contradicción, como es el caso de Giordano que señala:

Aquellas fotos que se han incluido en la reedición de Investigación sobre los indios matacos trabajadores – pero que no integraban la edición original [...] articulan las imágenes del indígena trabajando en los cañaverales con escenas étnicas y retratos con poses impuestas. Desde lo formal, las imágenes [...] se sustentan en un interés documental desde un proyecto fotográfico pericial y objetivista, con un enfoque carente de la “profundidad del campo”.⁴

1. Aráoz 1886: 331-332.

2. Lagos & Santamaría 2008: 9.

3. Contrariamente a lo que también afirma Giordano (2003: 7) citando a Níklison: “Continuando con estas ideas y basándose en las mismas, otro funcionario enviado por el gobierno nacional al Chaco como Inspector del Departamento Nacional del Trabajo en 1916, José Elías Níklison, que también concebía al indio como un niño dócil, manejable y obediente, afirmaba el derecho de los indígenas sobre la propiedad de la tierra que desde tiempos ancestrales ocuparon, como así también sobre los frutos de la misma. Consideraba que se debía realizar la entrega en forma comunal, aunque reconocía los méritos de la prédica franciscana que les inculcaba la noción de propiedad individual [...]. Cuestionó, sin embargo, las tierras adjudicadas a las misiones franciscanas, por la mala ubicación y la extensión de las mismas, que las convertían en verdaderos latifundios: consideraba que al indio no le podían atraer la aridez de las tierras de Nueva Pompeya [...]”. Al respecto véase la localización de grupos matacos que registra el mapa de Aráoz (1885) revisado por el Cap. Fermín de Eleta en Historia y Arqueología Marítima en la web <http://www.histarmar.com.ar/InfHistorica/GranChacobase.htm>.

4. Giordano 2011: 387.

Sobre fotografías de Luis Parrota, quien acompañó la campaña militar de Victorica en 1884, llega al inasible argumento de que:

Se presenta al indígena a partir de dos estrategias que podrían considerarse contrapuestas, pero que, sin embargo coadyuvan a transmitir el ambiente “pacifista” de las campañas militares: por un lado, como *resabio de un mundo en extinción*, semidesnudos, con arcos y flechas, mimetizados con el ambiente natural o viviendo en sus toldos, buscando la (re)aparición de elementos de la “sustancia” perdida en la imagen de Parrota. *Por otro, con vestimenta militar y participando en conjunto con expedicionarios militares en fogones*. En cualquiera de los casos, situándonos en la referencialidad de la imagen, ha desaparecido el “problema indígena” que desde los inicios de la generación del ochenta se había convertido en uno de los ejes de la acción estatal argentina. Las narrativas visuales procedentes de agentes representantes del Estado ponen en evidencia que no existieron estrategias comunes en los modos de construir lo social desde lo visual, pero que sin embargo, estos paquetes visuales *se transformaron en argumento de construcción de nacionalidad y de identidad “desde arriba”...*¹

El tema de la fotografía, y particularmente la del indígena, es muy complejo y delicado. Sin embargo, con relación a cuanto se ha escrito recientemente, se deben hacer algunas puntualizaciones: Hoy damos por descontado que, a finales del XIX, la fotografía era uno de tantos instrumentos que el etnógrafo, el viajero o el fotógrafo profesional se disponían a perfeccionar; “los sujetos estudiados a menudo eran fotografiados con el auxilio de escalas divididas en centímetros y plantillas que les facilitaban la medición”,² el objetivo era la catalogación de esos “fósiles vivientes” en vías de extinción; se pensaba que la imagen fotográfica era un dispositivo más objetivo que otros, un instrumento lo bastante mecánico como para rebatir y reforzar teorías y modelos; de modo que en el caso indígena se debía comprender a qué “raza” pertenecían, comprobar el grado de “primitivismo”, mostrar el nivel de “exoticidad” o bien exponer la sumisión que habían padecido.³ Además, debemos tener en cuenta la tipología de los viajeros: estaban los primeros etnógrafos, estetas pero también pintores y artistas (piénsese en el caso muy conocido de Guido Boggiani), viajeros por placer, geógrafos, fotógrafos más o menos profesionales, reporteros y el grupo de personajes al servicio del Estado, como gobernadores, inspectores, capitanes, también geógrafos, pero incluso médicos o naturalistas, quienes fotografiaban por una especie de “deformación profesional”, aunque claramente no podían tener esa “profundidad” que el contexto requería y que se desarrollará mucho después.

Hoy la fotografía no puede ser exorcizada porque le falta profundidad, objetividad, capacidad de observación y superficialidad expositiva; el dispositivo fotográfico forma parte de una serie de discursos vinculados al poder, a la capacidad de los otros de poder hablar y tomar la palabra (siguiendo la propuesta de Michel de Certeau y Gayatri Spivak, entre

1. Giordano 2011: 385, resaltado nuestro.

2. Pennacini 2005: 207.

3. Franceschi 2011.

otros), el colonialismo, el post-colonialismo, y posee particularidades que pueden integrar estos discursos transversal o tangencialmente. Así, ¿cuál puede ser nuestra tarea frente a estas imágenes? Si algunos de esos indígenas inmortalizados aún están vivos, si las teorías de la raza han sido refutadas junto con el primitivismo, ¿qué nos pueden sugerir estas imágenes? Un primer punto sobre el que reflexionar es la presunta pasividad frente al aparato fotográfico, es decir, frente a un instrumento que los indígenas no tenían, no manejaban, no conocían.

Si hoy todavía a algunos wichí les cuesta reconocerse en las imágenes que les mostramos de un año a otro,¹ este indicio debe ser importante para preguntarnos por la relación que estas personas han podido desarrollar con las imágenes, tanto fotográficas como también las de los libros, los periódicos y los textos sagrados.²

La imagen propuesta en la fotografía tomada por Luis Parrota o por cualquier etnógrafo contemporáneo no tiene correspondencia alguna con la del mundo que los rodeaba, con la del espacio en el cual vivían, con la del tiempo que encierra ese pedazo de papel. En su artículo de 2011, Giordano escribe “Imaginemos el Chaco como una gran prisión, como la materialidad espacial y natural donde se produce esta relación entre sujetos y poderes”.³ Pero, ¿es una prisión para quién? ¿Para el estudioso? ¿Para los misioneros? ¿Para el Estado argentino? ¿Para los wichí?

Recolectar bienes: la perspectiva wichí

Nuestra casuística indica que el recorrido wichí a los ingenios, anterior inclusive a la llegada de los franciscanos, se realizaba siguiendo la costa del río Teuco, que representaba, además, el camino más frecuentado para acceder al noroeste argentino (véase al respecto el mapa general). Un indicador de importancia al respecto es el que brinda, nuevamente, Guillermo Aráoz:

En un apartado de su obra (1881) Guillermo Aráoz se pregunta si los ríos del Chaco son navegables [...]. En las bitácoras de Leach y Paterson surge un Bermejo mucho más poblado: los navegantes ven continuamente rancherías nativas y hombres que marchan a los ingenios azucareros.⁴

La desnudez como rechazo a la occidentalización o como indicio de pobreza queda también expuesta a la sola interpretación de los estudios. Campi aporta indicios al respecto cuando señala que, “las descripciones que se hicieron de los indios chaqueños de los ingenios de Jujuy resaltaron invariablemente la desnudez de sus cuerpos. El desapego al uso de

1. Franceschi 2012b.

2. Franceschi & Dasso 2010.

3. Giordano 2011: 384.

4. Lagos & Santamaría 2008: 4.

ropas se explicaba como un rasgo más de su renuencia a asimilar las costumbres del ‘mundo civilizado’”.¹ Pero Níklison dio al respecto otra explicación: si los matacos andaban casi desnudos lo hacían porque eran “tan pobres en los ingenios como en el desierto, en una palabra, porque no pueden vestirse”.² No obstante, la diferencia con los chiriguanos o “chaguancos”, muchos más “acriollados”, era notable en lo que respecta a la vestimenta. Este proceso de asimilación se daba también, aunque en menor medida, en los tobas, quienes al promediar la segunda década del siglo, “en gran proporción”, se vestían “poco más o menos como el último de los peones criollos de la región”.³

Es decir que se está dejando de manifiesto que la población wichí que acudía a los ingenios impulsada por la búsqueda de bienes y el compromiso de trabajo, aún vestía de acuerdo a sus normas tradicionales, y no como ya ocurría en las misiones franciscanas.⁴ Realmente, las imágenes que los misioneros consiguieron “capturar” resultan funcionales para sus descripciones y para la tarea que la evangelización presupone, que es la de crear una dicotómica oposición entre “indios salvajes o ariscos y los mansos, civilizados y cristianos”;⁵ si esto puede ser útil para dar a comprender la acción civilizadora, la mirada etnográfica se muestra curiosa por conocer y comprender el punto de vista de esos indígenas que fueron fotografiados o de los que hoy pueden mirar, tocar, observar esas imágenes.

Veamos, al respecto, las siguientes fotografías de la misma época (fotografías del Ing. J. A. Sampietro *Indios Matacos de Ledesma 1913*, material inédito). En ellas se apreciará la vestimenta tradicional de unos, y en otros la presencia de género reemplazando las faldas de textiles autóctonos, sombreros y camisa:

1. Campi 2009: 258.

2. Níklison 1989: 72.

3. Níklison 1989 [1917]: 116.

4. Franceschi & Dasso 2010.

5. Giordano & Méndez 2011: 163.





A la luz de lo dicho, pues, no caben dudas de que el ingenio representaba un medio atractivo para hacerse de bienes que los indígenas conocían pero a los cuales tenían muy escaso acceso.¹ T.N., un anciano de Nueva Población, una aldea situada a pocos kilómetros de misión Nueva Pompeya, nos cuenta:

Mis abuelos iban al ingenio, iban con el burrito. Cruzaban el Bermejito y el Teuco, nadando se cruzaba y el burrito también. Esa época era 1915, [...] 1912, era la época de gente que iba por allá. Había un hombre como capataz que buscaba gente, lleva mercadería. La gente no toma mate, no lo conocía. Con el capataz se conoce el mate. Dice que es muy lindo, se corta la caña. Después viene como un trencito y les lleva a la fábrica y le pagaban bien. No sabían como le pagaban por día, le daban un montón de ropa. Toda ropa para cada mujer. Todo; no falta nada, olla, pañuelo y después a fin del mes se sumaba

1. También Hirsch (2004) destaca: “Los estudios sobre la migración a la zafra suelen enfatizar la transformación de los indígenas en mano de obra asalariada, la pérdida de sus modos de subsistencia tradicionales y la explotación inhumana a la cual estaban sometidos [...]. En este artículo he intentado presentar un acercamiento a la migración a la zafra desde una perspectiva distinta. Recurriendo a las narrativas de los guaraníes basadas en sus experiencias en la en la zafra argentina se perfila una historia de migración construida como vivencias enriquecedoras, en las cuales se destacan la obtención de objetos codiciados, el aprendizaje de oficios y el encuentro con un país distinto”.

el efectivo. A los varones machetes; ellos elegían: plata y mercadería. La gente dice que era muy lindo, había todas las cosas para mujeres. Siete meses dicen que era. Alguno compraba el caballo. No faltaba nada. Cuando uno toma no tiene que salir.¹

En todo el relato de T.N. se comprende que, en realidad, el ingenio era un universo complejo: el trabajo era duro, extenuante, y era necesario respetar reglas precisas porque “duraba varios meses, 7 meses dicen, y entonces alguno compraba el caballo”, al mismo tiempo se podía tener acceso a bienes sensibles y preciosos, “no falta nada y cuando uno toma no tiene que salir, era muy duro también”.

Sin embargo, este testimonio muestra el asombro y el estupor ante cuanto les era dado. Justo estos sentimientos son los que desorientan al principio, ya que son memoria viva, mientras que el dolor y la crueldad de las condiciones parece que quedan al margen. Este es un ángulo sumamente interesante para constatar y poner en juego las ambigüedades y dilemas éticos que surgen en la tarea vinculada con la valoración de otras cosmovisiones en torno de los bienes.

Por un lado, esos bienes buscados por los aborígenes a costa de sacrificios impensados (especialmente el poco mencionado riesgo de enfrentamiento con otras etnias enemigas, muerte por enfermedades agudas en el trayecto hacia el ingenio y en el destino laboral mismo, paga indebida, etc.) eran valorados de un modo completamente diferente de la consideración de aquellos que disfrutaban de los mismos de modo permanente. De allí que se halla sobremanera agravante los sacrificios que los wichí afrontaban para hacerse de “chucherías”, “baratijas”, camisas y objetos innecesarios, etc. No puede ignorarse esta perspectiva diferente de unos y otros en relación con los objetos por los que pugnaban mediante el trabajo en la zafra.

A la vez, es claro que el cometido de Níklison denunciando los “arreglos” y aun el asedio posterior de los mercachifles para “arrebatar” los dineros que todavía conservaban las familias nativas, a cambio de productos inservibles,² se halla orientado por una visión ética donde el intercambio justo es el elemento prevalente y totalmente enmarcado por el cometido del funcionario que inspeccionaba la corrección de los intercambios entre trabajadores y patrones.

Por ese motivo, Níklison, como funcionario, resulta un ejemplo movilizador de una mirada ética en condiciones de interculturalidad. Pues, dejando de lado los aspectos cosmovisionales de una cultura específica, velaba por el cumplimiento de una ley en condiciones justas para cualquier ciudadano argentino. Buscaba comprender la cultura pero, más allá de apreciaciones subjetivas, resaltar los puntos donde los trabajadores resultaban objetivamente explotados. Níklison, materializando la “mirada ética” del funcionario nacional según la legislación laboral que se procuraba delinear, completa un impulso de increíble valor, que debe sumarse al de Bialet Massé y a las intenciones de homogeneizar en un ámbito

1. Nueva Población, 27 de septiembre de 2011.

2. Níklison 1989 [1917].

de condiciones justas de ciudadanía que algunos administradores y políticos de la época buscaban poner en regla.

¿Cuáles eran las expectativas de los trabajadores indígenas? ¿Qué necesidades debían satisfacer en el breve período y qué necesidades surgieron a la larga? ¿Qué recuerdan nuestros interlocutores del trabajo desarrollado en los ingenios, tanto el propio como el de sus padres o abuelos?

El trabajo en los ingenios debe enmarcarse en un amplio contexto, con relación a la situación económica, política y social característica de ese periodo histórico, si bien con referencia también a recuerdos que están sedimentados en imágenes y representaciones fotográficas y también “emocionales”, imágenes que han encontrado espacio en los relatos orales y que, como sabemos, se difunden cambiando continuamente de perspectiva, de visiones del mundo, de expectativas contingentes, frente al presente, pero también frente al futuro próximo.

Tales representaciones e imágenes han tenido tiempo para decantarse y volver a posicionar los acontecimientos vividos en primera persona, o escuchados y recordados provocando emociones como dolor (*áytaj*), vergüenza (*ofwun*), coraje y fuerza (*kabnaiah*). Hoy, el período en los ingenios, el trabajo, pero también todo lo que giraba en torno a ellos, es narrado y recordado como acontecimiento capaz de remodelar esa visión dicotómica y monolítica de la historia en la que existían relaciones estratificadas entre indígenas, misioneros, patronos criollos y blancos, cristianos o no. Creemos que eran relaciones mucho menos estáticas que lo que algunos estudios suelen presentar. Por tanto, el primer punto sobre el que nos queremos detener tiene que ver precisamente con la representación del trabajo, ya que particularmente respecto al complejo período de transición de las poblaciones wichí de las que nos hemos ocupado, ésta comporta una reflexión en torno a todo un universo cultural, el indígena, pero también al de la Argentina rural de finales del siglo XIX.

En efecto, como subraya Campi, el “pueblo azucarero” no era “para nada uniforme ni estático”,¹ de modo que una dificultad encontrada en los ingenios para la disciplina laboral, fueron justamente esas diversas concepciones del trabajo, entre las que la perspectiva de las normas laborales era distinta, la dimensión del tiempo diferente, los horizontes de los espacios eran otros, así como contrastantes las éticas que caracterizaban el valor de la dedicación al trabajo. En este sentido, es oportuno ahondar en el horizonte laboral de las poblaciones indígenas y en sus expectativas a la hora de afrontar el trabajo en los ingenios y el propuesto por los misioneros. Y la cuestión reside en definir qué significaba trabajar con los misioneros o en los ingenios para quienes hasta entonces se habían dedicado a la caza, la pesca y la recolección, y que habían conformado su existencia en función de presupuestos éticos en los que tenía un valor muy preciso la no acumulación de bienes, la homogeneidad y los instrumentos para trabajar.

1. Campi 2009: 250.

T. J., una mujer wichí de Misión Nueva Pompeya nos ofrece, en este sentido, un largo testimonio en wichí que su nieto, F.T., tradujo gentilmente al castellano:

Ella hablaba que su padre era primero, que en la primera llegada de los franciscanos su padre siempre trabajaba con los franciscanos; él como cocinero siempre trabajaba con los franciscanos. Cuando los franciscanos van hacía Salta llevaron a Angelito, se lo llevaron a Salta a conocer, estudiar, le enseñaban a escribir, hablar en castellano; esta época es fundamental para hablar castellano. Capacitaban para carpinteros, no sólo él, pero otros jóvenes, David Chuteley, Francisco Supaz y también una jovencita, Rosa Supaz, se capacitó como auxiliar [...]. No sólo carpinteros, hacían zapatos, collares, peines; según lo que dicen, fabricaban con los cueros de vacas y los peines se hacían con distintos dibujos por ejemplo de pescado, peine tsunis [...]. Ellos se capacitaron como representantes, delegados, coordinadores, lach'utfwas (coordinadores de los franciscanos). Este representante formaba grupos, como una ladrillería o sea, después todos estaban en la ladrillería, empezaron haciendo la misión [...]. No sólo habla de ese trabajo, se hacían circos, trabajo que no se pagaba con plata, con mercadería, tolhok.¹

El testimonio de T.J. es muy detallado, y en él emerge la importancia del trabajo, la voluntad de querer formarse aprendiendo. En su representación, los misioneros eran quienes aportaban los instrumentos: simientes, arados, animales; en cierto modo fueron quienes les enseñaron a trabajar. Según la anciana wichí, el trabajo ofrece el sentido de la propia existencia en la medida en que “engloba todo”: actitud para hacer y para saber hacer, capacidad de poder decidir, informar, transformar, ayudar a los otros. Es interesante observar cómo este testimonio, con relación a la importancia y al valor del trabajo, concuerda con el de otros wichí para quienes la capacidad de trabajar y el saberlo hacer se convierten en un “acontecimiento” de la propia existencia, “trabajar abarca todo, actitud, poder, decidir, informar, ayudar, transformar”.²

En la representación del trabajo ofrecido por los padres franciscanos a los wichí, parecen entrar nociones como la voluntad, “la buena voluntad”, principios que regulan la vida social indígena y “que hacen la *persona*”.³ Lo mismo sucede para el trabajo en los ingenios, que otras mujer wichí describe de este modo:

Yo no era de aquí, el lugar, yo soy [...] el lugar de donde éramos es Altoverde, la provincia es Salta. El lugar de nosotros. Ir a San Martín eran ocho días caminando, era tranquilito. Con el burrito, cargábamos el burrito [...] con palitos, pero a pata. [...] Era la misma distancia que Castelli, ocho días, era más lindo que Castelli; era más lindo ir a Salta, más lindo que Castelli porque hay muchas casas, se juntaban por todos lados. Se hacía una casa en forma de horno, era el rancho bola. Cada persona que tenía compañero tenía

1. Misión Nueva Pompeya, T.J. y F.T., 2010.

2. Franceschi 2012a.

3. Palmer 2005.

que tener su rancho bola. Los niños entraban a dormir. Esta duraba todo el tiempo [...] se hacía en el mismo ingenio y cuando terminaba se dejaba. Así no más. [...] Yo era chica.¹

A.P. nos cuenta su experiencia en el ingenio San Martín. Se movían todos juntos, toda la familia. Preparaban viviendas con ramadas de “fajita colorada” que se plantaban en el suelo y se unían en los extremos sobre el centro superior. Se cubrían con chalas de caña y todos vivían en este rancho bola con forma de horno que no era más alto que una persona. Ella “era rapidísima con la caña: cortando, pelando, armando una pila muy alta”, y después ayudaba a los demás. Mientras relata A.P., una anciana wichí, sonríe y ríe a gusto. Trata de explicarnos con detalle y así emerge su habilidad para construir los ranchos bola, su experiencia, su bravura, la técnica precisa y atenta.

Mediante su relato entendemos cómo incorporó una serie de competencias específicas. El trabajo en los ingenios estaba segmentado jerárquicamente según la proveniencia étnica y de género. Así, las mujeres tenían tareas y asumían roles muy definidos que las personas que lo conocieron recuerdan con precisión. También en su testimonio se pone de relieve la importancia del trabajo, de poseer técnicas adecuadas y conocimientos precisos: tales testimonios concuerdan plenamente con los de Níklison, que se detiene precisamente en las habilidades de los indígenas. Éste es un dato para tener en consideración en la medida que los wichí que hemos conocido dan testimonio de la capacidad de hacer suyas las técnicas de trabajo que aprendieron con los misioneros y en los ingenios. Tal aprendizaje no recibe juicio negativo alguno, pero la capacidad de trabajar se engloba en la más amplia categoría de “saber hacer” y de “poder hacer” que les hace “estar en el mundo” como personas. De tal modo, entendemos que es preciso diferenciar las miradas orientadas que se develan en el análisis contextualizado de las historias que han bordeado las costas del Teuco, llegando hasta el área de los grupos que son nuestros interlocutores del presente.

Creemos que este ejemplo nos señala que es preciso comprender que —a fines del siglo XIX— el intento de homogeneizar las culturas bajo una ciudadanía en condiciones de igualdad no sólo no representaba un disvalor ético, sino que se hallaba entre los más avanzados discursos contemporáneos que abarcaban el trabajo indígena.²

Nuestra valoración presente, a este respecto, es distinta a la luz de numerosos episodios que posteriormente afectaron profundamente a esas realidades autóctonas —que se dieron, precisamente, en inadmisibles condiciones de explotación y sufrimiento infligido, a sabiendas y durante varias décadas— antes del fin del siglo XIX (aunque no afectaron a los wichí que estamos analizando) y varias décadas después, cuando ya no acudían a los ingenios pues habían trocado la migración laboral del azúcar por la del algodón.

1. Misión Nueva Pompeya, A.P., 23 de junio de 2011.

2. Vale la pena recordar, al respecto, que fue precisamente el trabajo desarrollado en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo lo que dio cabida a numerosos derechos de pueblos indígenas específicos y a su cultura durante la segunda mitad del siglo XX.

La etapa de dos décadas anteriores y posteriores al inicio del siglo XX que analizamos en este trabajo, por otra parte, exige situarse en el contexto de la búsqueda de bienes para comprender la atracción hacia un tipo de trabajo que era, cuanto menos, elegido y seleccionado entre varias opciones, por los mismos aborígenes. Este aspecto permite situar adecuadamente las dinámicas que tenían lugar en estos rincones alejados de Argentina, movimientos concernientes tanto a la vida intragrupal de las parcialidades indígenas, como a las experiencias que, aun a distancia, iban metabolizando en su vida intergrupala.

Azúcar amargo

Historias de San Martín del Tabacal

MARINA WEINBERG

PABLO MERCOLLI

Introducción

La relación dinámica entre los procesos de construcción nacional y control territorial ha sido largamente estudiada, en relación con diferentes contextos e intereses de los grupos dominantes. En esta trama, la necesidad de los países emergentes de crear identidades nacionales en poblaciones altamente diversas fue fuertemente acompañada por la creación de mapas. Demarcando nuevas cartografías, las elites políticas latinoamericanas estaban creando paisajes culturales, imponiendo categorizaciones hacia adentro del territorio y negando, inclusive eliminando físicamente, toda presencia humana que fuese controlada por ellas.¹ Según Piel, durante más de un siglo (1830-1930) las elites criollas de la región andina y centro americana necesitaban a los indígenas socioeconómicamente a la vez que los rechazaban políticamente.² Y, considerando el territorio como uno de los principios positivos de construcción de la “nacionalidad”, las elites necesitaban establecer principios negativos para justificar las acciones militares contra los grupos nativos, ya que los mismos se encontraban ocupando esos territorios tan deseados. Consecuentemente, devinieron en el enemigo que debía ser “pacificado” o directamente, arrasado.³

Durante el proceso de formación nacional, fue establecida una nueva hegemonía, y se impuso una unidad económica, política, cultural y étnica, que empujó a estas poblaciones

1. Orlove 1993.

2. Piel 1993: 25.

3. Trinchero 1998: 93.

fuera del nuevo mapa nacional.¹ La mayor parte de los procesos de consolidación de la nueva Argentina se basó en campañas militares, para lograr expandir las fronteras nacionales y aumentar el control territorial tanto hacia el norte como hacia el sur. Aunque la presencia indígena era fuertemente negada por los discursos oficiales, las campañas militares de exterminio se llevaban a cabo cada vez con más fuerza. La Campaña del Desierto organizada por el gobierno argentino entre los años 1878 y 1879, comandada por el General Julio A. Roca tuvo como objetivos no solamente conquistar los territorios para incrementar el control político-espacial y fortalecer la soberanía nacional sino también reforzar las “fronteras interiores” de territorios ocupados por poblaciones indígenas rebeldes. Debido a que eran estos grupos nativos quienes ocupaban las tierras, devinieron en el enemigo público a ser destruido sin medir consecuencias.

El discurso hegemónico de la época estaba basado en pensamientos eurocéntricos, cuya versión evolucionista local definía a los indígenas como “bárbaros”,¹ la contracara de la figura occidental, blanca y educada. Esta construcción de identidad estuvo basada en la dicotomía sarmientina de “civilización o barbarie”.² Al ser los indígenas considerados “salvajes”, las elites políticas decidieron aniquilarlos o controlarlos a través de su incorporación como fuerza de trabajo barata al sistema económico, pero siempre manteniéndolos alejados de la escena política. Enmarcadas en estos términos, las matanzas a los indígenas eran llevadas a cabo para obtener el control de grandes extensiones de tierras, consideradas “vacías”, improductivas, por el nuevo gobierno nacional independiente.

Durante las últimas décadas del siglo XIX una nueva configuración de poderes locales emergió en Argentina, con el objetivo de no solamente conquistar territorios (para ampliar el poder espacial) sino demarcar las fronteras interiores, de las áreas denominadas “desierto” por los discursos políticos hegemónicos de la época.³ Como en muchos otros países de la región, estos territorios estaban ocupados por poblaciones originarias que no habían sido controlados por el poder colonial.

Noroeste argentino y azúcar

A diferencia de las áreas centrales, la región de haciendas del Noroeste Argentino (NOA), quedó postergada del desarrollo capitalista. Hasta la presencia efectiva del ferrocarril y algunas agroindustrias, el trabajo asalariado era muy escaso, por lo tanto, la población permaneció mayormente reducida a una economía de subsistencia.⁴ Al mismo tiempo,

1. Se estima que hacia inicios del siglo XIX la población nacional era de aproximadamente 400.000 habitantes, de los cuales 200.000 eran indígenas (Massé 2003).

2. Domingo Faustino Sarmiento fue escritor y periodista y devino en el 17mo. presidente de Argentina (1868-1874). Su producción más acabada, fundacional de esta ideología, fue la obra *Facundo: Civilización y Barbarie* (1845).

3. Hirsch & Gordillo 2003; Isla 2002; Trinchero 2000.

4. Bisio & Forni 1976; Isla 2002; Rutledge 1987c.

durante los últimos años del siglo XIX, emergió una fuerte oligarquía regional orientada a la explotación azucarera, con creciente poder económico y político. De hecho, varios presidentes y ministros que estuvieron en el poder entre 1880 y 1920 provenían de la región del NOA.¹ En las entrañas de este nuevo sector, retomó forma la idea de que era tan valiosa la extensión de la explotación, como la fuerte presencia de población originaria cautiva dentro de estos territorios. En este contexto, iniciado el siglo XX, se orientaron los objetivos hacia la cooptación de mano de obra disponible (cautiva) que favoreció el crecimiento de los nuevos imperios económicos de la región.²

La caña de azúcar como materia prima ya se había implementado en la Argentina en el siglo XVII y si bien alcanzó “cierto desarrollo durante la primera parte del siglo XIX, el origen de la industria moderna se halla asociado al avance del ferrocarril y a las medidas proteccionistas encaradas por el Estado”.³ Por lo tanto, si bien ya existía una intensa explotación de la caña desde hacía muchos años, fue durante las primeras décadas del siglo XX cuando se generó el mayor incremento en las ganancias. Para entender la dimensión que poseían los grupos político-empresarios a cargo de los grandes imperios agroindustriales, basta señalar que durante la década del 1920, cuando se inicia la explotación sistemática en la región del NOA –principalmente en las provincias de Jujuy, Salta y Tucumán– y de la fuerza de trabajo asentada en ella, la industria azucarera tenía una enorme influencia no sólo en las economías locales –y por ende sobre la subsistencia de la mayor parte de la población allí presente–, sino también a nivel nacional.

Las conexiones privilegiadas que tenían las oligarquías regionales con el Estado nacional, y el papel interventor jugado por el mismo, explican el desmesurado crecimiento de la industria a comienzos del siglo XX. Entre las políticas que favorecían al sector, se contaban la protección a la producción azucarera, las condiciones que facilitaban la tramitación de créditos en los Bancos Nacional e Hipotecario y las reducciones y subsidios que recibían los empresarios en el uso de ferrocarriles, agua, y hasta obras de caminos carreteros y canalización dentro de los ingenios.⁴ Asimismo, en la década de 1930 “... a pesar de la crisis y el estancamiento que caracterizaron a la economía en el mundo capitalista, la producción azucarera en Argentina logra un aumento de un 70% en sus niveles de producción, observándose que la tasa general del incremento se dio con mucha mayor rapidez en Jujuy, Salta y Tucumán”.⁵

El ingenio San Martín del Tabacal, nuestro caso de estudio, se encuentra ubicado en el departamento de Orán, provincia de Salta (ver mapa general). Este ingenio representó el caso más notable de acaparamiento de tierras dentro de los departamentos de Orán e Iruya.

1. Botana 1986.

2. Campi & Lagos 1995; Isla & Taylor 1995; Karasik 1987; Kindgard 2004; Gordillo 2004; Trinchero 2000 y Rutledge 1992.

3. Bisio & Forni 1976: 10.

4. Ogando 1998.

5. Trinchero 2000: 155.

El mismo, abarcaba desde una zona de Puna a 3800 m.s.n.m, hasta una extendida región de bosques y selva subtropical (yungas) localizada a 800 m.s.n.m. Para tener dimensión del poderío económico que implicó su establecimiento, pensemos que en la década de 1930, esta empresa controlaba, en forma de arriendo o propiedad, casi un millón de hectáreas, en las cuales puso en marcha un prolongado y extendido proceso de captación coercitiva de la población originaria que se transformaba no sólo en arrendataria de sus propias tierras sino en fuerza de trabajo cautiva, ya que debía trabajar en el ingenio como única posibilidad de acceder a la circulación monetaria.¹ De manera concluyente Neiburg menciona que “... hacia 1931 [San Martín del Tabacal] era el segundo ingenio del país y, una década después, se había transformado en el mayor productor de azúcar refinada del mundo, contando en las cosechas con más de 16.000 trabajadores”.²

El ingenio

Varios autores han analizado las diferencias sociales impuestas por los propietarios hacia adentro del ingenio en base al origen étnico de los trabajadores, las cuales también definían el tipo de actividad que les era asignado.³ Así, Gordillo identifica al menos cuatro escalas en la jerarquía: en la cima estaban los trabajadores permanentes de la fábrica (de origen criollo de la región del NOA), luego venían los cañeros temporales (bolivianos y campesinos kolla de tierras altas), en tercer lugar la mano de obra permanente (horticultores chiriguano que trabajaban en los campos) y finalmente, en la base de esta macabra estructura, como trabajadores temporales no calificados, estaban los cazadores-recolectores del Chaco (toba, wichí, chorote, pilagá, tapiete y nivaclé) agrupados bajo la genérica categoría de “aborígenes” o simplemente “indios”.⁴ En este trabajo nos abocamos particularmente al segundo grupo señalado por Gordillo, conformado por indígenas kolla, provenientes principalmente de las tierras altas del departamento de Iruya, quienes en su mayoría practicaban economías de subsistencia basadas en pastoreo de animales (ovejas y cabras) y explotaciones agrícolas de pequeña y mediana escala (papa, haba, arveja). La mayor parte de estas poblaciones había quedado además rehén de la familia Patrón Costas, ya que habitaban los extensos territorios que habían sido apropiados por la misma.

En el año 1908 los hermanos Juan y Robustiano Patrón Costas figuran como propietarios de Finca Santiago y Finca San Andrés y otras extensas áreas que iban desde las yungas oranenses hasta zonas de altura cercanas al pueblo de Iruya.⁵ Años más tarde, comenzaron a instalar el ingenio, diseminando el espíritu que había cooptado la ideología hegemónica

1. Campi & Lagos 1995.

2. Neiburg 2001: 9.

3. Boasso 2004; Gordillo 2002b.

4. Gordillo 2002b: 36.

5. Domínguez 2004; Weinberg 2004.

nacional y regional desde finales del siglo XIX, denominando “desierto” a la extensa área de cobertura de su empresa, pero sirviéndose al mismo tiempo de la fuerza de trabajo pre-existente en el lugar.

Así como San Martín del Tabacal creció económicamente, Robustiano Patrón Costas consolidó su poder político conservador no solamente a nivel local sino nacional, apoyado por la importancia que iba adquiriendo la empresa con el correr de los años. Fue electo gobernador de la provincia de Salta entre 1913 y 1916, presidente del Partido Demócrata Nacional entre 1931 y 1935, senador entre los años 1932 y 1943, presidente del Senado en el mismo período, y presidente de la Nación (provisional) en 1942.¹ Finalmente, se presentó como candidato a la presidencia en el año 1943 pero luego del golpe de Estado quedó fuera de las posibilidades.

El ingenio San Martín del Tabacal estaba conformado desde su inicio por una cúpula integrada por un administrador general y dos administradores que se encargaban de las áreas industrial y agrícola. Dentro de ésta, había un jefe agrícola, un sub-jefe, un jefe de colonia (las mismas estaban identificadas con letras), un jefe por cada lote y un ayudante. Finalmente, estaban los capataces y braceros. Este último grupo estaba conformado por una pequeña cantidad de trabajadores permanentes y el resto eran contratados estacionalmente entre los meses de abril y octubre. La superficie total explotada estaba compuesta por ocho lotes que llevaban los nombres de integrantes femeninas de la familia Patrón Costas: María Luisa, Estela, Lucrecia, Sarita, Elisea, María Angélica, Margarita y Elsa.

La organización del trabajo para el sector al cual nos referimos comenzaba con el reclutamiento de mano de obra y el traslado hasta el ingenio en trenes de pasajeros que eran especialmente contratados por la empresa. Cuando se encontraba cercana la época de cosecha, viajaba un empleado a cargo de esta tarea a diferentes puntos fijos de la región, a los centros de mayor concentración poblacional o que representaban un centro administrativo y/o comercial en medio de regiones más aisladas, y contactaba a los capataces, informándoles qué cantidad de braceros se contratarían y las fechas de reclutamiento. El día acordado, los trabajadores se acercaban hasta la estación de tren más cercana a sus hogares y en algunos casos, se contrataban camiones para trasladarlos hasta el ingenio.

Viaje al ingenio

La ruta que se estudia en este trabajo unía La Quiaca (provincia de Jujuy) con Pichanal (provincia de Salta). Es decir que, los trabajadores debían acercarse hasta las estaciones de ferrocarril intermedias o bien, en el caso de aquellos que se encontraban alejados de las mismas, realizar la totalidad del trayecto hasta el ingenio a caballo y a pie. En ambos casos, estos trayectos sucedían con la exposición de los trabajadores a los malos tratos propinados por personal de la empresa, que en sus términos los “arreaban” durante todo el recorrido.

1. Ogando 1998.

Si bien algunas versiones aseguran el uso de trenes de pasajeros, lo que haría pensar en relativamente buenas condiciones de traslado, varios ex trabajadores consultados dijeron unánimemente que los llevaban “como ganado” en trenes de carga y en condiciones paupérrimas. En algunos casos, se trasladaban familias completas aunque mayormente solo se contrataba a los hombres mayores de edad. De todas maneras, los niños y las mujeres podían colaborar con la asignación diaria del trabajador.

La totalidad de las personas entrevistadas coincidieron en que hasta el año 1945 la concurrencia de los indígenas kolla asentados en territorios apropiados por la familia Patrón Costas al ingenio era obligatoria. Estos pobladores debían pagar sus arriendos y el trabajo en el ingenio resultaba ser la única manera que tenían de acceder a la circulación monetaria (Figuras 1 y 2). Asimismo, los habitantes de los parajes más lejanos que no habían sido apropiados, también terminaban como rehenes de un sistema perverso de endeudamiento que los obligaba a concurrir a la zafra. En este sentido, existían diversos mecanismos de cooptación que eran ejecutados por los denominados contratistas, con la muy frecuente complicidad de algunos comerciantes locales.

P. N. 1324

PATRON COSTAS, BERCETCHE & MOSOTEGUY
INGENIO "SAN MARTIN DEL TABACAL"

FINCA "SANTIAGO"

N.º 65 Por \$ 10

Recibí de Don Eloy Canchi
la suma de Diez pesos más
por el arriendo y verbaje que paga anualmente como colono de esta finca
en el rastro de Colanizuli correspondiente
al año de 1929.

Santiago, Octubre 20 de 1929.

Pilano Pedreira
ADMINISTRADOR

Véase Reglamento a la vuelta.

P. N. 1324

PATRON COSTAS, BERCETCHE Y MOSOTEGUY
INGENIO "SAN MARTIN DEL TABACAL"

FINCA "SANTIAGO"

N.º 66 Por \$ 10.-

Recibí de Don Eloy Canchi
la suma de Diez pesos
por el arriendo y verbaje que paga anualmente como colono de esta finca
en el rastro de Colanizuli correspondiente
al año de 1930.

Santiago, Febrero 20 de 1930.

Pilano Pedreira
ADMINISTRADOR

Véase Reglamento a la vuelta.

Figura 1. Recibo de pago de arriendo (anverso).

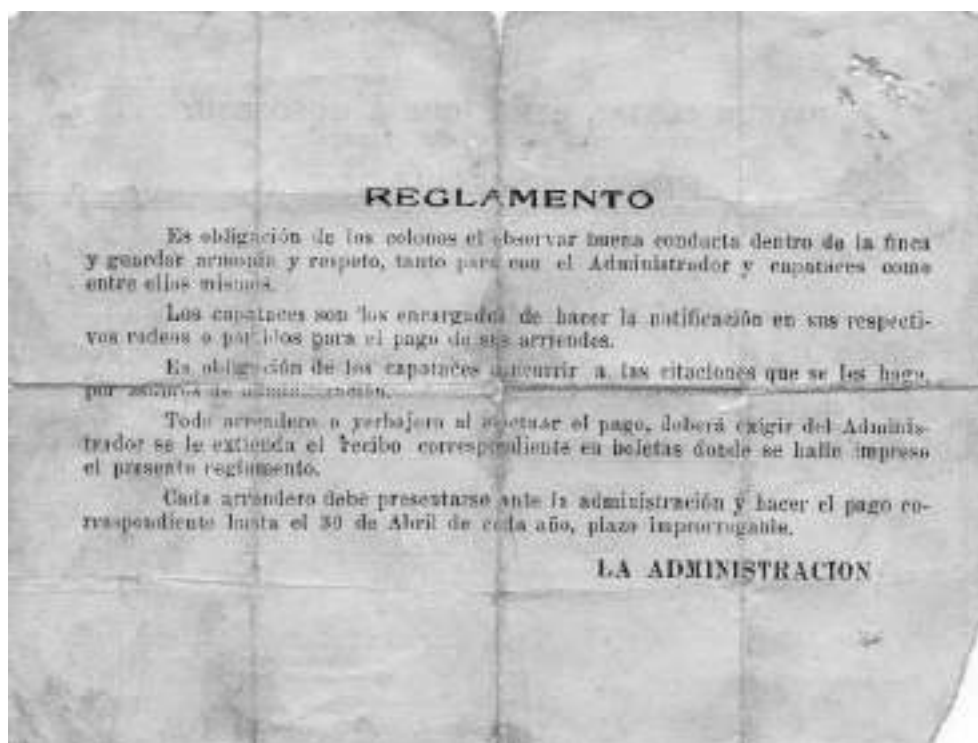


Figura 2. Reglamento (reverso).

Durante los meses de enero y febrero comenzaban a circular contratistas de la empresa por toda la región, con un objetivo centrado en contactar capataces para informarles cuántas personas necesitarían para la cosecha y aproximadamente para qué fechas. Al mismo tiempo, algunos propietarios de almacenes de ramos generales, constituían parte del entramado estratégico de la red de contactos de la empresa para el reclutamiento de mano de obra. Cerca de las fechas de “enganche” algunos comerciantes incorporaban productos nuevos en sus comercios. Asimismo, aumentaban el precio de algunos insumos, lo cual hacía cada vez más dificultoso el consumo por parte de la población, la cual debía recurrir al sistema de “fiado”. El resultado final de este endeudamiento, consistía en tener que trasladarse a la zafra como única vía para la obtención de dinero. Para poder trabajar en el ingenio, debían obtener una “contraseña” que solía ser otorgada en la localidad de Humahuaca durante la época de contratación. Allí se presentaban los trabajadores con sus documentos y les entregaban la “libreta” como empleados del ingenio. Además de llegar endeudados en muchos casos debido a los arriendos y al mismo sistema de adelanto que ofrecían los almacenes, a los trabajadores se les descontaban los pasajes de tren que utilizaban para llegar a su lugar de trabajo (Figura 3).

SAN MARTIN DEL TABACAL		
Peón N° <u>2813</u> Origen		S. M. T. - R. E. 4800 - 2 - 1944
LLEGADA AL INGENIO		
Apellido y Nombre Peón y Familia (Ejemplo)	Apellido	Edad
<u>Luigia Solano</u> <u>Luciana</u> <u>110</u>	<u>Stambe</u>	<u>1</u> <u>1/2</u>
Pasaje peón/es - Total <u>100/0</u>		
Peón N° <u>908</u> Colonia		
<p>¡IMPORTANTE! - Si al darlo extraviare con libreta original un duplicado en la Oficina de Personal. - Constatado está obligado a llevar esta libreta con todo cuidado, debiendo entregársela al darlo perfectamente arreglada, con todo pago mensual. - Al llegar al Ingenio el dueño y su familia deberán presentarse con un correspondiente contrahata de viaje, al encargado que al mismo le designado para recibirlo.</p>		
REGRESO DEL INGENIO		
Pasaje entregado, Matanza		
Llegada		
Regreso		
<p>CONFIRMA - El peón viene al Ingenio comprometido a trabajar en plantación, caucha y cultivo de Caca de Abaco y se hará acreedor al Pasaje y/o Transporte de Regreso del mismo tan solo en el caso de cumplir con estos trabajos y previa devolución de las herramientas propiedad del Ingenio.</p>		
IMPRESIÓN DEL PULGAR DE LA MANO DERECHA		
LIBRADO	PRIMERO	
		

Figura 3. Libreta de Trabajo del ingenio.

A partir de una serie de medidas introducidas en 1944 durante la gestión de Juan Domingo Perón en la Secretaría de Trabajo y Previsión, se sanciona el Estatuto del Peón Rural, el cual provoca mejoras en las condiciones de contratación y trabajo. Principalmente, la asistencia a la zafra pasó a ser voluntaria y los tratos recibidos por los cañeros tanto durante los períodos de “enganche” como una vez dentro del ingenio fueron reformulados. Consistentemente los entrevistados rememoran este momento bisagra como definitorio en sus vidas, llegando a expresar que “... antes no se conocían horarios de trabajo, los sacaban a azotes a los trabajadores, a las mujeres igual, antes de Perón. Me contaba mi papá que los trataban esclavizados. Perón ha libertado” (EG). Si bien el tipo de actividad no dejó de ser de sumo esfuerzo y sacrificio (cortar, pelar y cargar cañas), hubo mejoras salariales, introducción de beneficios laborales compartidos con sectores urbano-industriales (aportes jubilatorios, coberturas de salud) y la introducción de herramientas gremiales fundamentales como el derecho a huelga.

Siguiendo el relato de los entrevistados, hemos podido trazar las rutas que utilizaban los trabajadores para llegar al ingenio. Una referencia continua son las descripciones de las complejas circunstancias en las que eran llevados. Guardias de seguridad de la empresa cumplían la función de controlarlos y en algunos casos los azotaban cuando no seguían las órdenes que les impartían. En el caso de que, algún trabajador intentara escaparse durante los traslados o dentro el ingenio, era perseguido y castigado duramente, teniendo que regresar a la zafra como única opción.

Los trayectos entre los lugares de origen y el ingenio llevaban en promedio entre dos y tres días completos de viaje. Generalmente, desde los parajes rurales hasta los principales centros de comunicación como Iruya, Iturbe o Humahuaca, se hacían largos tramos a pie o a caballo y en algunas oportunidades, se utilizaban estos animales o mulas para llevar la carga con los víveres y ropa que utilizarían durante los meses de trabajo. A estos animales se los denominaba con el nombre de “volvedores” ya que una vez que despachaban a los trabajadores en el tren, solos emprendían el regreso a sus parajes de origen. Para preparar este regreso, se solía comprar alfalfa que permitiese alimentar a los animales en su trayecto de vuelta a casa.

El principal punto de reunión en la región era la localidad de Iturbe, ya que desde allí salía el tren, el “expreso”, hasta las instalaciones del ingenio. Las rutas utilizadas con mayor frecuencia tenían como punto de partida San Antonio de Iruya, Rodeo Colorado, Colanzuli, y desde estos parajes se trasladaban a pie hasta el pueblo de Iruya o directamente hasta Iturbe. El expreso salía por la noche desde Iturbe y se detenía en las estaciones intermedias en las que subían más trabajadores. En algunos casos, los cañeros aprovechaban para comprar comida en las estaciones intermedias, ya que siempre había vendedoras ofreciendo distintos alimentos: empanadas, asado, picante, tamales, etc.

Vida en el ingenio

Las edades de los trabajadores conchabados en el ingenio iban desde los 12 y 16 años de promedio. En muchos casos eran los padres quienes se afiliaban como trabajadores contratados, e informalmente llevaban a sus esposas e hijos para que colaborasen con diversas actividades. Por lo tanto, aunque fuesen varios integrantes de una familia, sólo uno de ellos (el padre, varón y mayor de edad) era quien percibía el pago. Aunque algunas mujeres colaboraban con los trabajos en los cañaverales, su tarea principal consistía en preparar comidas y cocinar no solamente para su marido o grupo familiar sino también para otros trabajadores solos y de esta manera, obtener algún dinero extra. Este servicio de comida se denominaba “pensión” y se pagaba semanalmente. El grueso de las actividades en el Ingenio se llevaba a cabo entre los meses de mayo y septiembre, quedando un grupo reducido de trabajadores hasta diciembre. Una fracción más pequeña (mayormente guaraníes) vivía en el Ingenio durante todo el año, ocupándose principalmente en las tareas de mantenimiento.¹

Desde las barracas en donde se alojaban los trabajadores hasta los denominados callejones de trabajo, los cañeros iban a pie. Las distancias a estos lugares fluctuaban, desde unos pocos minutos hasta dos horas a pie. Las tareas eran asignadas diariamente y consistían principalmente en trabajar en “surcos” recolectando y pelando una determinada cantidad de caña, para cargarla (se “hombreaba”) en las zorras que corrían sobre rieles en cada “callejón” principal hasta su traslado a la planta procesadora. Cada zorra cargaba alrededor de 4.000 a 5.000 kilos de caña.

1. Boasso 2004.

Si bien la labor diaria estaba organizada por “tareas” (una determinada cantidad de surcos para cosechar y limpiar), la jornada de trabajo ocupaba fácilmente desde las 3 o 4 de la madrugada hasta las 8 de la noche. Para asistir al trabajo en los callejones, los trabajadores eran despertados violentamente por los capataces y acarreados hasta el lugar de trabajo. Montado en su caballo, el capataz efectuaba una vigilancia estricta de cómo se llevaban a cabo las tareas en el campo. Debido a la falta de luz natural en estas primeras horas del día y hacia el final de la jornada, si bien usaban unos faroles de kerosén entregados por el ingenio (otro de los elementos por los que les descontaban dinero a la hora de pagar los salarios), se registraba una enorme cantidad de accidentes, ya que utilizaban principalmente herramientas cortantes.

El maltrato que recibían los cañeros durante el proceso de contratación se mantenía y hasta empeoraba una vez que llegaban a El Tabacal. En este sentido, cuando ingresaban a los callejones no podían ni descansar por unos pocos minutos y en caso de detener su trabajo eran fuertemente maltratados y castigados por los capataces que vigilaban sus actividades. Durante la jornada laboral no se les permitía dialogar entre ellos, llegando a encarcelarlos si el jefe consideraba que estaban desobedeciendo u obstaculizando las tareas de los otros. En este sentido, uno de los cañeros entrevistados recuerda que:

... órdenes eran órdenes. Si usted se llega a enfermar, a curarse y seguir trabajando. Ahí no reconocían parte de enfermo, no reconocían nada. Ninguna cosa no había. Si se moría tenían que sepultarlo y seguir trabajando, no había como dicen descanso, tiene que ver de arreglar sus cosas y listo (M.U).

Una vez en los espacios de vivienda, tampoco se les permitía permanecer con las luces encendidas o realizando tareas recreativas por mucho tiempo. En sus propios términos, “éramos como esclavos” (E.G.). Como mencionamos anteriormente, este panorama se fue modificando en algunos aspectos hacia el año 1944 con los cambios acaecidos durante el advenimiento del primer gobierno de Perón. Algunos de los beneficios que se habían impulsado inicialmente para las clases trabajadoras industriales fueron extendidos a regiones rurales del país. De esta manera, la empresa modificó sus despreciables prácticas hacia los trabajadores, mejorando el trato humano, respetando en mayor medida los horarios de trabajo y a la vez ciertos beneficios obtenidos como la creación de sindicatos y el derecho a huelga, lo cual también generó un retraimiento en la patronal.

Fue también durante este período que se regularizó el sistema de aportes jubilatorios dejando en evidencia que desde la creación del ingenio, no se habían registrado formalmente los años trabajados, situación que repercutió en las condiciones de vida de los cañeros hasta después de concluidas sus actividades en el ingenio. En este sentido, es sorprendente encontrar en la actualidad ancianos que trabajaron durante cuarenta años no pudiendo demostrar más que veinte ya que, o no se les habían reconocido los años trabajados hasta 1944 o estaban registrados como trabajadores temporales (porque sólo eran contratados entre mayo y noviembre) y por lo tanto, no se tomaron en consideración los años de aportes completos.

Desde la fundación del ingenio se organizó el espacio en “lotes”, a los cuales nos referimos anteriormente. Estos lugares constituían no sólo espacios habitacionales sino que a la vez producían una organización para el trabajo, destinando mano de obra a determinados lugares del campo. Asimismo, se puede decir que también organizaban cierta identidad y sentido de pertenencia, que fue marcado notoriamente por los entrevistados, quienes todavía recuerdan a qué lote “pertenecían”.

Dentro de estos lotes había galpones de madera con divisiones que formaban las habitaciones. Con los hombres solteros se conformaban grupos de hasta diez por habitación, y a las familias se les designaba un espacio propio. Estos cuartos estaban completamente vacíos, eran piezas “peladitas”, en la que los trabajadores colocaban cueros y mantas que ellos mismos se llevaban para dormir. En cada lote, había un responsable de la empresa cuyas condiciones de vida eran evidentemente superiores. J.C. nos relata que “... ellos tenían casa de material, el lotero, jefe. Había en cada lote. Eran lindas casitas, blanqueadas todas bien. A nosotros nos daban un galpón de totora.” Para cocinar, los cañeros debían encender fogones al aire libre. Finalmente, en cada lote había un almacén y allí se abastecían con diversos productos tales como carne, yerba, harina, azúcar, etc.

Cuando el ingenio comenzó a cobrar mayores dimensiones, la organización pasó a ser por “colonia”. De esta manera, cuatro lotes fueron juntados conformando una colonia, las cuales se organizaron por letra. Si bien se mantuvo la estructura habitacional y de organización laboral, se establecieron almacenes y escuelas para cada uno de estos sectores dado el enorme crecimiento poblacional y espacial que se había producido.

Como ya fue mencionado por varios autores, el funesto trato recibido por los trabajadores en los ingenios de la región (La Esperanza, Ledesma), se replicó en el ingenio San Martín del Tabacal.¹ En este sentido, la resignificación del terror producido por la patronal a través de tratos inhumanos, fue tomando la forma mítica del popular personaje local del diablo, el perro o el familiar. Según las historias, dentro de las factorías en donde se procesaba el azúcar, había una presencia diabólica que tenía un pacto con el dueño para proteger la cosecha y garantizar las ganancias anuales. Para mantener el pacto, se debía literalmente “alimentar” al diablo con trabajadores. De acuerdo al mito, eran elegidos para este “sacrificio” aquellos que desobedecían a los jefes.² A través de un proceso dialéctico, se fue conformando un producto que en términos de Taussig mezcló imagerías diabólicas y de terror con la explotación capitalista.³ En la mayoría de las entrevistas aparece el personaje del “diablo” que en su forma más reconocida se presenta como “cualquier hombre, a caballo, o como un perro” (J.C.). Y así nos siguen relatando:

1. Boasso 2004; Gordillo 2002b, 2004, 2005; Isla & Taylor 1995.

2. Gordillo 2002b, 2004, 2005; Isla & Taylor 1995.

3. Taussig cit. en Gordillo 2002b: 34.

... cuando uno salía a la tardecita, a la noche, había peligro. Hallaban el sombrero, la campera, he visto eso yo. El sombrero y la ropa. M: ¿Y cómo le decían ustedes a eso? JC: Decían que el ingenio tenía un diablo ahí, que se comía a la gente. Cuando desaparecía uno, el ingenio andaba bien ya. Y cuando ya no había eso, andaba faltando caña, desaparición, mal andaba el ingenio. M: ¿El ingenio tenía que comerse trabajadores para andar bien? ¿Para tener fuerza? JC: Así era. El ingenio tenía que comer uno. Entonces andaba bien el ingenio. Así era (J.C.).

En este sentido se evidencia que las construcciones creadas y recreadas desde la patronal para mantener orden y control social dentro de las instalaciones del ingenio, y particularmente en la zona fabril de procesamiento del azúcar, fueron internalizándose y tomando formas particulares que tenían más que ver con las realidades de los propios trabajadores. Se llega a relatar la existencia de un “pacto” entre Patrón Costas y el diablo, e inclusive la mayoría de los relatos termina oscilando entre la recreación de imaginерías locales y el reconocimiento a este temible enemigo como un hombre común, vestido con traje oscuro, que nos permite adivinar era el aspecto de cualquiera de los integrantes de la administración del ingenio.¹

Para finalizar, los entrevistados mencionaron la convivencia al interior del ingenio de grupos de “indios” que ellos denominaron “matacos”.

P: Nos habían dicho que había también indígenas del Pilcomayo. JC: No...donde íbamos nosotros había matacos, ¡traían muchos! Decían que eran del Chaco. M: ¿Estaban con ustedes? JC: No, ellos estaban lejitos del nuestro campamento. M: ¿Ellos tenían otro campamento? JC: No, ellos tenían casitas de malahoja, ahí vivían. Les daban un lugar extendido. Malahoja es de la caña pelada. Se hacían sus casitas ellos. Ahí dormían. M: ¿Y ustedes hablaban con ellos? JC: No, ellos hablaban idiomas, no nos comprendíamos nunca entre nosotros (J.C.).

Estos grupos parecen haber recibido un maltrato de dimensiones mayores al que recibieron el resto de los trabajadores. Más allá de la obligatoriedad de asistir al ingenio, en principio no se les daba lugar de vivienda más que un trozo de terreno al aire libre. Con el transcurrir de los días comenzaba a vislumbrarse un campamento compuesto por chozas fabricadas en totora. Parece que estas construcciones eran precarias ya que algunos relatos mencionan que se desmoronaban, “... no tenían seguridad, se caían sus chocitas...” (M.U.). Existe asimismo, un estereotipo que se construye desde los relatos en relación a estos grupos, principalmente en vínculo directo con su vestimenta. Tal es así que:

Ellos tenían una chiripa, como la falda de una señora, no tenían pantalones, a veces descalzos otros con zapatillas. Nosotros tampoco teníamos zapatos, ojotas o chancletitas de goma, zapatos no conocíamos. Luego la alpargata, pero no duraba durante la cosecha,

1. Gordillo 2002b, 2005; Isla & Taylor 1995.

eran de caucho con cuero, como la de Bolivia, antes era de palito la plantilla, con cubierta de auto... (M.U.).

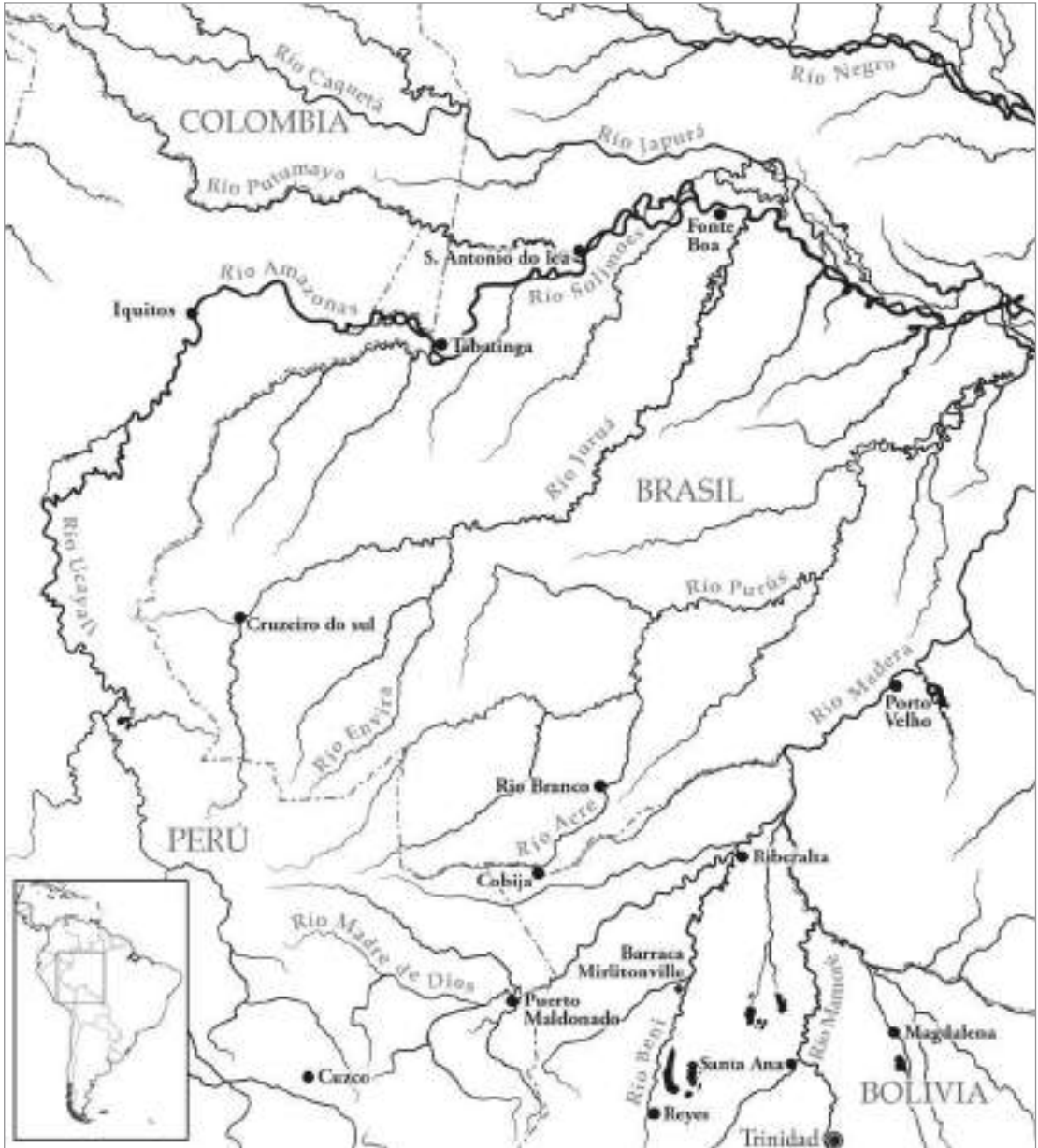
Otro dato emblemático que refleja el maltrato y la diferenciación interna que se generaba desde la administración del ingenio, consiste en la alimentación ofrecida a estos trabajadores indígenas, que en su mayoría no percibían salario, ya que "... desde los camiones se les arrojaban las partes amargas de la vaca" (F.Ch.).

Conclusiones finales

Lamentablemente, si bien se han llevado a cabo múltiples y exhaustivas investigaciones respecto de las terribles condiciones de contratación y trabajo en el ingenio San Martín del Tabacal, así como en otros ingenios azucareros, no se ha registrado aún suficiente material documental que permita complementar e ilustrar los relatos de los protagonistas. Es fundamental seguir extendiendo y multiplicando las investigaciones sobre este tema, como forma de mantener viva la memoria sobre los inhumanos tratos recibidos por una enorme porción de las poblaciones indígenas asentadas en la región del NOA, representantes de diversas etnias, durante la primera mitad del siglo XX.

SEGUNDA PARTE

El caucho en la Amazonía



El trabajo indígena en economías de enclave

Una visión comparativa
(Barracas caucheras e ingenios azucareros, siglos XIX y XX)

FEDERICO BOSSERT
LORENA CÓRDOBA

Este libro se propone ofrecer un panorama general de algunas de las principales industrias de enclave sudamericanas que utilizaron mano de obra indígena: los ingenios azucareros y obrajes madereros del Chaco, y las barracas gomeras de la Amazonía. Una de las metas de esta colección de estudios monográficos, que se ocupan de aspectos muy variados de un mismo fenómeno, es —esperamos— facilitar la mirada comparativa, ofrecer materiales a una reflexión sobre el problema general —el trabajo indígena en enclaves industriales— que trascienda las circunstancias específicas de cada caso.

Estas breves páginas se proponen, justamente —y a modo de glosa a las dos primeras secciones del libro— explorar algunas de las líneas elementales que podría abordar una comparación de esa índole. Para eso, vamos a concentrarnos en dos industrias que funcionaron en ámbitos muy diversos de las tierras bajas sudamericanas: por un lado, las barracas gomeras de la Amazonía; por el otro, los ingenios azucareros del Gran Chaco. Para la primera, nos concentraremos en el caso de la Amazonía boliviana, en el antiguo “Territorio de Colonias” y lugares adyacentes que fueron el epicentro del auge cauchero en ese país.¹ Para la segunda, en los ingenios azucareros del noroeste argentino, ubicados en las provincias de

1. En 1890, Bolivia creó las delegaciones nacionales del Purús y del Madre de Dios, que luego serían anexadas al noroeste por decreto del Congreso en 1893. A estos distritos norteños se los llamó “Territorio de Colonias” y eran administrados desde Ribalta; recién en 1938 se convirtieron en el actual departamento de Pando. La región de la explotación gomífera abarca los departamentos de Pando y Beni (ver mapa general de la sección). En el Chaco, la principal área de influencia de los ingenios abarca lo que primero fue la “Gobernación del Chaco” en 1872, tras la campaña militar al Chaco en 1884, fue dividida entre los “territorios nacionales” de Chaco y Formosa, convertidos luego en provincias autónomas en 1951 y 1955.

Jujuy y Salta, los cuales reclutaban mano de obra indígena de una vasta región que abarcaba el Chaco, el piedemonte y las tierras altas de Argentina y Bolivia.¹ Su historia es larga y compleja, y la bibliografía sobre ambas industrias es extensa. No vamos a repasar aquí esa historia o esos estudios; nuestras metas son mucho más modestas: nos proponemos señalar —echando mano a diversas fuentes documentales dejadas por misioneros, exploradores, políticos, funcionarios, y empresarios— algunos paralelos y disonancias muy generales entre ambas empresas, prestando especial atención al impacto que tuvieron sobre las sociedades indígenas que, de diversos modos, se vieron involucradas en ellas.

Dos industrias en el frente colonizador

Si bien estas industrias, cada una a su modo, significaron una auténtica revolución en las sociedades indígenas que reclutaron, hay que observar que ninguna de las dos generó un fenómeno absolutamente novedoso al emplear mano de obra indígena en sus respectivas regiones: ambas partían de —y continuaban— claros antecedentes. En el caso del caucho, muchas de las familias que se dedicaron a la explotación de este producto fueron las mismas que, en las décadas anteriores, se habían dedicado a una industria previa, la extracción de la cascarilla, materia prima de la quinina (*Cinchona calisaya*).² En efecto, cuando sobrevino el derrumbe del precio de este producto muchos de esos empresarios comenzaron a dedicarse al caucho, utilizando peones, medios de transporte y un sistema logístico y de trabajo prácticamente idénticos.³ Por su parte, la región piedemontana donde se asentarían los ingenios

1. Los principales ingenios de la zona en la época que aquí nos ocupa (entre finales del siglo XIX y comienzos del XX) fueron fundados durante el siglo XIX por miembros de la oligarquía local y luego modernizados con tecnología inglesa: San Isidro, Ledesma, La Esperanza, La Mendieta, y —ya en 1920— San Martín del Tabacal. Hay que señalar que ésta no fue la única zona con industrias azucareras que utilizaron trabajadores indígenas chaqueños: también lo hicieron los ingenios de Tucumán y los del nordeste argentino —al sudoeste y el este de la región chaqueña argentina, respectivamente. Sin embargo, con la posible excepción del ingenio Las Palmas en el Chaco oriental, fueron los de Salta y Jujuy los que mayor impacto tuvieron sobre la vida indígena. La ubicación geográfica de los ingenios que aquí abordaremos se consigna en el mapa general que inicia la sección: “Los ingenios azucareros en el Chaco occidental”.

2. En este trabajo utilizaremos como sinónimos los términos “caucho”, “goma elástica” o “siringa” más allá de sus diferencias técnicas. De hecho las dos primeras categorías remiten a plantas diferentes: la primera a la goma extraída de la *Castilla elastica* y *Castilla nlel*, y la segunda a la *Hevea brasiliensis* o *Hevea benthamiana* (Barham & Coomes 1994a: 45).

3. Fifer 1970; Roca 2001; Guiteras Mombiola 2012. Por ejemplo: “La quiebra del negocio-quina se dejó sentir en toda su intensidad. Don José Manuel Vaca Guzmán fue uno de los más gravemente comprometidos en la crisis. Le quedaba un personal que resolvió utilizarlo en la explotación de la siringa del río Beni. Una de las muestras de ‘bolachas’ extraídas de la selva llegó a manos del doctor Antonio Vaca Díez, quien invitado por su padre, señor Vaca Guzmán, salió de Santa Cruz el 8 de junio de 1876 con un pequeño personal de trabajadores, rumbo a Reyes, el asiento de trabajos de aquel. En septiembre del 76, Vaca Díez compraba a don Ángel Arteaga el siringal Naruru, siendo ésta la primera compraventa de gomales efectuada en la región” (Limpias Saucedo 2005 [1942]: 180).

azucareros ya había albergado, desde fines del siglo XVIII, haciendas con sembradíos de caña de azúcar (*Saccharum officinarum*), productoras de aguardiente y azúcar, que también hacían uso de mano de obra indígena, aunque esta demanda era mucho menor y se satisfacía con los asentamientos y misiones instalados en la zona. Desde un primer momento, los grupos étnicos empleados en los ingenios –los wichís de la región y los chiriguano llegados de Bolivia– trabajaban ya en esas plantaciones.¹

De manera que, en ambas regiones, existía una larga tradición de, por llamarlo de algún modo, relaciones laborales o comerciales entre los grupos indígenas y la economía rural. Así pues, si bien estas industrias en su momento de auge involucraron a grupos indígenas que jamás habían conocido el trabajo asalariado, vemos que, en términos generales, sus relaciones laborales o comerciales con los indígenas no representaban una innovación absoluta, e incluso a veces se asentaban sobre una larga tradición de usos y costumbres.

En ambos casos, por otro lado, el drástico cambio que llevaría a esas industrias a un rápido auge –los auge cauchero y azucarero– sobrevino prácticamente al mismo tiempo, en la década de 1870. En el caso del caucho, desde finales de 1860 las fuentes muestran a los *seringueiros*² o caucheros trabajando la goma en las barracas establecidas a lo largo de ríos como el Purús o el Madera, ya que la red cauchera se desplegaba sobre las riberas de los ríos y afluentes. Pero recién a comienzos de 1870 puede hablarse de un movimiento gomero sistemático en la región amazónica boliviana; así, la cantidad de obreros del caucho hacia 1880 pasa de dos centenares a un par de miles, y el oriente boliviano se convierte en una tierra de oportunidades para los aventureros.³ En el mismo momento, a partir de la década de 1870, los ingenios azucareros comenzaron a mecanizarse, reemplazando sus viejos trapiches de madera para el molido de la caña por otros de hierro, e incorporando turbinas

1. Aráoz 1886: 236. Si bien los antecedentes de plantaciones de caña en la región se remontan tan lejos como a 1650, es a finales del siglo XVIII que encontramos las primeras fincas dedicadas a la elaboración de azúcar, que emplean mano de obra indígena estacional (Schleh 1945: 296-297; García 1920: 31-32; Gordillo 1995). En realidad, era un uso general en los emprendimientos rurales de un área mucho mayor (Arenales 1833: 44-46). Sabemos que indígenas chaqueños –en particular “mataguayos”: aquellos wichís que fueron a las plantaciones de azúcar– no sólo eran reclutados por las pequeñas haciendas azucareras a fines del siglo XVIII, sino incluso llevados mucho más al sur, a realizar trabajos estacionales en las estancias del valle de Lerma (Mata de López 2005: 279-281).

2. La mayoría de los términos castellanos de la industria cauchera son adaptaciones de sus homónimos en portugués: de ahí que el vocablo para denominar la goma sea “seringa” en Brasil, “siringa” en Bolivia y “shiringa” en Perú, por ejemplo.

3. Ver en este mismo volumen el trabajo de Córdoba & Villar. Para mayor información sobre el auge gomero en la región amazónica, ver Ballivián & Pinilla 1912; Barham & Coomes 1994a; Córdoba 2012; Fifer 1970, 1976; Gamarra Tellez 2007; García Jordán 2001; Vallvé 2010; Weinstein 1983. Se estima que el año en que el ferrocarril Madera-Mamoré se inaugura (1912), la industria gomera entra en decadencia –de hecho, según Fifer, la baja productividad gomera ya ni siquiera llegaba a cubrir los viajes en tren para ese año. Ni las casas comerciales brasileñas, ni menos aun las bolivianas, podían competir con los nuevos precios que imponían las plantaciones británicas en Malasia. Sin embargo, estas fechas son arbitrarias y relativas, dado que no hay años “oficiales” de inicio y cierre para este período (Fifer 1976: 216-223; Roca 2001: 119).

centrífugas para el blanqueado del azúcar;¹ maquinaria a vapor que permitía una producción masiva. Es entonces que algunas de las antiguas haciendas familiares se modernizaron, convirtiéndose en auténticas fábricas, y por lo tanto comenzaron a requerir grandes cantidades de mano de obra estacional: Ledesma en 1876, La Esperanza en 1884, La Mendieta en 1892, y –la excepción– San Martín del Tabacal en 1920.² La gran demanda de mano de obra indígena tuvo lugar, entonces, entre la década de 1870 y la de 1960, cuando una nueva modernización de las tecnologías llevó a prescindir definitivamente de la mano de los indígenas. Fue sobre todo a partir de la década de 1890 que los ingenios se convirtieron, en lo que hace al número de trabajadores indígenas y a la complejidad de las relaciones interétnicas trabadas en su interior, en algo realmente novedoso –es decir, diferente de las haciendas que se extendían desde antiguo sobre toda la línea del piedemonte salteño, jujeño y boliviano–, pues comenzaron a concentrar a todos los grupos chaqueños que habitaban entre el Bermejo y el Pilcomayo.

En ambos casos, este auge provenía, al menos en parte, de políticas estatales. Para el caso del caucho, los incentivos se remontan al gobierno de José Ballivián, entre 1841 y 1847, quien patrocinó viajes exploratorios a la región del Beni, construyó caminos e impulsó estudios cartográficos. En este lapso ocurren también las fundaciones de las principales ciudades del norte, la repartición de títulos de propiedad de la tierra, el establecimiento sistemático de los tributos fiscales, etc.³ Los siguientes gobiernos bolivianos continuaron esa política, concediendo tierras como contrapartida por la exploración de los territorios indígenas, o apoyando la apertura de caminos, la construcción de fortines, misiones y pueblos y la “conquista de los bárbaros”.⁴ Por su parte, la incidencia de las políticas nacionales en el boom azucarero es todavía más directa y específica: basta mencionar las políticas impositivas de protección a la industria azucarera, la progresiva llegada del ferrocarril, y los subsidios estatales –lo mismo se haría, décadas más tarde, con otra producción agrícola del Chaco que utilizaba mano de obra indígena, el algodón, alentado de diversas maneras por el Estado argentino, y estrechamente ligado a la fundación de reducciones indígenas. Según veremos, en ambos casos el desarrollo industrial estaba ligado, en los proyectos estatales, a planes más generales de colonización del territorio indígena.

Pues este auge ocurría en un momento muy particular de la historia de estos países: cuando los Estados, superadas las disputas intestinas, comenzaban a volcarse, por un lado, a la conquista y colonización de sus “fronteras” internas y, por el otro, a la definición de las fronteras internacionales. En efecto, ambas industrias son parte intrínseca de estos

1. García 1920: 33; Iñigo Carrera 2010.

2. Ver los trabajos de Montani y Dasso & Franceschi en este mismo volumen. Es también en esta época que comienza la mecanización de las otras zonas azucareras del norte argentino: Tucumán y el nordeste. En Tucumán estos avances fueron facilitados por la llega del ferrocarril; en la otra región observamos que diez de los doce que funcionarían en el área comenzaron a funcionar entre 1881 y 1888 (Iñigo Carrera 2010: 84).

3. Córdoba 2012a; Guiteras Mombiola 2012.

4. García Jordán 2001b: 252-253.

procesos, y esto de diversos modos. En primer lugar, ambas son la punta de lanza en la exploración de los territorios indígenas. En la Amazonía, en estas décadas, encontramos viajeros, militares y naturalistas que exploran los ríos y trazan cartas hidrográficas con el objetivo de consolidar la colonización republicana, dirimir cuestiones limítrofes y a la vez encontrar rutas fluviales para extraer el caucho de la región estableciendo una red de transporte confiable.¹ Los siringueros son, de algún modo, agentes nacionales de la exploración y ocupación del territorio, y las barracas constituyen –al igual que los fortines o las misiones– una suerte de mojones que reclaman el territorio para uno y otro país. Puede decirse, incluso, que el caucho fue para la frontera entre Brasil y Bolivia lo que el petróleo fue para la frontera entre ese país y Paraguay. Desde 1880 en adelante, las tensiones fronterizas aumentaron en forma paralela al auge de las exploraciones y las explotaciones gomeras desde ambos países; de hecho, el Acre –la región en disputa– contenía las tierras más ricas en caucho de toda la cuenca del Amazonas. Los enfrentamientos en la tenue línea fronteriza no cesaron y fueron incrementándose, hasta desembocar en la guerra del Acre entre 1899 y 1903, que culminaría con la pérdida para Bolivia de 190.000 km² de tierras y la firma de una serie de tratados diplomáticos que consolidaron sus fronteras con Brasil y Perú.²

A primera vista, aquí pareciera existir una sensible diferencia entre ambas industrias: mientras que, en líneas generales, la empresa cauchera era llevada al corazón del territorio indígena, los ingenios azucareros se establecían siempre en las fronteras del Chaco, a prudente distancia de su inexplorado interior, y eran los indígenas quienes debían ser llevados o atraídos hasta esa periferia. Por lo tanto, los ingenios no parecen haber jugado un rol tan directo en las definiciones limítrofes internacionales del norte argentino, que sin embargo tuvieron lugar exactamente en estos años –el laudo Hayes con el Paraguay en 1878, y los diversos acuerdos y tratados con Bolivia a partir de 1884. Sin embargo, en buena medida estos límites internacionales eran una cuestión puramente cartográfica: según veremos, las “fronteras” efectivas seguían siendo los territorios indígenas –y así se los llamaba. En este punto las diferencias entre ambas industrias no son tan grandes como parece, ya que el crecimiento y el funcionamiento de los ingenios azucareros eran inseparables de la exploración del interior chaqueño, del trazado de cartografías y del conocimiento (aunque fuera mínimo) de la composición étnica de las poblaciones nativas que serían reclutadas.

La penetración virtual de los ingenios en el Chaco es concomitante a la conquista militar de esta región –entre las diversas campañas militares de la década de 1870 (Obligado y Napoleón Uriburu, por ejemplo), pasando por la Campaña al Chaco dirigida por Victorica en 1884, y culminando con la campaña al Pilcomayo dirigida por Rostagno en 1911: si bien es cierto que al ingenio concurrían indígenas de territorios que aún no habían sido conquistados,³ también lo es que, sin la progresiva conquista y colonización del Chaco, la industria

1. A modo de ejemplo citemos solamente los diarios de los viajes del fraile Jesualdo Maccheti (1886) y los del naturalista italiano Luigi Balzán (2008 [1885-93]).

2. Córdoba 2012a; Guiteras Mombiola 2012.

3. Arenas 2003: 92.

azucarera no hubiera contado con la enorme cantidad de brazos que la llevaron a su auge. Esto por diversos motivos. En primer lugar porque la presencia militar en el interior del Chaco resultaba –sobre todo en las primeras décadas– indispensable para el trabajo de los “mayordomos”, enviados cada año por el ingenio a reclutar indígenas para la zafra. El ejército de línea participó de muchas maneras para garantizar la asistencia de los chaqueños a los ingenios: a veces encontramos a oficiales oficiando de intermediarios entre patrones e indios en la regulación del trabajo; otras comprometiéndose a vigilar; muchas proveyendo información indispensable a los mayordomos sobre la ubicación y movimiento de las bandas indígenas, sus alianzas o enemistades, los caminos más seguros, etc.¹ Es muy probable, por otro lado, que esos mayordomos, los cuales muchas veces se adentraban en zonas muy alejadas del territorio dominado por los militares y colonos, compartieran sus informes con el ejército, y de este modo oficiaran, también ellos, como agentes de exploración. En segundo lugar porque, más allá de que las razones que llevaban a los indígenas al ingenio fueran complejas,² resulta indudable que muchos indígenas se veían forzados a conchabarse porque las bases de su economía cazadora-recolectora habían sido perturbadas por la colonización militar y ganadera.³ En efecto, el reclutamiento de brazos para las empresas agrícolas chaqueñas, y en particular la azucarera, era un objetivo explícito de las campañas militares a esta región.⁴ No sorprende que la acción de “sacar indios” –esto es: reclutarlos para el trabajo– a menudo fuera denominada “conquistar”.

1. El rol del ejército como mediador entre las haciendas de la zona y los grupos indígenas era una práctica conocida en la región. Ya en 1872 el jefe de la frontera norte de Salta se ofrecía a reunir y conducir a los “establecimientos agrícolas” de la zona la cantidad de obreros indígenas solicitados por los propietarios (Uriburu 1873, en Fontana 1977 [1881]: 107). Encontramos rastros de estas tareas de logística y mediación en diversas fuentes entre 1870 y 1920; un caso bien conocido es el contrato elaborado por el jefe de un regimiento de caballería, en 1914, entre los representantes de dos ingenios e indígenas wichí y tobas del Bermejo (Vidal 1914; Unsain 1914). El ejército también debía mediar en las pujas por mano de obra indígena entre los ingenios y otros colonos de la región (ver, por ejemplo, Cornejo 1937: 190-192).

2. Bossert 2013.

3. En el caso chaqueño, los factores *push* que condicionaban las migraciones a los ingenios resultan evidentes: iban del acorralamiento territorial a las relaciones violentas con el frente colonizador (Cordeu & Sifredi 1971: 3; Iñigo Carrera 2010: 31-38). Ver al respecto el elocuente testimonio sobre el acorralamiento territorial realizado por un cacique wichí del Bermejo, en Aráoz 1886: 244-245. Es así que, algunas décadas más tarde, el inspector Niklison afirmaba que los indígenas se conchababan en los ingenios “obligados por la miseria” (1989 [1917]: 118).

4. El jefe de la gran expedición de 1884 escribía: “Privados del recurso de la pesca por la ocupación de los ríos, dificultada la caza de la forma que la hacen que denuncia a las fuerzas su presencia, [los indígenas acudieron] a las reducciones o los obrajes donde ya existen muchos de ellos disfrutando los beneficios de la civilización. [...] No dudo que estas tribus proporcionarán brazos baratos a la industria azucarera y a los obrajes de madera como lo hacen algunas de ellas en haciendas de Salta y Jujuy” (Victorica 1885: 15, 23). Esta idea se encuentra presente en muchos reportes de viaje y planes de colonización de la época. Así, el capitán Baldrich sostenía que el “sometimiento” del indio “vendrá solamente impuesto por la ocupación total del territorio, que haga imposible la vida nómada y aventurera de los indígenas” (Baldrich 1890: 284).

Aun con grandes variantes y matices, entonces, ambas industrias funcionaban integrando diferentes áreas: el “área de enclave”, donde tenía lugar la producción, y diversas “áreas satelizadas”, donde residía y se reproducía la mano de obra estacional.¹ La explotación cauchera se basó en mano de obra indígena en diversos niveles, con dos modalidades: (a) el “sistema del habilito” preexistente (entrega de mercadería-goma-entrega de mercadería) y (b) el “sistema de enganches” (peonaje por mercadería). Generalmente se empleaban migrantes de otras partes del país que llegaban atraídos por el auge cauchero, así como también indígenas “levantados” en Santa Cruz de la Sierra y otros departamentos.² En el caso de los ingenios, sus “áreas satelizadas” fueron diversas regiones del piedemonte y el Chaco argentino y boliviano; y, también aquí, se recurría a diversos medios de coacción o atracción, según el ingenio, la época y la procedencia de los trabajadores.

Así pues, en ambos casos el desarrollo de la industria es inseparable de la exploración de los territorios y el progresivo conocimiento —con fines estrictamente prácticos— de su población. No sorprende entonces que, en el imaginario nacionalista de la época, encontremos estampas equiparables del barón cauchero y del patrón del ingenio azucarero, presentados como auténticos pioneros, héroes del trabajo y del progreso. En el caso concreto del caucho, la guerra del Acre que consolidó la frontera norte boliviana con Brasil se debió a un conflicto de límites, aduana e impuestos a la producción cauchera. En ese imaginario, el cauchero era un prócer y su industria una gesta nacional: así, Nicolás Suárez financió y comandó una famosa columna de empleados de sus propiedades para defender por las armas el territorio que finalmente quedaría en manos brasileñas.³ Si bien los ingenios azucareros también fueron exaltados como avanzadas del progreso y un engranaje indispensable para la colonización efectiva de los territorios del norte, su caso es menos diáfano que el de las barracas caucheras: por un lado, el trabajo de los indígenas en los ingenios fue objeto de intensas críticas y debates a nivel nacional y debió competir por la mano de obra con otras empresas (algodonales, obrajes, haciendas ganaderas); y, por el otro, muchos ingenios estaban ligados a capitales ingleses. Sin embargo, en algunos casos la figura de los empresarios azucareros fue exaltada con los mismos tintes patrióticos que la de Suárez; es el caso, ante todo, de Robustiano Patrón Costas, quien cimentó una ascendente carrera política en el éxito del ingenio que dirigía, San Martín del Tabacal.

En ambos casos, por otro lado, existían voces que defendían la pacificación y la asimilación del indígena por medio del trabajo en sendas industrias. Esto es particularmente fehaciente en el caso de los ingenios. Si la conquista militar de los territorios indígenas del sur argentino fue acompañada por un discurso que propiciaba el exterminio de la “amenaza indígena”, la de los territorios chaqueños —que, como hemos dicho, coincide con el boom

1. Bisio & Forni 1976.

2. Cf. Lema 2009.

3. En la ciudad de Cobija, en el norte boliviano, se erige por ejemplo un impresionante monumento que recuerda a la famosa columna “El Porvenir” y el accionar heroico de Nicolás Suárez.

de los ingenios azucareros— fue acompañada por un lema muy distinto: la “asimilación” de los indígenas a la sociedad nacional.¹ Muchas de estas opiniones y proyectos, vertidos desde posiciones muy diversas y a lo largo de muchas décadas, y que iban desde la entrega de tierras a los indígenas hasta su desaparición étnica, compartían sin embargo una fórmula: esa asimilación sería realizada por medio del trabajo en empresas agrícolas. Bajo esta perspectiva podía pensarse que la disciplina del trabajo en los ingenios operaba un doble beneficio a los intereses de la nación: por un lado, disciplinaba a los indómitos chaqueños, sujetándolos a un régimen estricto; por el otro, les inculcaba labores agrícolas. Así, Castro Boedo escribía en 1872 que los chaqueños que trabajaban en ingenios ya estaban “reducidos”: “Acostumbrados a la servidumbre en las haciendas bajo la dirección de un mayordomo, y con la autoridad inmediata de sus respectivos caciques, obedecen en un todo al patrón a cuya hacienda están conchabados”.² De ahí que la papeleta de conchabo fuera una suerte de “certificado de buena conducta” y los indígenas que trabajaban en los ingenios pasaban a ser algo similar a los “indios aliados” de las épocas anteriores.

Hay que señalar que estos discursos partían de necesidades económicas muy reales: ambas industrias dependían de la mano de obra indígena desde su comienzo. Anotaba Aráoz sobre los ingenios: “el día que las tribus fronterizas se alzaren y no quisiesen ir a los ingenios azucareros de esas provincias, la industria recibiría un golpe de muerte”.³ Y Nordenskiöld hacía lo propio para las barracas: “sin indios no hay industria del caucho”.⁴

No sólo las apologías de estas empresas, sino también las críticas más feroces contra ellas resultan muy similares. En ambos casos se denunciaban los engaños a los que se recurría para conchabar a los indígenas, el contagio de los “malos hábitos” (alcohol y otros

1. Para leer un discurso similar en la industria cauchera ver Pando 1897. En varios de sus escritos, el militar abogaba por la secularización de las misiones y que el trabajo en las barracas iba a continuar con la “cristianización” de los salvajes. Para aquellos bárbaros que no se civilizaban, el castigo sería el exterminio a fin de no detener el avance del progreso.

2. Castro Boedo 1995 [1872]: 190. Para una colección de estas opiniones, ver Lagos 2000. “Inclusive desde antes de la conquista armada del Territorio, la posición oficial sobre el tratamiento de las poblaciones indígenas se centró, sin interrupciones, en procurar que las mismas aprendieran el laboreo agrícola, y dejaran así de lado sus antiguas pautas económicas.” (Cordeu & Siffredi 1971: 48). Por ejemplo, José María Uruburu—gobernador de Formosa— proponía: “para llevar a esos seres desgraciados a la categoría de hombres es necesario [...] enseñarles el manejo del arado, el cultivo de la tierra, [...] en una palabra: civilizarlos!” (*Memoria del Ministerio del Interior*, 1899, cit. en Lagos 2000: 151). Se creía, así, que todo lo que hacía falta era dar a los indígenas tierras e instrumentos de labranza. La manifestación más acabada de estas ideas, en el Chaco argentino, fueron las reducciones, inspiradas en las reservas norteamericanas, y fundadas en la década de 1910: Napalpí (1911) y Bartolomé de las Casas (1914). En un comienzo, las mismas se dedicaron a la explotación forestal (considerada un “punto intermedio entre la vida nómada del salvaje cazador, pescador o pastor y la del agricultor, elemento de producción estable y arraigado a la tierra que cultiva”, cit. en Iñigo Carrera 2010: 42), pero muy rápidamente se procuró reemplazar esta actividad por el cultivo de algodón. Por supuesto que esta localización de los indígenas—tal como ocurría con las misiones— favorecía su reclutamiento por parte de los ingenios.

3. Aráoz 1886: 244.

4. Nordenskiöld 2003 [1922]: 124.

vicios) y el despoblamiento de las misiones.¹ En el caso de los ingenios, encontramos desde temprano denuncias sobre los engaños que sufrían los indígenas, sobre todo en cuanto al cálculo de su salario. El ingeniero Aráoz, por ejemplo, denunciaba “el abuso de que han sido y siguen siendo víctimas los infelices chiriguano y matacos, desde la época en que se pensó aprovechar sus buenas disposiciones para el trabajo en el cultivo y elaboración de la caña de azúcar”.² Hacia 1914, las protestas de algunos indígenas tomaron estado público; esto dio lugar a un cierto debate a nivel nacional y a inspecciones realizadas por el Departamento Nacional del Trabajo, cuyos agentes procuraron regular los contratos entre ingenios e indígenas y supervisar que las condiciones laborales fueran justas –sin demasiado éxito. Las críticas realizadas por estos inspectores sintetizan las que encontramos en las décadas anteriores y posteriores: las promesas fraudulentas para reclutarlos,³ las frecuentes muertes que se producían en los ingenios y, en particular, en los largos y fatigantes viajes a través del Chaco,⁴ las jornadas extenuantes de trabajo bajo el sol, sin descanso,⁵ las estafas en el pago,⁶ el alcoholismo y las enfermedades contraídas.⁷ Estas críticas replicaban las que los misioneros venían realizando desde el primer momento. En primer lugar, los franciscanos a cargo de los misiones de chiriguano en Bolivia, cuyo principal problema pasó a ser, en la década de 1880, la emigración de los indígenas a la Argentina.⁸ Luego, los prefectos de las misiones chaqueñas del Colegio de Salta. Todos ellos deploraban el despoblamiento de las misiones, el alcoholismo y la prostitución, las armas de fuego conseguidas en los ingenios, la intensificación de los conflictos interétnicos.⁹ La conclusión de todos estos críticos desmentía el papel “civilizador” del trabajo en los ingenios: “El indio no se civiliza en el ingenio. Regresa a los toldos sin haber aprendido nada. En el ingenio viven sujetos a una clase de trabajo que les permite, con escasa diferencia, mantener la vida de los toldos”, anotaba uno de los inspectores.¹⁰

En el caso del caucho –mucho más sangriento que el chaqueño– a estas quejas se agregaban otras contra la leva forzosa y el sistema de endeudamiento, que convertían a los indígenas en poco menos que esclavos. De hecho, una parte no menor de las fuentes documentales sobre el trabajo indígena en estos enclaves se compone de las denuncias realizadas por los religiosos a cargo de misiones aledañas. Estas denuncias humanitarias –aun cuando describían problemas muy ciertos– deben ser comprendidas en el contexto de una

1. Para algunos de estos testimonios en el caso cauchero, ver Armentia 1885; Cardús 1886; Mendizábal 1932; Sans 1888.

2. Aráoz 1886: 243.

3. Niklison 1989 [1917]: 118-119.

4. Niklison 1919: 23-24.

5. Niklison 1989 [1917]: 70.

6. Zavalía 1915.

7. Unsain 1914: 63-68.

8. Langer 2009: 110-113.

9. Gobelli 1912: 66; Gobelli 1913: 15.

10. Unsain 1914: 89.

competencia regional por la mano de obra indígena, esencial para el mantenimiento de las misiones. García Jordán observa que los caucheros, a veces apoyados por las autoridades departamentales, presionaron en las décadas de 1860 y 1870 por la secularización de las misiones, con el objetivo de llegar sin intermediarios ni condicionamientos a las poblaciones indígenas. Así, el misionero de San Buenaventura denunciaba que su misión estaba a punto de desaparecer “como consecuencia de la captación de brazos indígenas por cascarilleros y gomeros que, a través de la deuda, los transformaban en esclavos”.¹ Los franciscanos del norte boliviano eran explícitos al respecto: si el gobierno realmente quería hacer del indio un ciudadano –afirmaban– debía ante todo protegerlo del trabajo en las barracas y recluirlo en las misiones. Sin embargo hay que señalar a la vez que algunas de ellas –por ejemplo misión Cavinás– fueron descritas como auténticas “barracas encubiertas” por observadores como Erland Nordenskiöld y las denuncias de los misioneros también pueden leerse como una lucha por la mano de obra indígena.²

No se diferencia mucho de cualquier barraca gomera. Seducidos por los altos precios del caucho, los Padres casi han olvidado que son misioneros y no comerciantes. Los caviná viven como los trabajadores de una barraca. Reciben aproximadamente 30 bolivianos al mes, deben trabajar seis días de la semana para la misión y tienen grandes deudas.³

En el Chaco argentino, si bien las quejas de los misioneros católicos y protestantes no fueron menos amargas, la convivencia parece haber sido más sencilla –por un lado, las misiones resultaban útiles para el reclutamiento de mano de obra; por el otro, los ingenios nunca eran instituciones anticlericales: así, por ejemplo, La Esperanza donaría tierras para la primera misión anglicana, Algarrobal, y en el interior de San Martín del Tabacal prosperaría una misión franciscana.

Consecuencias sociales del trabajo en los enclaves

Ésas son algunas de las comparaciones más evidentes que podemos trazar entre estas industrias, en cuanto a sus relaciones con el contexto en el que surgieron. Ahora bien, ¿qué podemos decir acerca de sus efectos sobre la vida indígena?

A primera vista, es evidente que las enormes diferencias en la organización de ambas empresas debieron conducir a experiencias muy distintas para los indígenas empleados en ellas. La más importante reside en las dimensiones espaciales y demográficas. Los ingenios eran enormes latifundios, en algunos casos verdaderos pueblos que, en épocas de zafra, albergaban a miles de indígenas de diversos signos étnicos llegados desde todos los rincones del Chaco, el piedemonte y las tierras altas. Así, el etnólogo Rafael Karsten, de paso por

1. García Jordán 2001b: 290.

2. Córdoba 2012a.

3. Nordenskiöld 2001 [1924]: 345.

los ingenios en 1911, observaba: “Entre estos nativos están representadas casi todas las tribus del Chaco [...] y a veces llegan indios desde regiones interiores donde ningún hombre blanco ha puesto el pie”.¹ La vida allí suponía, entonces, una experiencia social inédita, cuyas consecuencias se extienden hasta nuestros días. En principio, las parcialidades indígenas vivían y trabajaban en diferentes “lotes” dentro de los ingenios; una distribución decidida por los administradores del ingenio con miras a mantener el orden interno: evitar tanto los enfrentamientos como las alianzas estratégicas entre los grupos más aguerridos.² Pero, por un lado, esta separación no se basaba en conocimientos demasiado sutiles sobre la organización política chaqueña; así, por ejemplo, todos los wichí iban a parar al mismo lote, sin que importara a qué parcialidad o parentela pertenecieran. Esto provocó efectos permanentes en la organización política y en la regulación del parentesco; ante todo, sociabilidad extendida, apertura del abanico de alianzas matrimoniales.³ Por el otro lado, esto no impedía la convivencia a lo largo de décadas, a veces cara a cara, entre grupos étnicos muy diversos, a veces incluso enemigos.⁴ Como resultado, en la memoria histórica de los indígenas chaqueños, el trabajo en los ingenios marcó el fin de las guerras y la apertura de las alianzas matrimoniales interétnicas.⁵

Mientras tanto, la mayor barraca gomera censada en el momento del auge, perteneciente a la mayor casa industrial, Suárez Hnos., contaba con apenas 810 habitantes (incluyendo indígenas, criollos y extranjeros) mientras que la menor contaba con 207.⁶ Si bien las “sedes administrativas” de estas empresas poseían cierta envergadura —contando, por ejemplo, con hospital, casa para los gerentes europeos, iglesia, pulpería, almacenes, etc.— la vida del trabajador indígena transcurría mayormente en los centros gomeros, en el interior

1. Karsten 1932: 8. Recordemos, por otro lado, que los grupos que convivieron en diversas etapas en los ingenios del noroeste argentino van mucho más allá aun que la casi totalidad de parcialidades chaqueñas y de la puna argentina: incluyeron también a rusos, japoneses, turcos, andaluces, italianos e hindúes (Vidal 1914: 14). Este parece ser un rasgo típico de las plantaciones azucareras sudamericanas, desde épocas coloniales (Mintz 1986: xxiv). Algunas cifras para comprender la magnitud del fenómeno: en 1915 se contaban unos 15.000 obreros estacionales —la mayoría indígenas chaqueños— sólo en los ingenios de Jujuy; siete años más tarde, el ingenio Ledesma por sí solo llegaba a emplear 6.000 obreros durante la zafra; hacia 1960, el inconmensurable San Martín del Tabacal empleaba hasta 20.000 obreros para la cosecha (Shapiro 1960: 444; Gordillo 1995: 112).

2. Unsain 1914: 46; Zavalía 1915: 39.

3. Palmer 2005: 122.

4. Lehmann-Nitsche 1907: 54.

5. De los Ríos 1979/1980: 93; Braunstein 1983a: 175; ver el trabajo de Ceriani Cernadas en este volumen. Esta sociabilidad extendida estaba cimentada en los conocidos bailes nocturnos, muchas veces multiétnicos (Unsain 1914: 47; De los Ríos 1979/80: 94; Palavecino 1928: 206-207). Debido a esta inédita concentración étnica, los ingenios se volvieron lugar de paso obligado de casi todos los antropólogos que visitaron el Chaco argentino en las primeras décadas del siglo.

6. Nos referimos a las barracas El Carmen y Conquista respectivamente (datos del Archivo de la Casa Suárez, Guayaramerín, Bolivia).

de la selva.¹ Donde los ingenios forzaban una concentración indígena sin precedentes, la empresa cauchera era más bien dispersa, ramificada siguiendo los cursos de agua, y de algún modo se adaptaba a la dispersión étnica de la región echando mano a los indígenas que encontraba a su paso. Estas diferencias de magnitud y distribución espacial sin dudas condicionaron las diversas experiencias laborales de los trabajadores indígenas.

Cada cual a su modo, ambas industrias reconfiguraron decisivamente los mapas étnicos regionales. Los ingenios recurrieron a diversos medios para proveerse de mano de obra; los cuales variaban según la empresa, la época, la región de reclutamiento y el grupo étnico —desde la atracción generada en los chiriguano que llegaban desde Bolivia,² pasando por la más compleja mezcla de coacción y atracción ejercida sobre los grupos chaqueños, hasta llegar a la coacción ejercida por San Martín del Tabacal sobre los campesinos de tierras altas.³ En el caso del caucho, las tácticas de reclutamiento eran, por lo general, mucho más unívocamente agresivas. De hecho, casi no hubo migraciones laborales voluntarias: en cambio, muchos indígenas fueron “enganchados” para trabajar en la goma con un sistema perverso que les impedía regresar a sus lugares de origen (endeudamiento constante y la imposibilidad física de saldar la deuda); y si huían para salvar la vida, debían trasladarse fuera de su territorio o bien refugiarse con otros grupos étnicos.⁴

Para una comparación directa entre los sistemas de reclutamiento y el trato impuesto a los indígenas en ambas industrias contamos con el testimonio privilegiado de Erland Nordenskiöld, quien conoció de cerca tanto los ingenios azucareros de Salta y Jujuy como las barracas gomeras de Bolivia, y dejó la siguiente observación acerca de los chiriguano que trabajaban en ellos:

Al norte de la zona ocupada por los chiriguano tiene lugar otro tipo de migración. Se diferencia de la primera [a los ingenios azucareros] entre otros aspectos porque no es una acción libre. Se trata de la migración a las regiones caucheras del nordeste boliviano. Cada

1. Cachuela Esperanza fue la sede administrativa de la famosa Casa Suárez dirigida por D. Nicolás Suárez. Oswaldo Vaca Díez, hijo del célebre gomero Antonio Vaca Díez, ilustra las dimensiones económicas y sociales de esta empresa: “La casa comercial de la cachuela iba a ser el nudo o articulación que establecería la contigüidad entre los negocios de la industria naciente y los mercados de Pará, Europa y Estados Unidos [...] nos reuníamos todos los industriales a compartir en amena charla, nuestros padecimientos y fantásticas ilusiones y al mismo tiempo entregábamos nuestras gomas a cambio de provisiones y mercancías de consumo. Eran los meses de febrero y septiembre los designados para la cita de la gran feria” (Vaca Díez 1904: 36 cit. en Roca 2001: 248).

2. Nordenskiöld 2002: 157; Langer 1987: 319; Langer 2009: 118.

3. La gran afluencia de los indígenas de tierras altas de Salta y Jujuy (y de los Valles Calchaquíes) comenzaría recién en las décadas de 1920 y 1930, cuando se restringió la movilidad de algunos grupos chaqueños para asegurar su empleo en los algodones del Chaco oriental. El ingenio San Martín del Tabacal adquirió haciendas en la montaña, y comenzó a forzar a los campesinos arrendatarios a pagar sus deudas empleándose estacionalmente en la zafra (Rutledge 1987a y 1987b; Whiteford 1981: 34-35; Conti, Teruel de Lagos & Lagos 1988: 8; ver también el trabajo de Weinberg & Mercolli en este volumen).

4. Armentia 1897: 82-83.

indio que va a las fábricas azucareras de Argentina sabe que si no ocurre ninguna desgracia va a volver. Nadie lo retiene a la fuerza. De las regiones gomeras, por el contrario, nadie regresa. ¿Es cierto, preguntan, que allí un gigante se come a los humanos? ¿Es cierto que se muele a la gente para hacer goma? ¿Es cierto que la carne que llega en latas es de gente? Estas son algunas de las preguntas que los indios me hacían. De un modo desvergonzado se ha embaucado a los chiriguano, sobre todo a los del valle de Kaipependí, para ir a las regiones caucheras en el nordeste boliviano donde fueron vendidos como trabajadores.¹

En otras palabras: los chiriguanos, que por lo general migraban por sí solos a los ingenios azucareros del Sur, eran llevados o engaños o con violencia y luego retenidos como esclavos en las barracas caucheras del Norte.²

Forzadas o libres, estas migraciones indígenas muchas veces dieron lugar a nuevos asentamientos, y las inéditas vecindades y convivencias durante los meses de trabajo desembocaron en profundos cambios culturales, nuevas alianzas parentales e incluso en identidades étnicas más abarcativas. Entre esos cambios destacan los nuevos hábitos alimenticios,³ y las nuevas vestimentas: los ingenios proveyeron los materiales, los modelos y la sociabilidad necesaria para la constitución de las vestimentas típicas de cada grupo étnico en sentido extenso.⁴

Por diversos motivos, así, ambas industrias fueron un eje fundamental de las reconfiguraciones étnicas entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: migraciones voluntarias o forzadas, bajas demográficas, epidemias, nuevas alianzas matrimoniales, alianzas políticas, contactos interétnicos al interior de los establecimientos, intercambios generalizados, etc.

1. Nordenskiöld 2002 [1912]: 272.

2. Ver Susnik 1968: 158; Langer 1987: 318. Esta experiencia, transfigurada en una figura monstruosa similar a la descrita por Nordenskiöld, ha circulado y perdurado en el universo chiriguano, y hoy puede ser recogida en el otro extremo de su vasto territorio, el norte argentino, donde los chané todavía recuerdan a los karaisirringa: hombres blancos, adinerados y bien vestidos, que hablaban un idioma extranjero y se llevaban a los indígenas por medio de engaños para hacerlos prisioneros, engordarlos y finalmente degollarlos y devorarlos. Todo lo que en la leyenda del “familiar” era metafórico o figurado, aquí es explícito: la bestia ya no es un aliado del blanco rico o poderoso, sino que es ese blanco –otro nombre posible es *karai-ñanderegua* (“hombre blanco que nos come”).

3. Arenas 2003: 90-91.

4. Gordillo 2004: 60; Montani en este volumen. Algunos observadores observaban con poco entusiasmo estos cambios: “La vida de esos indios transcurre como la de los trabajadores blancos: viven en una especie de cultura de las latas de conserva y prácticamente ya no elaboran sus antiguos objetos característicos. Qué vida tan triste llevan [...] Entre sus efectos personales uno encuentra a veces hasta un orinal europeo en el que guardan sus alimentos.” (Nordenskiöld 2002 [1912]: 8). El caso más flagrante es el de los chiriguanos, muchos de los cuales –por ejemplo– desde temprano abandonaban el tembeta (pasador labial), antiguo signo de orgullo personal y étnico (Aráoz 1886: 233; Biolet-Massé 1904), y, según todos los testimonios, procuraban imitar el atuendo de los gauchos criollos. Los apólogos de la “asimilación por el trabajo”, en cambio, veían estos cambios como un claro índice de civilización: “la evolución hacia el trabajo y la vida civilizada va produciéndose lente y fatalmente en ellos. En sus tolderías, estos peones periódicos no abandonan el poncho, camisas, etc., traídos de los huétes (casas) cristianos” (Baldrich 1890: 211).

Y ambas fueron un escenario privilegiado del contacto interétnico, tanto entre los diversos grupos indígenas como entre éstos y los blancos. Más allá de las diferencias mencionadas, lo cierto es que fue en estos centros de trabajo donde criollos y europeos convivieron por primera vez con indígenas de “tierra adentro”, temidos habitantes de una región en buena medida ignorada. De ese encuentro surgirían percepciones y clasificaciones mutuas, parámetros para establecer equiparaciones y diferencias étnicas cuyos ecos llegan hasta nuestros días. En ambos casos, la percepción por parte del blanco tanto de la naturaleza indígena como de las diferencias étnicas está teñida por el marco laboral al cual se procuraba adaptarlos. En el caso de los ingenios azucareros, la elaborada organización del trabajo en esos inmensos centros, a través de la distribución desigual de tareas, salarios, viviendas y ubicación en el espacio, plasmaba una escalonada gradación étnica, que con las décadas sedimentaría en la representación de una verdadera jerarquía étnica, cuya cúspide era indefectiblemente ocupada por los chiriguano, y su base por los wichí. Esta preferencia por los obreros chiriguano se manifestaba de muchas maneras: el alojamiento en viviendas provistas por los ingenios (mientras que a los grupos chaqueños simplemente se les asignaban predios para levantar sus chozas), asignación de tareas mucho más diversas y de mayor complejidad técnica (incluso el manejo de maquinarias, mientras que los chaqueños solían ser destinados a las tareas de “pelada” y acarreo de las cañas), permiso para permanecer en el ingenios todo el año, pagos en dinero y no necesariamente en especias, y ante todo una mayor remuneración.¹ Estos juicios de valor sobre los indígenas —en armonía con las mencionadas ideas de una colonización del Chaco a través del trabajo agrícola— solían establecer una clara oposición entre aquellos que practicaban la agricultura —y por lo tanto sedentarios, previsores y previsibles— y aquellos que se mostraban incapaces de abandonar el vagabundeo cazador-recolector. Pero esta jerarquía iban mucho más allá del plano laboral: las diferencias percibidas entre los diversos grupos étnicos también abarcaban el “tipo físico”, la fuerza, la inteligencia, la dedicación al trabajo, la capacidad de aprendizaje, la higiene, la moral. Se hablaba, abiertamente, de “grados de civilización”.²

1. Sobre el alojamiento, ver Lehmann-Nitsche 1907: 54, 56; Zavalía 1915: 14; Lagos 1995: 128; Campi 2009: 253-254; sobre la asignación desigual de tareas, ver Vidal 1914: 9, 17; Zavalía 1915: 9; Shapiro 1960: 444; Lagos 1992: 56; Campi 2009: 266; sobre los salarios, ver Bialek-Massé 1904; Vidal 1914: 19; Nordenskiöld 2002 [1912]: 6; Shapiro 1960: 444; Santamaría 1992: 97-98.

2. La cúspide chiriguana: “Son estos indios los agricultores del Chaco. [...] Esta preparación del chiriguano demuestra el grado de civilización a que ellos han alcanzado, relativamente hablando, y los singulariza con caracteres relevantes entre todas las vagabundas tribus que pueblan el resto de aquella grande y fértil comarca. Con justa razón algunos viajeros han dicho que el chiriguano no tiene de salvaje sino el nombre.” (Aráoz 1886: 234). Y la base wichí: “Las empresas colocan siempre al trabajador Mataco [wichí] en la última escala de los valores obreros, así como la ciencia lo clasifica en la más baja escala antropológica.” (Niklison 1989 [1917]: 107). Para algunos testimonios de la época sobre estos “grados de civilización”, ver Villafañe 1857: 36; Aráoz 1886: 232; Baldrich 1890: 202; Arnaud 1889: 237; Huret 1911: 263-264. Sobre esta cuestión, ver Gordillo 2004 y Bossert 2012.

En el caso del caucho, el doble carácter de conquista territorial y explotación económica, y los consiguientes peligros que resultaban de esta combinación, imponían una menor sutileza taxativa: por un lado “civilizados” o “indios amigos”, por el otro los “salvajes” o “bárbaros”. También aquí el grado de “civilización” atribuido se medía por la adaptación al trabajo: los “civilizados” eran aquellos que podían ser utilizados como mano de obra en la industria, y los “bárbaros” aquellos con quienes se combatía o se comerciaba recelosamente. En el primer grupo se cuentan los indígenas ya sedentarizados en las misiones, que aceptaban trabajar mediante el sistema de “enganche” o contratados como tripulantes de los navíos —como ser los cayubabas o cavinas. Estos indígenas considerados “civilizados” (mojeños, trinitarios, cavineños, cayubabas) eran, entonces, los que participaban directamente del trabajo en las barracas o centros gomeros, así como también del transporte de la mercadería. En el segundo se contaban, principalmente, aquellos con quienes se combatía para ocupar sus territorios, como los pacaguaras o los caripunas. Cuando participaban de la industria, estos indígenas lo hacían desde una posición periférica, satelital: como guías en las expediciones, o bien intercambiando alimentos para sostener a los trabajadores en los centros caucheros.¹ Por lo general la industria de la goma relegaba a estos indígenas a las tareas menos calificadas, como el apoyo y la logística cotidiana de las barracas gomeras (desbrozo de terreno, trazado de senderos y caminos, trueque de alimentos básicos: agricultura, caza y pesca). En otras palabras: los involucraba en la reproducción del extractivismo más que en la producción o extracción mismas.

Como contrapartida de esta idea de “salvajes” o “bárbaros”, a quien resulta legítimo capturar y hasta asesinar, en los ingenios del Chaco se gestaba y sedimentaba una bastante más sosegada: los “indios”, noción que englobaba a los grupos chaqueños quienes, a diferencia de los criollos y los chiriguanos, persistían en andar casi desnudos y se mostraban renuentes a las lógicas y los ritmos del trabajo.²

En ambos casos, entonces, se aprendía a distinguir a los indígenas: en los ingenios se apreciaba al trabajador chiriguano, se desconfiaba del astuto toba, y se despreciaba al inconstante wichí; en las barracas caucheras del Beni se apreciaba a los araonas como trabajadores y a los cayubabas como remeros, se temía a los caripunas, y se comerciaba a regañadientes con los pacaguaras. Y, en ambos casos, esas intensas experiencias de contacto fueron marcadas por las exigencias propias de cada industria. Así, podemos suponer que muchas veces las historias caucheras sobre indígenas sanguinarios no eran más que el aval necesario para justificar las excursiones en busca de cautivos o para legitimar atrocidades.³

1. Ver Córdoba 2015.

2. Bernand 1973.

3. “Eran una práctica común las incursiones donde los salvajes en busca de esclavos. La idea prevaleciente de que los bárbaros no eran mejores que un animal salvaje explicaba muchas de las atrocidades perpetradas en ellos por los degenerados que eran los amos de las barracas [...] Mi experiencia me ha indicado que pocos de estos salvajes son ‘malos’ por naturaleza, a no ser que el contacto con ‘salvajes’ del mundo externo los haya puesto así” (Fawcett 1954: 85).

Palabras finales

Este esbozo comparativo nos ha permitido percibir ciertas líneas muy generales que, más allá de los contextos geográficos, parecen formar parte intrínseca de las industrias de encalve sudamericanas a finales del siglo XIX: los antecedentes del trabajo indígena en que se inscribían, la coincidencia de su auge con el momento de la exploración y conquista de los territorios indígenas, sus diversas relaciones con el frente colonizador, su inserción en los discursos estatales sobre la cuestión indígena y las gestas nacionalistas, sus relaciones de cohabitación o competencia con las misiones religiosas, los efectos de sus formas de conchabo sobre la localización de los grupos étnicos, los efectos de la organización del trabajo sobre la sociabilidad indígena, las relaciones interétnicas y las representaciones mutuas. Muchas otras podrían sumarse a esta lista: la monetarización de las economías locales, las estrategias de adaptación o resistencia, los conflictos, las representaciones simbólicas, los efectos sobre el shamanismo, etc. La comparación permite, así, por efecto de la continuidad y el contraste, delinear ciertos perfiles generales de cada industria. Sin embargo, un análisis de este tipo debe atender siempre a las variaciones locales, temporales y contextuales. Muchas veces se presentan panoramas unívocos sobre estas industrias, en los cuales los indígenas son víctimas pasivas de procesos históricos monolíticos: inevitablemente y coactivamente proletarizados por los ingenios, inevitablemente masacrados o esclavizados por las barracas caucheras.¹ Tanto la lectura atenta de las fuentes históricas como los datos de la memoria oral recogidos en nuestros propios trabajos de campo, sin embargo, nos conducen a esbozar un panorama con otros matices, donde los indígenas chaqueños consiguieron, en algunos casos, mantener un razonable margen de autonomía y muchas veces recuerdan con alborozo sus años en los ingenios, y donde los nativos amazónicos reputados como “salvajes” comercializaban con las barracas y llegaban en ocasiones hasta a tejer lazos de compadrazgo con los caucheros; en suma, donde la supuesta dicotomía excluyente entre resistencia y trabajo voluntario, en el caso del caucho, y entre conchabo y autonomía política, en el caso de los ingenios, no se daba siempre ni inexorablemente.

1. Córdoba 2012a: 156.

NOTA: Agradecemos al Instituto de Estudios Americanistas de la Universidad Austral, a la Lic. Alicia Nores Caballero y a la Dra. Alejandra Siffredi por la autorización para reproducir las fotografías del Fondo Jehan Vellard.



Figura 1. "Pesando bolas de caucho", diciembre de 1938. © Jehan Vellard, Instituto de Estudios Americanistas de la Universidad Austral.



Figura 2. "Transporte de las bolas de goma a las barcazas, diciembre 1938". © Jehan Vellard, Instituto de Estudios Americanistas de la Universidad Austral.



Figura 3. Transporte a los ingenios de indígenas chiriguanos en vagón de carga.
© Archivo General de la Nación, Argentina.



Figura 4. "Indios tobas en un cañaveral del ingenio Ledesma (Jujuy)".
Fuente: García 1920.

El genocidio del caucho y la recuperación de la memoria

Nuevos discursos en la Amazonía peruana

MARÍA C. CHAVARRÍA

“El hombre que no traía suficiente caucho era castigado en el cepo o arrancándole un pedazo de carne de la nalga. Amarrado en un árbol y azotado. Cortado la oreja”.

Gregorio López, sobreviviente huitoto en Perú.

“Colombia había dejado esta tierra en el olvido y el olvido también mata. Cien años después aún sentimos el olvido. No somos una prioridad para el país. Por esto decidimos hacer memoria, aunque esto nos duele, queremos que el mundo sepa todo lo que pasó y que se aprenda la lección”.

Raúl Teteye Ugeche, indígena bora de Colombia.

Introducción

El boom del caucho es un episodio bastante complejo de la historia latinoamericana. Ha sido analizado como un fenómeno económico-social con consecuencias políticas en la historia de las precarias repúblicas sudamericanas, pero puede ser analizado desde una multiplicidad de lecturas.¹

NOTA: Agradezco la generosa ayuda de la Dra. Lorena Córdoba quien me proporcionó bibliografía y compartió su interés por el tema conmigo en muchos correos. Sin embargo, las carencias y errores en este trabajo son de mi entera responsabilidad.

1. Pennano 1981; Pizarro 2006, 2009.

La explotación del caucho (*Castilla elastica*) o goma elástica (*Castilla ulel*) o shiringa (*Hevea brasiliensis* o *Hevea benthamiana*) fue realizada en América entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, en los actuales territorios de Ecuador, Perú, Colombia, Brasil y Bolivia¹ —aunque también deberíamos incluir aquí a Venezuela.² El boom cauchero tuvo lugar aproximadamente entre 1880 y 1914, y representó para el Perú una suerte de nueva economía basada en las “innegables riquezas” de un territorio desconocido que se pensaba vacío, poblado de indígenas de los que no se sabía nada y que nunca habían pensado en explotar estos árboles de goma, tal como lo harían los “barones del caucho”. El origen de este interés provenía de países en creciente desarrollo económico. Se acababa de descubrir el proceso de la vulcanización, atribuido a Charles Goodyear, quien lo patentó en 1839 en los Estados Unidos.³ La vulcanización y la creación de la cámara neumática en la década de 1850 dieron lugar a la llamada “fiebre extractiva del caucho”.

El objetivo de este artículo es mostrar cómo un mismo hecho histórico puede ser reconstruido por distintos códigos —oralidad, escritura e imagen— y por distintos sujetos, hasta construir un nuevo discurso. El texto está dividido en dos partes principales. En la primera sección “La explotación del caucho: diversidad discursiva”, presento el contexto de la explotación del caucho y la multiplicidad de discursos que suscita. En la segunda parte, “Memorias del caucho: discurso indígena” llamo la atención sobre la voz de los agraviados y sobre un nuevo código donde éstos combinan la oralidad y la pintura. Pues, en los últimos años, han aparecido en el Perú pintores autodidactas, descendientes de los pueblos bora y huitoto, que reconstruyen la memoria oral con ayuda de sus padres y abuelos, y la plasman en lienzos.

La explotación del caucho: diversidad discursiva

Paraíso vs. Infierno

A comienzos del siglo XX, la selva fue concebida como un espacio de fantasías de gran belleza o de mucho horror.⁴ Los viajeros relataban la supuesta existencia de “El Dorado”, la presencia de mujeres guerreras o “amazonas”, los bufeos encantados, plantas devoradoras de hombres y terribles caníbales.

1. Córdoba 2012a: 125.

2. La principal actividad económica en la zona fronteriza de Colombia y Venezuela, donde se encuentran los ríos Orinoco, Guaviare, Inírida y Atabapo era la extracción del caucho y la balata, gomas de gran valor en el mercado internacional hasta 1916.

3. Se dice que fue descubierto accidentalmente, al volcar un recipiente de azufre y caucho encima de una estufa; luego esta mezcla se endureció y se volvió impermeable; el nombre del proceso remite al dios Vulcano. Hay estudios que demuestran que un proceso similar a la vulcanización fue utilizado por la cultura olmeca 3.500 años antes para hacer pelotas de hule destinadas a un juego ritual, pero basado en materiales orgánicos (savias y otros extractos de plantas).

4. Ver en este mismo volumen el trabajo de Cornejo Chaparro.

La selva era apenas esbozada en algunos textos literarios como el poema “La leyenda del caucho” (1905 y 1906), de Carlos Amézaga y “La ciudad de los reyes”, de Pedro Dávalos y Lisson (1906), textos que repetían la visión centralista y polarizada de los blanco/indígena, civilización/barbarie, metrópoli/periferia, siempre contrapuesta y excluyente.¹

Además de esa poesía lírica, el corpus literario fue completado por la literatura de viajes y la de ficción. Un ejemplo del género narrativo es *La jangada u 800 leguas por el Amazonas* del escritor francés Jules Verne, donde una familia que viaja desde Iquitos hasta Belem do Pará es amenazada por una intriga que se soluciona mediante un acertijo –algo muy propio de las novelas policiales de la época. Se trató de una novela publicada por entregas en el *Magasin d'Education et de Récréation durante 1881*. *La Vorágine* de José Eustaquio Rivera (1924) es considerada una novela naturalista, la cual describe crudamente la vida de los shiringueros² que trabajaban para el peruano Julio César Arana. Abundan obras en español y en portugués que tratan este encuentro de gente foránea con la misteriosa selva. Una de ellas es *Selva trágica*, de Arturo Hernández (1956), donde una mujer es robada por los capanahuas y vuelve a la civilización después de haber tenido un hijo que muere de gripe con un indígena.

1. Yllia & Cornejo 2012: 10.

2. Shiringuero, ra (< *shiringa*). adj. Aquel trabajador que extrae el látex. Como en otros lugares, el término deviene de su homónimo en portugués *seringueiro*, mientras que en Bolivia se adoptó el vocablo “siringuero”.



Figura 1. Arturo Hernández "Selva Trágica" (1956), Editorial Juan Mejía Baca.

La ficción, que tiene como paisaje la foresta, fortalece el discurso romántico, propio de la mirada colonial: el blanco viene a civilizar o a catequizar a esta masa de gente que vive en la barbarie. Novelas históricas como *Jaque al Barón* de Richard Collier (1981, originalmente en inglés) o ficcionales como *El sueño del Celta* de Vargas Llosa (2010), presentan discursos narrativos que contribuyen a desmitificar a los barones y a conocer los entretelones del genocidio. En este artículo no desarrollo estas representaciones literarias, las cuales han sido objeto de innumerables trabajos que, por sí solos, darían material para todo un libro.

Un discurso de la modernidad

El boom del caucho también ha sido planteado como el paso de un mundo tradicional a una brusca modernidad; una muestra de ello sería la creación de metrópolis amazónicas como Iquitos o Manaus, construidas de acuerdo a paradigmas europeos de comienzos del siglo XX. Una nueva sociedad de consumo se instala en la foresta y empieza el auge de la

importación: se exporta caucho y se importa de todo: automóviles, perfumes, trajes, telas, vajillas, moda, valores, etc.

La historia de la explotación del caucho, balata o shiringa está ligada a los barones, nombre con los que se identifica a los comerciantes de la extracción, tratamiento y exportación de estas gomas al mercado exterior. Con ellos llegaron esas metrópolis de ensueños. Ellos dirigían la extracción de goma, eran accionistas, contratistas y dueños absolutos de la actividad extractiva en todos los territorios. Entre ellos encontramos a Julio César Arana y Fermín Fitzcarrald en Perú, Nicolás Suárez y sus hermanos y Antonio Vaca Díez en Bolivia, para hablar de los más importantes.

Desde 1853, el gobierno de Perú incentivaba la inversión extranjera y daba facilidades para colonizar la Amazonía. Estos dueños y señores de las empresas, los barones, se abrieron a un consumo desmedido que fue orientado a introducir en las ciudades amazónicas el boato de las grandes metrópolis europeas: los linos de Portugal, el mármol de Carrara, la ópera, los teatros, vinos franceses, gin –en suma, una economía de importación. Las mansiones de los patrones caucheros estaban equipadas con electricidad, agua corriente y teléfonos. El objetivo era construir ciudades europeas en plena selva: Iquitos en Perú, Trinidad en Bolivia, Belem do Pará y –en especial– Manaus en Brasil, todavía hoy la principal ciudad amazónica y capital del Estado de Amazonas.



Figura 2. Tranvía en Iquitos (CETA, Iquitos).

Esta mirada colonial, donde un paisaje desconocido y hostil sirve de escenario para historias donde los héroes son los blancos civilizadores, ha sido un lugar común en la literatura latinoamericana. Pero no solo se ha plasmado en obras literarias, sino también en el discurso cinematográfico. Un ejemplo es el documental “Alfonso Graña, el rey de los Xíbaros” (2012), preparado por el programa Crónicas de la televisión española, que narra las aventuras de un triunfador: Alfonso Graña, gallego analfabeto que salió de España en busca de un mejor futuro. Este documental se nutre de información de un biógrafo de Graña, Maximino Fernández Sendín, reunida en el libro “Alfonso I de la Amazonía. Rey de los jíbaros” (2005). Allí se lee que Graña “a finales del siglo XIX emigra a las Américas, recalca en Belén de Pará y un tiempo después se traslada a Iquitos (Perú), donde está documentado que se encuentra en 1910 y trabaja en distintos oficios, incluido el de ‘cauchero’”. Graña es descrito como “un hombre que, partiendo de una aldea misérrima de la Galicia del siglo XIX, llegó a dominar sobre miles de indios amazónicos y a ser respetado por quienes le conocieron o supieron de él”.¹ Otro de sus biógrafos, Javier Juárez sostiene que:

Ildefonso Graña Cortizo nació en parroquia orensana de Amiudal, perteneciente al municipio de Avión, en 1878. Su padre, José Benito Graña, era sastre. Su madre, Joaquina Cortizo, atendía una modesta huerta y una fonda en la que servía vino, pan y patatas. Poco más podía encontrarse en su despensa y en el hogar de los Graña.²

Hacia 1920, cuando el precio del caucho o shiringa cayó en el mercado internacional, Graña decidió alejarse de Iquitos y buscar nuevos horizontes. Antes de internarse más allá de la gran ciudad, escuchó las historias de los caucheros que llegaban a Iquitos a comprar sus víveres y decidió aventurarse por territorios desconocidos. Ya selva adentro, tomó contactos con miembros de los pueblos jíbaros, posiblemente awajún, wampis o achuar. Recibió un trato cordial y se quedó con ellos. Una vez en esos territorios, para volver a Iquitos era necesario atravesar el Pongo de Manseriche,³ terrible accidente geográfico que —dice la tradición— Graña pasaba sin siquiera amarrarse a la balsa. Persuadió a los indígenas de trabajar para él; y de tiempo en tiempo regresaba a Iquitos acompañado por algunos de estos indígenas inmortalizados en la literatura como “reducidores de cabezas”, lo cual causaba sensación en la ciudad, que veía en él a un gran “civilizador”.

1. Otero 2006.

2. Juárez 2009.

3. Pongo. < q. *p'unqu* < *p'unquy* “ahondar, estancarse” < *punku* “puerta”. Cañón, paso estrecho y abrupto entre dos altas montañas, por donde suele correr un río. Pongo de Manseriche: Este pongo permite el paso del río Marañón, el cual va recibiendo aportes de distintos ríos, en especial de los afluentes por el norte, siendo el más importante el gran río Santiago. Antes de Manseriche, el Marañón ostenta un cauce cuyo ancho varía entre 250 y 400 metros, pero a medida que empieza a atravesar los doce kilómetros de cordillera, empieza a estrecharse hasta que aparecen las paredes casi verticales del pongo que oscurecen el cauce en los cuatro kilómetros de la parte central de su recorrido.

Al cabo de unos años se supo por unos indios jíbaros, de la tribu de los huambisas, que allá por la gigantesca grieta que el Amazonas abre en el Ande, hacia el Pongo de Manseriche, vivía y mandaba un hombre blanco. Graña era el rey de la Amazonía. Y entonces un día, hacia Iquitos, avanzó por el río una *xangada* con indios jíbaros, muchas mercancías y Graña.¹

En su primer regreso, Graña es descrito como un héroe mitológico que emerge del agua con un mundo nuevo en su canoa. Los indígenas son exhibidos, se les cura las heridas que traen, son bañados y vestidos con ropas occidentales; en la noche, se presentan en los cafés de la europea Iquitos. Toman helados o viajan en el coche convertible de Mosquera, un paisano de Graña —que contribuyó a escribir una de las biografías. Este gallego emprendedor utilizó todo el dinero que ganó para abrir un hotel en Iquitos; mandó traer a su hermana de España y, poco a poco, a más miembros de su familia —en esa época España sufría los estragos de la Primera Guerra Mundial, y su pueblos atravesaban una época crítica. Sus amigos españoles en Iquitos lo admiraban, y poco a poco se irá construyendo la leyenda del “Rey de los Jíbaros”. Se decía que controlaba a 5.000 jíbaros. Uno de sus biógrafos transcribe a máquina todo lo que Graña cuenta en cada una de sus visitas a Iquitos. El papel y la letra materializaron su figura mítica de civilizador. Y estas noticias comenzaron a llegar a España, ya que Graña compartía sus ganancias con la gente de su pueblo en Galicia, donde se construyeron obras públicas a su nombre: mandaba construir escuelas y capillas. De este modo, el oro del caucho regresaba a España como en la época de la conquista.

Aparecía una o dos veces al año con las balsas cargadas de carne curada, pescado salado, monos, venados, bueyes y tortugas, siempre rodeado de jíbaros que mostraban a las asombradas hijas de Mosquera las *tzantzas* o cabezas reducidas. Nadie sabía dónde vivía exactamente, pero se movía sobre todo en el entorno del Pongo de Manseriche, el terrible rápido a 10 jornadas enteras de canoa, río arriba, desde Iquitos.²

Nadie sabe exactamente cuándo falleció; al parecer fue víctima de un cáncer de estómago, y murió en medio de la selva que lo supo acoger, alejado de su familia y amigos de Iquitos, y más lejos aun de su amado pueblo en Galicia.

En una casucha derruida de la parroquia orensana de Amiudal, perteneciente al Ayuntamiento de Avión, célebre por ser la patria chica de acaudalados emigrantes como el magnate de la prensa mexicana Mario Vázquez Raña, hay una lápida con la siguiente inscripción: “Casa natal de Alfonso Graña, rey de los jíbaros”.³

1. Otero 2006.

2. Otero 2006.

3. Otero 2006.



Figura 3. Graña con dos jíbaros en Iquitos. © Archivo Reino de Galicia.

Parte de esta realidad que sirve de marco a las novelas sobre el caucho se observa también en la cinematografía de Werner Herzog, cineasta alemán obsesionado por la foresta amazónica. Dos de sus filmes tuvieron como escenario la selva peruana; el más pertinente para este artículo es *Fitzcarraldo* (1982), el cual ganó el premio al mejor director en el Festival de Cannes y otros más en distintos países europeos, incluyendo el Globo de Oro en los Estados Unidos. Herzog se inspiró para su guión en la biografía de un cauchero real, Carlos Fermín Fitzcarrald; y lo representó como un melómano apasionado por la ópera que, para costear una representación en medio de la selva, era capaz de aventurarse a recolectar caucho y remolcar su barco de 300 toneladas de un afluyente del Amazonas a otro, subiéndolo por una montaña con ayuda de los indios. A la par de su deseo de conquistar tierras ajenas, estaba el de construir un teatro de ópera semejante al de Manaus. La cámara registra el silencio del paisaje, la embarcación acechada por ojos que no se ven, mientras al fondo se escuchan arias de ópera en una escena grotesca típica del cine de Herzog. La película no lleva música de fondo, excepto los sonidos de la fauna amazónica y los discos de ópera que, de a ratos, suenan en el gramófono.



Figura 4. Póster del film en la versión original.

Un film repleto de estereotipos acerca de la Amazonía y sus habitantes resultó tan complejo como su realización. Ésta fue una historia aparte, ya que la población indígena awajún, en cuyo territorio se instaló en un primer momento el equipo de filmación, procedió a sabotear la filmación, obligando a Herzog a continuar en el Cuzco con pobladores asháninka. El rodaje resultó accidentado por muchos caprichos del director, como filmar sin trucos o maquetas, lo cual obligó al equipo de actores y técnicos a rodar en condiciones adversas y difíciles; pues, además del sabotaje, sufrieron enfermedades y las incomodidades de encontrarse en un ambiente desconocido (Herzog 2010). El rodaje se tuvo que aplazar

en varias oportunidades. Los constantes desencuentros entre Herzog y el actor principal Klaus Kinski obligaron al director a modificar sus planes iniciales; también recibió críticas por la muerte de dos indígenas tomados como extras. Una película “maldita” en muchos aspectos: durante toda la filmación Herzog y Kinski estuvieron constantemente enfrentados, y las organizaciones indígenas rechazaron la realización del film y pidieron la expulsión del país de Herzog y su equipo. La película fue aclamada por la crítica extranjera y es considerada hoy en día un film de culto, sobre el cual se han publicado libros (Herzog 2010) y se han producido documentales: “Burden of dreams”, dirigida por Les Blank (1982) y “Mi enemigo íntimo”, del propio Herzog, sobre su relación con Kinski (1999).

El discurso geopolítico

Terminada la explotación de la cascarilla en Sudamérica, y creada la necesidad de las gomas que abundaban en la Amazonía —de gran valor en el mercado internacional hasta 1916—, se precisaba mano de obra que las extrajera y rutas apropiadas para sacarlas al extranjero. Para ello, hacía falta un conocimiento de las vías fluviales. Esa es la razón por la cual en esta época se trazan los mapas con información pertinente de cuencas hidrográficas que eran desconocidas para la gran mayoría. La historia, luego, demostraría que esos diarios de viajeros de tono científico, beneficiaban los intereses extractivos. Los gobiernos impulsan estos mapeos; ya no se piensa en carreteras, sino en sistemas ferroviarios —especialmente en Bolivia, para sacar el caucho de las cuencas del río Madera.¹ Estos barones del caucho, en su afán de controlar territorios ricos en este producto, utilizan un pseudonacionalismo favorable ante la opinión pública: “para los gobiernos se trataba de colonizar bajo el argumento del Estado-nación”.²

En el Perú, la explotación del caucho por parte de Julio Arana se inició en 1881, pero ya tres décadas antes se habían aprobado leyes que impulsaban la explotación de la selva y la llegada de capitales extranjeros. Como el tema es muy amplio, aquí sólo mencionaré el caso de Perú y la delimitación de su territorio como consecuencia de la explotación de las gomas.

En el caso peruano, las empresas de Arana, que originalmente ocupaban el curso del río Putumayo, avanzaron luego hasta la zona del río Caquetá, actual territorio colombiano. En un principio, este cauchero trabó alianzas con shiringueros colombianos como Benjamín Larrañaga (1901), junto a quien formó la empresa *Arana, Saldaña y Cía*. Más adelante, Arana compraría a los colombianos sus acciones para monopolizar la explotación en toda la zona. Al año siguiente sería electo alcalde de Iquitos y, seis años después —en 1917—, fundaría en Londres la *Peruvian Amazon Rubber Company*. Maquiavélica decisión, pues de este modo su empresa se convertía en transnacional, y cualquier acción judicial ya no sería contra su persona sino contra una compañía angloperuana.

1. Córdoba 2012a; García Jordán 2001b.

2. Pizarro 2006: 29.

En 1910, el juez Carlos A. Valcárcel iniciaba, representando al Estado peruano, el juicio contra Julio Arana. En 1915 se publicaba “El proceso del Putumayo”, una reseña de todo lo tratado por el juez Valcárcel. La zona entre el Putumayo y Caquetá pasó a ser conocida por el mundo entero y el escándalo del caucho se convirtió en noticia internacional.¹ Luego vendría el conflicto entre Perú y Colombia: en 1922, en el tratado secreto Salomón-Lozano, se acordó la soberanía de Colombia sobre la ciudad de Leticia, que antes era una provincia de Loreto (Perú), y se establecía que el Perú debía entregar la zona del Putumayo a Colombia, incluyendo Leticia.

En 1922, los hermanos Miguel y Carlos Loayza, administradores de la Casa Arana, trasladaron a un grupo de indígenas huitotos, boras, andoques, ocainas y muinames desde el Caquetá hasta la margen derecha del río Putumayo, para poder explotarlos en territorio peruano. En 1934, Carlos Loayza realizó el segundo traslado de 6.179 indígenas desde la margen derecha del Putumayo hasta el río Ampiyacu, donde residen actualmente. Aproximadamente el 50% de la población murió a consecuencia del paludismo, viruela, sarampión, beriberi y otras enfermedades.² No sólo fue genocidio y etnocidio, sino también glotocidio, pues toda una unidad lingüística, la familia bora-huitoto, quedó debilitada. Ambos pueblos quedaron divididos, expoliados de sus territorios, y la lengua indígena se debilitó. Hoy en Perú apenas sobreviven descendientes, y la generación que actualmente tiene entre veinte y treinta años de edad ya no habla esas lenguas o las habla sólo en contextos restringidos.

En Bolivia, hacia fines del siglo XIX, comenzaron a perfilarse estos nuevos actores sociales regionales, como los hermanos Suárez o Vaca Díez. En este mismo lapso ocurrieron las fundaciones de las ciudades del norte, la repartición de títulos de propiedad, el establecimiento sistemático de los tributos fiscales.³ Luego surgiría el conflicto entre Bolivia y Brasil. En 1887, en un tratado suscrito por el presidente Melgarejo, Bolivia cedió 150.000 km² a Brasil. En vista de que la extracción de la shiringa se hacía también en Bolivia bajo el control del barón Nicolás Suárez, algunos shiringueros brasileros entraban adentrándose más y más en zona boliviana; se empezó a hablar entonces de la “Questão do Acre” –“Cuestión del Acre”, como fueron llamados los conflictos fronterizos por causa de la extracción del caucho, que desembocaron en la Guerra del Acre. Después de que Brasil movilizara 4.000 soldados a la zona del Acre, y ante el peligro de un conflicto internacional, intervinieron dos diplomáticos que han pasado a la historia acrense. El diplomático Barón de Río Branco y el embajador Assis Brasil, en parte financiados por los magnates del caucho, llevaron adelante una negociación que conduciría al Tratado de Petrópolis (1903). Este tratado puso fin a la guerra, y garantizó el control y posesión por parte de Brasil de las tierras y selvas del Acre.

Finalmente, la explotación de las gomas tuvo como consecuencia la delimitación de las fronteras, con el objeto de definir la soberanía de los países amazónicos: Colombia, Bolivia, Brasil y Perú. En esa época, las fronteras eran líneas imaginarias que coincidían muchas

1. García Jordán 2001a; Gray 2005.

2. Yllia & Cornejo 2012.

3. Córdoba 2012a: 126; García Jordán 2001b.

veces con ríos, pero donde no había ejército o policía fronteriza. Los patrones del caucho se encargarían de crear sus ejércitos personales, armados de winchester, donde imperaba “la ley de la selva”, metáfora infeliz que ha engrosado nuestro vocabulario. Al no haber otro medio de transporte, los ríos se convirtieron en hitos geopolíticos. El nombre original de la novela histórica “Jaque al Barón”, traducida del inglés en 1981, es *The river that God forgot. The story of the Amazon Rubber Boom* (“El río que Dios olvidó. La historia del boom del caucho”), y describe con mucho detalle la pelea por las fronteras de Perú y Colombia –tomando posición a favor de este último.

El genocidio del caucho: imaginarios antagónicos

Ubicados los territorios donde se podía hacer la extracción, faltaba la mano de obra que llevara a cabo la faena. Para ello se creó el sistema de enganche,¹ mediante el cual fueron reclutados indígenas de distintas etnias –principalmente de los pueblos bora, huitoto, ocaina, andoque, kichwaruna, yine, harakbut y tacana. En algunos casos fueron contratados como mano de obra barata, sin ningún beneficio; y cuando se necesitaron más trabajadores porque los indios iban muriendo, comenzaron las correrías. Éstas eran incursiones en los territorios indígenas para secuestrar hombres, mujeres y niños. Fermín Fitzcarrald trasladó miles de indígenas de etnias distintas desde Ecuador, como los kichwaruna y los shipibo de la zona del Ucayali, hacia Madre de Dios. Es por eso que, en este departamento del sureste peruano, se encuentran actualmente descendientes de shipibo que no hablan la lengua, al igual kichuaruna que fueron identificados como santarrosinos por Rummenhoeller (1984), y que quedaron a su suerte cuando terminó el auge cauchero. No se ha investigado con rigor cuánta de la gente que hoy vive en Madre de Dios es descendiente de los indígenas que fueron expoliados de sus territorios y luego dejados abandonados. Aquí habría que incluir a los pueblos de lengua tacana, que también fueron diezmados por los caucheros. Tal como algunos sobrevivientes de la época puntualizan, del grupo arawak fueron los yine, y no los asháninka, quienes negociaban con Fitzcarrald.

Pero también se importaba mano de obra. Es el caso de los trabajadores de Barbados que vinieron contratados como capataces y que terminaron esclavizados, además de los brasileros, ecuatorianos, colombianos y bolivianos que se atrevieron a trabajar con Arana. Los “enganchados” eran trabajadores eventuales, a quienes se obligaba a pagar sus pasajes, ropa, enseres, alimentación, cobrándoles tarifas totalmente abusivas, de tal modo que nunca terminaban de pagar sus deudas, y se convertían en otras víctimas del sistema esclavista. El sistema de enganche² requería de supervisores o controladores fieles al patrón, a quienes

1. Enganche: Contratación eventual de obreros mediante un adelanto de dinero o víveres a fin de garantizar la prestación de sus servicios.

2. En Bolivia se usaba el sistema de “habilito” que adelantaba mercadería-goma-mercadería en un circuito permanente de intercambio de materia prima por productos manufacturados (Córdoba 2012a: 137). Comparar en este mismo volumen con el texto de Bossert & Córdoba.

se armaba para formar un sistema militarizado que reprimía sublevaciones o fugas; ésta era la función de los *barbadenses*.

El genocidio cometido contra la población amazónica, indígena y no indígena, el esclavismo y las ejecuciones de quienes se rebelaban contra sus patrones son el aspecto más vergonzoso de la historia del caucho. La escalofriante cifra de 40.000 asesinados y desaparecidos de estos pueblos, más otros miles de desplazados, muestra el precio que se tuvo que pagar por la explotación y el procesamiento de las distintas gomas conocidas como caucho, balata o shiringa.

Con el paso de los años, la demanda del caucho o goma elástica fue decreciendo en los mercados internacionales (Europa y Estados Unidos). Esto obligó a los patrones a exigir que la gente trabajara más, para poder obtener la mayor cantidad posible de caucho y venderla lo más rápidamente posible. Los indígenas fueron obligados a trabajar en turnos de doce horas o más. Después de que miles de semillas de *Hevea brasiliensis* fueran robadas de Brasil y cultivadas en las colonias inglesas del sudeste asiático, en 1913 llegaron a superar la producción en Sudamérica. Éste fue el inicio del fin de la era del caucho en este lado del mundo.

En la bibliografía de la época puede hallarse dos clases de textos: 1) aquellos que denunciaban la empresa del caucho y los abusos que se cometieron en nombre del progreso, la defensa nacional y la modernización de una economía de consumo; y 2) otros —incluyendo a los mismos caucheros— que defendieron a los caucheros y fabricaron un imaginario que justificaba sus excesos.

1) Los defensores de la causa indígena. — La primera denuncia fue presentada por el periodista Benjamín Saldaña (1907) contra la Casa Arana, publicada en “los diarios locales *La Sanción* y *La Felpa*, reproducida en Lima en *La Prensa*. Ese mismo año Walter Hardenburg, ingeniero norteamericano visita la región y recopila las denuncias aparecidas en los diarios *La Sanción* y *la Felpa* y las hace públicas en el diario inglés *The Truth*, llamando la atención de la Sociedad Antiesclavista”.¹ En 1910, el Perú comenzó un juicio contra la Casa Arana por los excesos cometidos; como se dijo, el juez Carlos A. Valcárcel dirigió la acusación. En 1912, el enviado del gobierno inglés Roger Casement documentó las formas de trabajo impuestas por Arana y publicó el “Libro Azul Británico”. La noticia de lo que sucedía en el Putumayo dió la vuelta al mundo y el escándalo internacional no tuvo límites. Pero, años después, Roger Casement fue condenado a muerte por su propio gobierno, acusado de espía —y esta paradoja inspiró al novelista Mario Vargas Llosa, quien ficcionalizó estos eventos en su reciente “El sueño del celta” (2010).

El “Libro Azul Británico” recién fue traducido al español un siglo más tarde de su publicación, en 2012. Esta obra documenta los crímenes cometidos por los patrones del caucho; gracias a esto, nuevamente se habla del genocidio cometido no solo con indígenas bora, ocaína, huitoto y andoque —como cuenta la obra— sino también con otras etnias. Esta obra contiene treinta declaraciones de testigos o sobrevivientes y cincuenta cartas, además

1. Yllia & Cornejo 2012.

de toda la correspondencia entre el Ministerio de Relaciones Exteriores Británico y Sir Roger Casement, cónsul inglés en Río de Janeiro. Observa Chirif en la introducción:

El *Libro Azul* que presentamos, nombre que reciben publicaciones realizadas por los gobiernos para dar a conocer documentos diplomáticos a los órganos legislativos y a la opinión pública, tiene como principal interés las transcripciones de los interrogatorios realizados por el Cónsul Casement a treinta barbadenses que trabajaban en la empresa cauchera durante su visita o habían trabajado en ella. [...] Ante la desaparición del expediente del Proceso del Putumayo de la Corte Superior de Iquitos,¹ los interrogatorios de Casement son unos de los pocos documentos que tienen información de primera mano sobre los acontecimientos investigados en esta zona.²

Pero estimo que todavía falta documentar otros testimonios de sobrevivientes o descendientes de esa época vergonzosa de la historia. Rummenhoeller (1984), en un artículo poco difundido, narra testimonios de kichwarunas afincados hoy en Madre de Dios quienes dicen hablar “idioma de inga”. Sobre ellos, a quienes se les identifica como “santarrosinos”, no hay nada escrito. El nombre “santarrosinos” deriva de Santa Rosa, en la región del Napo.³

2) La defensa de los barones: el canibalismo indígena. — Julio C. Arana (1864-1952) era originario de Rioja y se había establecido en Yurimaguas desde 1881. Después de conocer a caucheros colombianos que vivían en el Putumayo, se inició en la explotación del caucho y paulatinamente llegó a convertirse no sólo en uno de los más grandes explotadores de esta materia prima —y de quienes la trabajaban— sino además en un político reconocido, que ocupó diversos cargos: alcalde de Iquitos (1902), presidente de la Cámara de Comercio y senador suplente por el departamento de Loreto. Para muchos, Arana fue el patriota civilizador y el defensor de la patria.

Si el poder se mide por el espacio que se domina, el cauchero Julio Arana tenía buenas razones para ser llamado “barón”, pues controló durante años una concesión de 6 millones de hectáreas entre los ríos Putumayo y Caquetá. Se calcula que más de 40.000 indígenas perecieron allí por los malos tratos, desnutrición, castigos, quemados vivos o exhaustos por las horribles condiciones de trabajo. El cónsul Carlos Rey de Castro fue encargado por el gobierno peruano de investigar las acusaciones contra Arana en 1910, pero se convirtió en uno de sus defensores: en 1913 publicó “Los escándalos del Putumayo”, tomando abierta posición a favor de Arana.

¿Cómo se justificaban los crímenes cometidos por los barones del caucho? Uno de los argumentos consistía en considerar poco humanos, o menos humanos, a los indígenas, que por tanto precisaban ser civilizados para entrar en la economía de mercado. Chaumeil (2012)

1. “La Corte fue incendiada en 1998 en los disturbios que se realizaron en la ciudad de Iquitos a raíz de las protestas contra el gobierno del ex presidente Alberto Fujimori por la firma del Acuerdo de Paz con Ecuador, tratado que el Frente Patriótico de Loreto consideró lesivo para los intereses de la región”. Nota de Alberto Chirif, en el original.

2. Chirif 2012: 8-9.

habla de una “guerra de imágenes”, que sirvieron de sustento para excusar a los barones del genocidio. La construcción de este imaginario se había iniciado ya antes. En 1879 se publicaron las primeras fotografías de los indios bora, huitoto, ocaina, andoque, miraña, tomadas por el viajero francés Jules Crevaux. Se inició entonces la construcción del imaginario salvaje y caníbal. Luego, en pleno auge de la explotación cauchera, Arana contrataría los servicios del fotógrafo español Manuel Rodríguez Lira y del geógrafo francés Eugène Robuchon, quienes le proporcionarían las fotos para su defensa. La desaparición misteriosa de Robuchon permitió a Arana difundir el rumor de que había sido devorado por los indios. Hubo entonces fotos trucadas, donde aparecían indígenas cocinando una cabeza, y fotos montadas de mujeres desnudas en fila –era muy importante mostrarlas sin ropas y con la pintura corporal que daba el toque de exotismo. Chaumeil agrega:

En la época del caucho se fabricaron, circularon y falsificaron imágenes producidas a solicitud de la Casa Arana que sirvieron de sustento a la empresa para defenderse de las acusaciones del maltrato a los indígenas, mostrándolos en su estado puro y abiertos a la obra civilizadora.¹

Arana se siguió valiendo de la imagen y contrató a Silvino Santos, pionero del cine documental en Brasil, quien filmó las instalaciones del Putumayo y produjo un corto del mismo nombre, que felizmente ha sido recuperado en parte y que constituye un valioso documento etnográfico.²

Memorias del caucho: discurso indígena

Discurso oral

Una tarea pendiente es recoger la memoria de los sobrevivientes de esa horrible época. Tenemos testimonios aislados de esta historia de horror. Como mi trabajo se ha centrado principalmente en Madre de Dios, doy cuenta de algunos hallazgos realizados por otros colegas en esa zona. Rummenhoeller cuenta lo siguiente:

Mi informante, la señora Lucrecia Canelo M. que en 1983 tenía aproximadamente 65 años, no pudo dar información concreta de las condiciones a través de las cuales llegaron a Madre de Dios sus padres Mauricio Macochoa y Dominga Machoa. Sólo podían recordar que sus padres les decían que “Los caucheros nos han engañado”.³

1. Chaumeil hace esta mención en el apartado “Guerra de imágenes del Putumayo”, del catálogo que acompañó la exposición “Imaginario e imágenes de la época del Caucho” entre el 14 setiembre y 25 de noviembre de 2012 en el Centro Cultural Inca Garcilaso del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú.

2. Ver Chirif & Cornejo 2009.

3. Rummenhoeller 1984: 98.

Más adelante, narra aspectos de la expoliación que sufrieron los pueblos indígenas:

Los españoles Máximo y Baldomero Rodríguez, dedicados al comercio del caucho, los cuales habían inmigrado en 1905 de Loreto a Madre de Dios, se convirtieron en los principales importadores de indígenas provenientes de otros lugares.¹ Ellos conseguían grandes contingentes de familias indígenas en las barracas de los caucheros entre Iquitos y el alto río Ucayali a través de la compra, o los convencían con promesas seductoras de que se fueran con ellos a Madre de Dios. [...] Siguiendo el ejemplo de Rodríguez (en 1920 cuando ya Rodríguez se había retirado), los hermanos Valdés fundaron Alerta, un dominio con características feudales. También aquí hombres, mujeres y niños tenían que recolectar caucho o castañas seis días a la semana, además de cumplir con las tareas agrícolas. Y el que, al parecer de Valdés y sus capataces, no trabajaba lo suficiente, era azotado recibiendo por lo general entre 8 y 10 latigazos. Con todo, Lucrecia Canelo no se puede acordar de que a los santarrosinos los hayan matado con el fin de hacer un escarmiento, como sucedía bajo el dominio de Rodríguez. A su suegra, por ejemplo, un empleado de Rodríguez la mató a tiros por el año 1915 porque trató de escaparse. En el caso de que una muchacha santarrosina no encontrara la pareja apropiada, se le asignaba el que ellos creían conveniente.²

Es interesante mencionar otros hechos recopilados por Rummenhoeller. Relata que el dinero era desconocido por los santarrosinos, y que por eso estaban impedidos de tomar contacto con gente del lugar y fueron mantenidos en total aislamiento. Que los misioneros católicos eran bien vistos por los caucheros, y que esos misioneros, al ver que los santarrosinos ya conocían la fe cristiana, daban loas a los caucheros por inculcar el espíritu cristiano entre sus trabajadores.

Los testimonios recogidos en la conmemoración de La Chorrera en 2012 resultan aun más detallados. La faena diaria es descrita por Raúl Teteye Ugeche, indígena bora³ de la siguiente manera:

A los indígenas les fue peor: a estos se les entregaba una camisa, o un pantalón, o un machete, por los que tenían que trabajar seis meses o más y aún quedaban debiendo. Los días de entrega o bajada de caucho eran fijados cada quince días o cada mes en los que cada indígena debía entregar un número determinado de kilos so pena de flagelación, cepo, ahogamiento, o cualquier otro castigo que la creatividad pudiera producir.

Este mismo dirigente bora, en un discurso de octubre de 2012, hizo un sucinto detalle de los castigos que se aplicaban en la Casa Arana, de donde extraigo algunos pasajes:

Las flagelaciones con latigazos en números que iban desde 5 hasta 200, los cuales en varias ocasiones ocasionaron la muerte en el acto, y muchos murieron en los caminos o

1. "Máximo Rodríguez (1873-1943) llegó por el año 1888 a Iquitos y trabajó hasta 1905 como empleado en diversas barracas de caucho en los ríos Ucayali y Sepahua", nota de Rummenhoeller en el original.

2. Rummenhoeller 1984: 100.

3. Rector del Colegio Indígena Casa del Conocimiento.

en sus casas a consecuencias de las flagelaciones. Casi todos los indígenas tenían cicatrices de latigazos y muchos de los capataces o verdugos cogieron fama porque sus latigazos siempre producían cortes en la piel desnuda de los indígenas.

El cepo que era dos bloques de madera pesada con muescas para sujetar a la persona por las muñecas, tobillos o cuello que en muchas ocasiones era combinado con la flagelación y la suspensión de alimentos. Se cuenta de un indígena en el cepo a quien estaba prohibido dar alimento que, antes de morir, comió gusanos que producían las heridas de los latigazos. El cepo de Santa Catalina fue el más cruel por su diseño.

El ahogamiento, que consistía en sostener al indígena bajo el agua hasta que tragara tanta agua que fuera próxima la muerte la que en muchas ocasiones llegó como el que ocurrió en occidente y que aparece documentado en publicaciones.

Fusilamiento cuyos cadáveres se quemaban como ya se describió o se enterraba en una fosa cavada por el mismo con anticipación. Esto se hacía si quedaba cerca de una estación principal. En caso contrario se dejaba en cualquier matorral. Dicen que generalmente en las subestaciones era difícil alimentarse debido a los olores que producían tantos cadáveres dejados al aire libre.

El decapitamiento, esta pena se la aplicaban a los que desertaban y se encontraban en la selva fuera de los campamentos.

La muerte de niños se le aplicaba a las madres a quienes se les acusaba de perder el tiempo por atender a su hijo y no trabajar en la recolección del caucho. Estas muertes eran muy diversas. La mayoría de las veces se partía el niño en varias porciones para alimentar a los perros. Otras veces se tiraban al río o en cualquier parte para que se murieran solos, en otras ocasiones se estrellaban sus cabezas en los estantillos de las malocas o en los árboles de la selva haciendo saltar por los aires sus sesos. En muchas ocasiones dejaban a los niños colgados en sus cargadores cerca de los hormigueros para que los comieran las hormigas.

Disparos. Esto fue lo que más muertes produjo y consistió en los disparos que se hacía a los que se rebelaban, contestones, a los que se fugaban o por cualquier causa por leve que fuera y hasta por diversión.

Cargas exageradas. Los cargadores tenían que trasladar 50 o 60 kilos de caucho por distancias hasta de ochenta kilómetros sin alimento alguno. Esto produjo muertos. Un muchacho de 25 kilos llegó con un fardo de 29 kilos de caucho.

Las muertes por inanición que están documentadas por fotografías en las que se observa personas reducidas a piel y huesos.

Ahorcamiento en el que se colocaba a la persona con la cuerda en el cuello y parado en la punta de los dedos de tal manera que al cansarse los dedos se caían y se producían los ahorcamientos.

El discurso pictórico

La vida y muerte en los espacios shiringueros forman parte de una memoria que recién hoy se está recuperando. Estas imágenes, casi siempre trágicas, han sido descritas con gran precisión por pintores indígenas contemporáneos, entre ellos los pintores boras y huitotos.

Ellos no escribieron libros ni fueron entrevistados por los historiadores: pintaron escenas que habían sido conservadas en la memoria de sus abuelos o bisabuelos, y que se transmiten por la oralidad.

A estos nuevos imaginarios que combinan la oralidad y la pintura, o la oralidad con la escritura y la pintura, las he denominado “nueva literacidad amazónica”.¹ La defino como un conjunto de prácticas sociales en torno a la escritura. De acuerdo con los nuevos estudios sobre literacidad, la lectura y la escritura deberían ser analizadas desde una perspectiva etnográfica, en atención a los sujetos y a sus coyunturas socioculturales. ¿Se escribe en lengua vernácula? ¿Quiénes escriben y qué escriben? ¿Cómo ven los usuarios la escritura? Y la oralidad, ¿qué rol cumple? ¿Qué otros sistemas simbólicos paralelos a la escritura alcanzan protagonismo hoy en día?

En la última década, entonces, además de los testimonios, autobiografías y tradición oral producida por indígenas, ha surgido en la Amazonía una producción artística que combina la escritura con la pintura o el dibujo y aun el bordado. El texto va acompañado de imágenes. Éstas son de gran calidad y reflejan el deseo de perpetuar en colores, en trazos, lo que ha impresionado la memoria indígena. Allí, la escritura es un elemento más de una serie de códigos visuales que intentan dar cuenta de un momento histórico, crucial para los pueblos indígenas: su lucha por ser reconocidos como pueblos y su derecho a una supervivencia digna.

Por una aparente casualidad, tres pintores bora y uitoto destacan en el panorama de la pintura contemporánea en el Perú. Uno de los más famosos sin lugar a dudas fue Víctor Churay Roque (1974-2002), joven del pueblo bora, estudiante de historia en la Universidad de San Marcos y una promesa de la nueva pintura amazónica, quien desapareció trágicamente en Lima. Su vida ha sido plasmada en el hermoso documental “Buscando el Azul” (2002). Otro ejemplo son los huitotos Santiago Yahuarcani y su hijo Rember Comuillama Yahuarcani. Santiago realiza esculturas en madera, y Rember es un pintor muy conocido en el ambiente de las galerías limeñas, que ha pasado de pintar con tintes naturales en corteza de árbol o llanchama a utilizar acrílicos. Hoy en día es muy solicitado y ha hecho numerosas exposiciones en Perú y el extranjero. Dice de su pintura:

Mi papá desde chico me ha comenzado a enseñar lo que es la pintura en llanchama, a pintar las costumbres. [...] Antes de hacer un cuadro le preguntó a mi papá para que me cuente la historia y después le pregunto qué le parece. En algunos casos, él hace lo mismo conmigo, con el color. A veces pintamos juntos y, a veces, separados. [...] Si vas a pintar necesitas estar solo. El lugar donde vivo, el monte, ayuda a concentrarte.²

Brus Rubio Churay es de Pucaurquillo. Vive ahí desde que nació, en 1984. Su padre es descendiente bora y su madre, huitoto. Actualmente, es uno de los activistas más conocidos

1. Chavarría 2011.

2. Yahuarcani 2005: 58-59.

de su pueblo, por su lucha social contra las empresas petroleras, por su vocación de trabajo y por difundir la cosmología del pueblo huitoto en sus pinturas. Es pintor autodidacta al igual que Yahuarcani. Utiliza corteza de árbol o llanchama para sus pinturas y sus temas son los mitos bora-huitoto y las luchas sociales de los pueblos indígenas. Ha trabajado como actor en la película “El perro del Hortelano” (2010), y sobre él trata el documental “Las partes del todo”. Estudió filosofía en la Universidad de la Amazonía en Iquitos, y en 2012 exhibió su obra en París.

Churay, Rubio y Yahuarcani han pintado escenas del caucho contadas por sus mayores, abuelos o padres. Estos cuadros fueron expuestos en Lima en una muestra titulada “Imaginario e imágenes de la época del Caucho”, del 14 de setiembre al 25 de noviembre de 2012, acompañada por un hermoso catálogo que contiene parte de la información que he usado en este artículo. Allí se exhibieron “Los castigos a los boras” de Víctor Churay, “La explotación del caucho en Pucaurquillo” de Brus Rubio Churay, “El corazón de los Barones del caucho”, extraordinaria alegoría de esa época negra de Santiago Yahuarcani. La muestra incluyó fragmentos del documental hecho por Silvino Santos por encargo de los caucheros, y un ciclo de conferencias auspiciadas por varias ONG en el local del Centro Cultural Inca Garcilaso del Ministerio de Relaciones Exteriores.

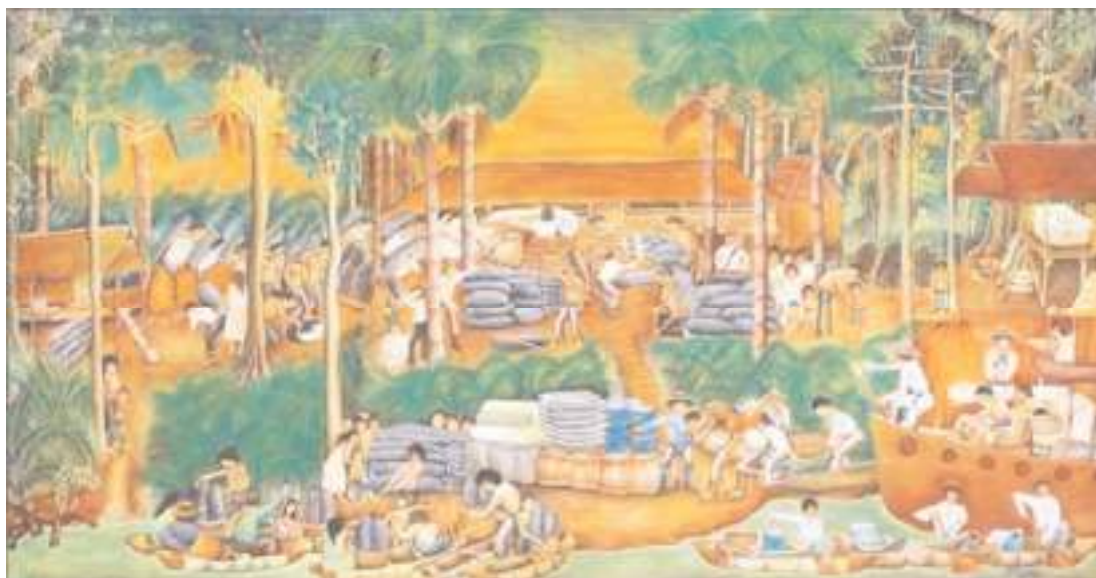


Figura 5. “La explotación del caucho en Pucaurquillo” de Brus Rubio Churay.

A modo de epílogo

Finalmente, entre el 6 y 16 de octubre de 2012 se llevó a cabo el reencuentro de aquellas familias descendientes de las etnias originarias que fueron separadas por las nuevas fronteras entre Perú y Colombia. El evento fue titulado “El grito de los hijos de la coca, del tabaco y la yuca dulce”.

El lugar escogido fue La Chorrera, antigua estación de explotación del caucho, perteneciente al barón Julio César Arana. Cuando la extracción del caucho en esta región había terminado definitivamente, las organizaciones indígenas reclamaron al gobierno la posesión de este predio. En 1988, el presidente de Colombia Virgilio Barco hizo entrega a los indígenas de esta antigua estación, que hoy se llama “La Casa del Conocimiento”. En los diversos ambientes hoy funciona un colegio primario y secundario, que cuenta con profesores indígenas, egresados de universidades y un programa de formación universitaria en biología.

Allí Santiago Yahuarcani y su hijo Rember pintaron un gran mural de aproximadamente 10 x 4 metros titulado, como el encuentro, “El grito de los hijos de la coca, el tabaco y la yuca dulce”. Previamente se reunieron con líderes tradicionales, que debatieron sobre cuál debía ser el contenido y significado del mural. El resultado da cuenta, en una secuencia que va de izquierda a derecha, del tránsito seguido por las sociedades indígenas de la región desde un estado de paz a uno de violencia, terror y muerte generado por los caucheros y, finalmente, a un futuro en el cual recuperan su libertad y la abundancia que las caracterizó.¹



Figura 6. “El grito de los hijos de la coca, el tabaco y la yuca dulce” de Santiago y Rember Yahuarcani (La Chorrera, 2012)

1. Chirif & Cornejo 2012.

Durante los días del encuentro, los asistentes elaboraron un documento petitorio al gobierno colombiano para que se reglamente su territorio y se establezcan mesas de diálogo, con el objeto de implementar sus planes de vida, ahora que se encuentran esparcidos en tres países, y así se recupere lo que fue antes un territorio único de abundancia y de respeto por la naturaleza.

Una selva de espejos

La época del caucho y Sangama

MANUEL CORNEJO CHAPARRO

El boom del caucho

Se ha escrito mucho sobre la época del caucho en el Putumayo, abordada por la literatura (Amézaga, Rivera, Baum, Collier, Hernández, Rumrill), la historia (García Jordán, Basadre, San Román, Pineda Camacho), la antropología (Chirif, Santos y Barclay, Gasché, por citar algunos) y la crítica literaria (Taussig, Zevallos).¹ Aunque el caucho era conocido por los indígenas, recién fue difundido en Occidente por La Condamine en 1745 –cuando destacó sus propiedades impermeables. Pero sería un siglo más tarde, cuando Charles Goodyear inventó el proceso de vulcanización, que su uso se volvería masivo. El uso del caucho se generalizó en la fabricación de calzado, prendas impermeables y aislantes de cables. En 1888 John Dunlop inventó los neumáticos, aplicándolo a la industria automotriz. En los años siguientes, su demanda se incrementó significativamente en Occidente como consecuencia del acelerado desarrollo industrial.²

El auge del caucho en la Amazonía tuvo lugar entre la última década del siglo XIX y las dos primeras décadas del siglo XX. Fue entonces que se fundaron nuevas ciudades, a medida que arribaban oleadas de migrantes de todo el mundo en busca del preciado látex. Eran tal la fastuosidad y el derroche que acompañaron al llamado “boom del caucho” que

1. Resulta particularmente interesante el trabajo de Taussig (2002), centrado en las relaciones entre colonos e indígenas y en la ambivalente percepción que se tenía de estos últimos como dioses y demonios, al mismo tiempo hombres sabios y borrachos, perezosos y buenos para nada. Esta ambivalencia colonial permitió llegar a la ferocidad genocida –como ser las atrocidades de la Casa Arana, que exterminó a más de 30.000 huitotos, boras y ocainas en la región del Putumayo– pero también estimuló la importancia del chamanismo entre la población colona.

2. Chirif 2004.

los hijos de los caucheros solían ser educados en renombrados colegios de Europa.¹ La selva se convirtió en un espacio multicultural, donde el afán del desarrollo y la búsqueda de la modernidad se resolvían en una lucha sin tregua contra el indígena y la naturaleza: los dos enemigos a vencer.

Las características socio-culturales de la Amazonía, y su distancia de la metrópoli —tanto en la geografía² como en el imaginario—, favorecían que se mantuviera para esta región una mirada colonial y una óptica del desarrollo basado únicamente en la extracción de sus recursos naturales. El boom del caucho propició que la Amazonía se integrara al imaginario nacional y empezara a desarrollarse una literatura regional sobre esta zona. Es un momento histórico complejo, en el que la producción de textos e imágenes sobre lo indígena, lo natural, lo oral, experimenta una impresionante expansión. La explotación colonial y las ideologías nacionalistas latinoamericanas —que intentan de manera contradictoria una identidad cultural propia pero al estilo occidental— encontraron en lo “salvaje” un tópico para afirmar su dominio —colonial y nacional, criollo y urbano— sobre la población indígena y su territorio. Tal como afirma Mignolo (2007), el colonialismo esconde sus propios rastros ideológicos mediante la anulación y el desplazamiento de todo lo que difiere del ideal o se opone a su marcha.

Si bien es cierto que la narrativa del caucho es la expresión de lo que podemos llamar una “sociedad mestiza”, su constante referencia a lo indígena plantea el problema de cómo esta narrativa expresa las voces indígenas —cómo expresa, en suma, la heterogeneidad estructural de la sociedad peruana postulada por Cornejo Polar (1993).

Fue en el marco del boom del caucho que las sociedades amazónicas ingresaron, a la vez, como subalternas al sistema capitalista mundial por un lado, y al mundo impreso por el otro: crónicas de viajes, relatos científicos, artículos de prensa, fotografías, novelas, cuentos y poesías reconstruyeron y dieron un sentido nuevo a las imágenes del primitivo y el salvaje que poblaban la literatura occidental colonial. Pero en este salto al primer plano y a las primeras planas, las sociedades amazónicas ingresaron no como imágenes difusas, sin autonomía y sin voz, sino como objetos de explotación y objetos de cruenta violencia. Las escenas de azotes, violaciones, cepo, asesinatos, etc., que se repiten una y otra vez en las publicaciones referidas al “escándalo del Putumayo”, destinadas a conmover la sensibilidad del lector y de la opinión pública (inglesa, más que local, ya que el capital de la empresa Arana era británico), reafirmaron —y reafirman— la cosificación y el estereotipo del indígena

1. Algunos hijos de caucheros participaron en la vida intelectual limeña de las primeras décadas del siglo XX. Podemos mencionar a Míquelina Acosta Cárdenas (que replicó a José Carlos Mariátegui sobre la importancia de la selva en el escenario nacional) y a Emilia Barcia Bonifatti (que introdujo el kindergarden o jardín de la infancia en el sistema educativo peruano).

2. Existían dos opciones para viajar de Lima a Iquitos. La primera, llegar por tierra hasta Lambayeque, cruzar los Andes a caballo, ingresar por Moyobamba y continuar la travesía por río; en el mejor de los casos, este viaje podía durar un mes. La segunda, viajar por barco desde el Callao, cruzar el Canal de Panamá, regresar por el Atlántico e ingresar al Amazonas por territorio brasileño; este viaje podría durar casi dos meses.

como víctima pasiva; pero, de hecho, el etnocidio fue enfrentado por una resistencia indígena que integró el engaño, la huida, la guerra y el rechazo al mundo occidental.¹

Esta presentación del indígena como víctima era acompañada por su exotización a través de la desacralización de los rituales tradicionales, convertidos en simples representaciones para el espectador occidental.² Los indígenas del Putumayo fueron congelados como salvajes, provistos de coronas, diademas y diseños corporales —mientras que en los campamentos caucheros se vestían como todos los demás.³

La explotación del caucho es uno de esos hechos históricos que genera una memoria contradictoria. Por un lado, la memoria de una época dorada, cuyas huellas perduran en los mosaicos que cubren algunas casonas de Iquitos y en algunos de sus nombres: La Condamine, Próspero —así, la casa del cauchero Fitzcarrald es ahora un conocido restaurant en Iquitos. Para muchos, es gracias a los barones del caucho que Perú ganó su presencia en la Amazonía. Por el otro lado, las historias violentas de la explotación cauchera, que muchas veces se silencian.⁴

La ficción literaria ha contribuido a formar esta memoria. Tal vez *La Vorágine*, del escritor colombiano José Eustasio Rivera, sea la más conocida y la que mejor expresa las reivindicaciones nacionalistas.⁵ En esta novela, los reclamos de justicia para los indígenas y los grupos marginales de la sociedad colombiana son usados para llamar la atención sobre la pérdida de poder de las burguesías nacionales frente al capital extranjero.⁶ La disyunción entre civilización y barbarie, que tiñe el pensamiento latinoamericano postcolonial, reubica así sus polos, trasladando “la barbarie” a los que están al otro lado de la frontera geopolítica —en este caso, a los peruanos. En *La Vorágine* se presenta a Julio César Arana, barón del

1. Pineda Camacho (1988/89) trata la rebelión de los huitotos encabezada por Yarocamena, al igual que María Eugenia Yllia (2007). El pintor bora Víctor Churay elaboró una serie de pinturas sobre el caucho a partir de la historia oral indígena (ver el texto de Chavarría en este mismo volumen).

2. Es interesante el tratamiento del tema del caucho por la revista ‘Variedades’, que va desde las más certeras denuncias hasta la exotización más burda de los indígenas: el dibujo de un árbol de caucho del cual brota, en lugar de látex, la sangre de los indígenas; la fotografía de un huitoto de 70 cms. (“el hombre más pequeño del mundo”); la imagen —montada por supuesto— de unos niños caníbales que han devorado a uno de sus amiguitos; la caricatura de unos indígenas... ¡con turbantes, a la usanza de Medio Oriente!

3. Las fotografías de Silvino Santos y Rodríguez Lira dan muestra de ello. En ellas vemos a los indígenas con sus vestimentas cotidianas, quienes pintan diseños en los cuerpos de muchachas desnudas que se preparan para escenificar danzas colectivas frente a diplomáticos ingleses.

4. Víctor Andrés Belaunde (1961) equipara a Julio César Arana con los exploradores españoles del siglo XVI y XVII: Alvarado, Orellana, Ursúa, De la Riva Herrera.

5. *La Vorágine* fue la única novela de Rivera. Fue publicada por primera vez el 25 de noviembre de 1924, y es considerada un clásico de la literatura colombiana, así como una de las obras más importantes dentro del modernismo latinoamericano. En las celebraciones de conmemoración del centenario de la independencia de Perú y la expulsión definitiva de los españoles de Sudamérica, Rivera asistió a Lima como parte de la delegación colombiana. En esos años, Julio César Arana era senador de la República y resulta probable que se hayan coincidido en algún evento público.

6. Sommer 1991.

caucho y propietario del Putumayo, como un capataz sangriento que azotaba sin cesar a los indígenas. Una imagen distorsionada, ya que Arana solo visitó el Putumayo en cinco ocasiones, y su visita más prolongada duró apenas una semana.¹ Arana vivía entre Iquitos, Manaos, Biarritz y Londres. Fue alcalde de Iquitos, luego senador, y era una de las personas más influyentes en Loreto en esos años.

Para el discurso nacionalista colombiano, los caucheros peruanos —con Arana a la cabeza— eran la personificación del mal. Pero Taussig (2002) demuestra que las matanzas de indígenas en el Putumayo ya tenían lugar antes que llegara Arana a esa zona; por citar un ejemplo, el cauchero colombiano Crisóstomo Hernández era un personaje muy temido por los indígenas.

Sangama²

Escrita en 1932 y publicada diez años después, la novela *Sangama* intenta por primera vez narrar la selva desde ella misma: para Arturo Hernández, hijo de cauchero, nacido en un pueblo de la Amazonía en pleno boom del caucho (1903), se trata de empezar una historia. *Sangama*, en cierta forma como la hace *La Vorágine*, critica el centralismo de la nación e intenta llamar la atención sobre la Amazonía. Pero mientras que Rivera narra a partir de los problemas que afectan a una burguesía nacional, Hernández se identifica con el lugar donde ha nacido y crecido, con la corta tradición que su padre le ha legado, la del cauchero.

En los años en que Hernández escribía *Sangama*, recordando sus años en la selva, donde aprendió que allí las reglas eran hechas por los mismos caucheros, y no por alguna presencia estatal —con el poder de la violencia, como la ejercida por el autoimpuesto gobernador Portuandaga de su novela, o Arana en el Putumayo—, la élite intelectual y política en Lima centraba sus discusiones indigenistas en el “problema del indio” de la sierra.

Sangama fue considerada la novela de la selva peruana, pues fue la primera que intentó mostrar con algún detalle el paisaje selvático y las relaciones sociales que se tejían allí. Está escrita desde la perspectiva de un hijo de colonos que ha aprendido a moverse bajo la ley de la selva: la ley del más fuerte y del más astuto, una ley que impone sometimiento pero que a la vez está hecha para ser desafiada.³ Una selva que se regula con la violencia y que, a la vez, permite a los hombres y mujeres escapar a las normas y reglas que limitan sus deseos.

1. Lagos 2005.

2. El nombre Sangama está extendido en toda la Amazonía, pero proviene de los Quechua Lamista de San Martín. Sangama era uno de los clanes de ese grupo étnico. *Sangama* es una novela publicada en 1942 (aunque el autor la había escrito diez años antes), por el comité encargado de las celebraciones del IV Centenario del descubrimiento del río Amazonas por la expedición de Orellana. A partir de su traducción al francés en 1952 por la editorial Albin Michel, la novela cobra interés en el escenario internacional y fue traducida posteriormente al alemán, inglés, ruso y serbocroata. Reeditada en ediciones masivas —por lo menos una docena de veces— ha sido incluida en programas de enseñanza de literatura en el sistema educativo peruano. En Perú es considerada la novela amazónica más representativa.

3. Comparar con el texto de Córdoba & Villar en este mismo volumen.

Así, el «gobernador» del poblado de Santa Inés se ha dado este cargo a sí mismo: los comuneros no saben de dónde ha venido pero obedecen su actitud prepotente que ellos identifican con la autoridad estatal. Reparte cargos, edifica la casa de gobernación y fija el cepo. Se apropia por engaño, o asesinato de los dueños, de todos los sirringales locales y todos los almacenes. Sus métodos recuerdan a Arana, aunque a una escala menor, y su rudeza y crueldad a los jefes de los campamentos de Putumayo. Pero incluso su autoridad puede ser desafiada: su amante lo abandona, huyendo con el misionero que llega del monte —ya que nada impide una unión de este tipo en la selva.¹

El patrón de “amor y nación” que Sommer sugiere para las novelas fundacionales en América Latina, se distorsiona en *Sangama*: Hernández pretende borrar la presencia de la nación, para reemplazarla por la nueva identidad regional en formación. Por eso Sangama —que no es el nombre de una mujer sino de un sabio mestizo andino— trata de rechazar las preocupaciones que envuelven a la nación, como el indigenismo y la identidad nacional, y se muestra como una novela anti-indigenista.

El sabio Sangama ha llegado a la selva, ha aprendido a moverse en ella, conoce animales y plantas, conoce a los pueblos indígenas, ha acumulado conocimientos que sólo se pueden adquirir en relación con la naturaleza y las sociedades de allí —como la toma de ayahuasca o los poderes para vencer al *supay* o diablo. Pero todo esto no le sirve para empezar una nueva vida, crear una familia, amasar fortuna o viajar a Nueva York: le sirve para regresar al pasado, a la época del imperio incaico. La novela, así, se vuelve una novela de aventura cuando se descubre que el objetivo de la vida de Sangama es encontrar un ídolo incaico que permitirá restaurar el Tawantinsuyo. Esta meta, que refleja las posturas indigenistas más radicales —las cuales veían en la organización tradicional andina la posibilidad de futuro para el país— en el transcurso de la novela se mostrará como una meta utópica, un sueño que el tiempo y la selva se encargan de volver imposible: un anacronismo.

Sangama, en lugar del tesoro, encontrará un ídolo vacío y un quipu que le transmite el mensaje del pasado: no valía la pena ni tanto peligro ni tanta preparación para llegar hasta aquí, el imperio está acabado para siempre. El fracaso de Sangama, que termina con su suicidio, permite también señalar al lector que no será Sangama quien construirá la historia de la selva, sino gente local. Como su amigo el Matero o el narrador Abel Barcas —el primero, menos filosófico que Sangama, conoce tan bien como él el espacio amazónico, gracias a conocimientos heredados de su padre, un viejo cauchero.

La acogida de *Sangama* ocurrió en un momento especial, cuando la nación peruana miraba hacia la Amazonía: se cumplían los cuatrocientos años del descubrimiento del Amazonas, y tenía lugar la guerra contra Ecuador del '41. En Lima se realizaba una gran exposición amazónica, a cargo de Porras Barrenechea y Puccinelli. En este contexto, la novela tuvo una resonancia inesperada. Entre otras cosas, porque su modelo se ajustaba al modelo de Estado nación —y de relación entre metrópoli y periferia— en boga en el momento.

1. Hernández 2000: 60.

Sin la presencia indígena –Sangama muere y los indígenas selváticos son incapaces de hacer algo– el único que podrá llevar a cabo cualquier proyecto es el colono, el venido de afuera, el llamado a escribir la nueva historia, negando todo lo anterior como si no hubiese existido nada. Tal como en el caso de las sociedades andinas después de la venida de los europeos, según recuerda Mignolo.¹

Se supone que Abel –el narrador– es de la región, pues se mueve con facilidad en ella: sale de algún pueblo selvático –como el mismo Hernández– a buscar fortuna en el caucho. Sus orígenes no tienen ninguna relevancia, como sí la tiene para Sangama: “Oiga, usted. Yo no sé dónde he nacido”, le dice un viajero al inicio de la novela. Este hecho –que según el viajero se debe a que en la selva los cursos de los ríos cambian destruyendo poblados o cambiando su ubicación– puede ser una respuesta para los orígenes de Abel, inciertos tanto en lo geográfico como en lo cultural: los descendientes de caucheros –que llegaron de afuera, no importa dónde– son ahora los colonos que empiezan a hacerse de una nueva identidad en la selva.

Es la construcción de esta nueva sociedad –de bordes indefinidos pero ya con caracteres locales propios– lo que Sangama intenta mostrar: cómo ver la historia de estos nuevos grupos humanos que se están formando, y qué posibilidades de futuro tienen. Lo andino aquí ya no tiene sentido, pero –y éste es el otro aspecto de su anti-indigenismo– tampoco lo indígena amazónico tiene demasiada relevancia en esta sociedad. Los caucheros construyeron sus fortunas explotando la mano de obra indígena, y las relaciones de poder que impusieron en su violenta realización significaron el exterminio de miles de indígenas (como en el Putumayo), pero estos hechos no son mencionados en *Sangama*, novela del caucho, a pesar del escándalo del Putumayo y la muerte de más de 30.000 indígenas en esa región. Todo el peso de la violencia se traslada sobre las relaciones de poder entre los colonos que viven del caucho, sobre las poblaciones “civilizadas”. En este mundo de colonos, no hay enemigos externos: las leyes de la República no llegan, los indígenas están anulados; el conflicto sólo se da entre ellos mismos.

Este desplazamiento impresiona como una reivindicación de la naciente sociedad regional: un grupo nuevo de gente adaptada al medio (adaptarse es vivir). Si en la mayoría de novelas de la época el tema de la raza y la identidad étnico-cultural cruza las temáticas narrativas, en *Sangama* hay un intento de pasar por alto cualquier origen de los hombres que forman este nuevo grupo: Abel, el Matero y otros personajes se han hecho allí, abriéndose camino con el machete y el winchester, con la astucia y el conocimiento que su experiencia les ha ido dando sobre el medio selvático.

Novedad que niega la mezcla cultural y étnica con lo indígena local; niega que lo que se ha aprendido proviene muchas veces de enseñanzas de los indígenas –la experiencia de una vida, por sí sola, no puede brindar todos los conocimientos que Sangama tiene sobre

1. Porras Barrenechea (1961) menciona que la selva es la región del culto a la vida, en los bosques amnésicos, sin tumbas y sin historia.

curanderismo y recursos naturales. Este hecho, si bien puede ser entendido como una reivindicación de lo local contra lo nacional —contra el Estado que demarca la Amazonía ignorando los reclamos locales, y que así desencadena asonadas, en las que el propio Hernández participó—, también puede ser leído como lo local contra lo indígena, que al negar los orígenes niega la historia.

Pero lo indígena se filtra en las mejores partes de la novela de Hernández, cuando el castellano académico del escritor se tiñe —al parecer involuntariamente— de los usos y léxicos locales y se vuelve castellano regional, exhibiendo la superposición entre las lenguas indígenas y el idioma privilegiado. ¿Cómo expresar, al fin y al cabo, esta nueva sociedad naciente, la particularidad de su paisaje y su modo de pensar, sin usar las palabras que mejor designan sus objetos?

Los indígenas casi no aparecen en la novela: hay una breve referencia a las diferencias entre huititos, chamas y jívaros, que pareciera sugerir que éstos viven en el mismo ámbito de los colonos, con sus propias tradiciones y sin relacionarse con ellos.¹ El narrador menciona el uso de mano de obra esclava ni los crímenes en la recolección del caucho —a lo sumo denuncia con horror el negocio de atrapar niños indígenas para venderlos como sirvientes en los mercados de las ciudades. Indios sin futuro, estos pequeños mueren por débiles, por el maltrato que sus captores les infligen, por la “rabia” que tienen, o sencillamente se pierden en la selva.

Esta nueva sociedad se rige por sus propias reglas: el poder del más fuerte está en manos de quien controla el cepo y el látigo. Abel y el Matero no desafían directamente este poder sino cuando choca con sus propios intereses y afectos.

Si bien no hay alusiones directas al Putumayo, ciertos pasajes reconstruyen sus crónicas de terror y poder. Por ejemplo, se cuenta que el gobernador, para legitimar por completo su poder ante los demás pobladores, somete al cauchero más violento y peligroso de la zona —don Misael, apodado “el Toro”—: lo emborracha, lo desarma y lo encadena al cepo hasta que, sometido, pide clemencia al gobernador, quien lo curará y lo convertirá en su incondicional instrumento de extorsión. El Toro recuerda a Aquileo Torres, un cauchero colombiano que, según se cuenta, estuvo un año en el cepo en uno de los campamentos de Arana, y que cuando fue liberado se convirtió en uno de los jefes más crueles de la compañía.²

Sangama narra la violencia de origen de esta nueva sociedad, que la nación ha contribuido a formar con sus discursos racistas, divisorios y excluyentes. El capital imperialista, con su necesidad de materia prima, puede activar la trama de estas relaciones, pero la forma —y la responsabilidad— de su ejecución está en la ley que los hombres construyen en la selva.

La selva es un espacio de contradicciones; al mismo tiempo que puede sujetar a los hombres a la dureza de un régimen opresor, ofrece la libertad absoluta, política, sexual y

1. Es interesante observar cómo esta ausencia de lo indígena se perpetúa en algunas novelas que recrean la misma época. Un ejemplo de ellas es *Orquídeas del Paraíso*, de Enrique Planas (Editorial Los Olivos, 1996).

2. Taussig 2002.

moral para que el individuo se encuentre consigo mismo. Aquí, el civilizado se despoja de la máscara con que engaña al mundo, no teme la represión ni la censura social del medio. Del mismo modo, aquí se regeneran aquellos que la ciudad arroja como desperdicios, si es que aún les queda algo de bondad dentro del alma.

La visión de Hernández sobre el futuro está claramente expresada en las reflexiones de Abel sobre sus compañeros de viaje: el colono que ha nacido en la selva es el único que puede aportar a la creación de una familia, de una sociedad y una historia que trasciendan, el único capaz de conocer y dominar la selva. Ahuanari, un autóctono de la región, sin historia y sin anhelos, representa el presente, resignado, impedido de mirar al pasado de donde no viene, incapaz de asomarse al porvenir a donde no le interesa llegar, insensible a los rigores de la naturaleza e ignorante de todo lo que no sea la selva. El otro compañero de viaje, el Matero, se proyecta hacia el provenir.

Ahuanari, indígena local —empleado de Sangama y que apenas se menciona un par de veces— desaparece totalmente del texto cuando muere picado por una víbora; como morirá también Sangama cuando comprenda la futilidad de su meta. Abel y Chuya son quienes regresan al regazo de la “Madre Tierra, la selva”, que los acoge para construir esa nueva sociedad de ex-colonos, de gente que ya ha dejado atrás cualquier tradición y está construyendo algo supuestamente nuevo.

Este mundo ficcional tiene un correlato en la realidad. A fines de la primera década del siglo XX, era evidente el carácter nefasto de la empresa cauchera para cualquier proyecto colonizador de cierta seriedad y envergadura. El ministro de fomento, Francisco Alayza Paz Soldán señalaba:

En nuestro oriente, el colono es casi desconocido; sólo tenemos caucheros, verdaderos devastadores, siempre errantes, haciendo vida nómada, derriban los árboles de caucho, únicos que explotan y con ellos nuestra riqueza ulterior; como no tienen interés en conservar sino solo en expoliar, agotada una región van a otra y a otra en busca de nuevas víctimas y de nuevo vandalaje.¹

Sangama representa un hito en la narrativa amazónica. Los estereotipos, anacronismos y la ausencia o exotización del indígena se fundan en esta novela. A partir de *Sangama*, la mayoría de las obras escritas por autores amazónicos tratará sobre los mismos temas: el bosque indomable, la naturaleza enfurecida, los indios salvajes, la ausencia del Estado o de la ley, el abuso de los más fuertes. *Sangama* configura la formación de una literatura regional y la subordinación de un mundo oral frente a lo escrito.

1. Citado en García Jordán 2001b: 186.

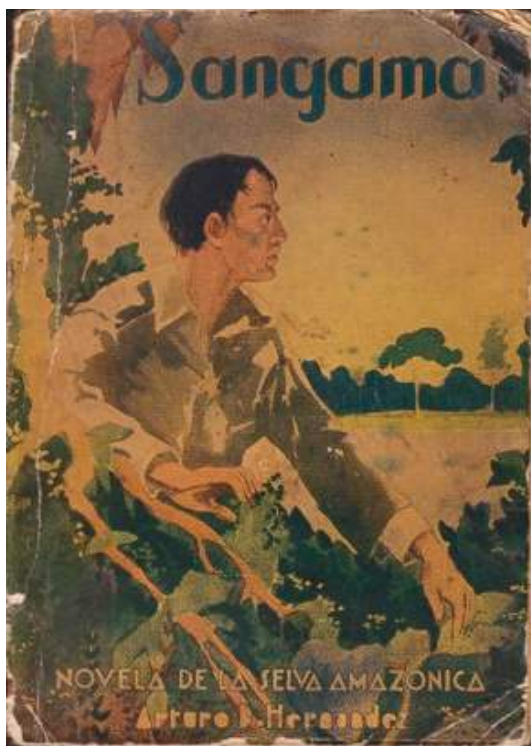


Figura 1. Imagen de tapa de la primera edición de Sangama en 1942.

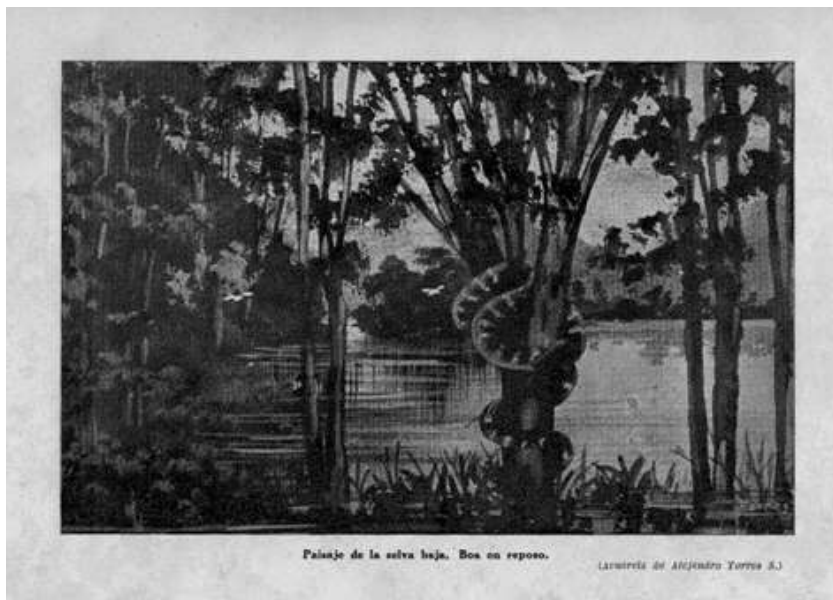


Figura 2. Imagen interior de la primera edición de Sangama en 1942.

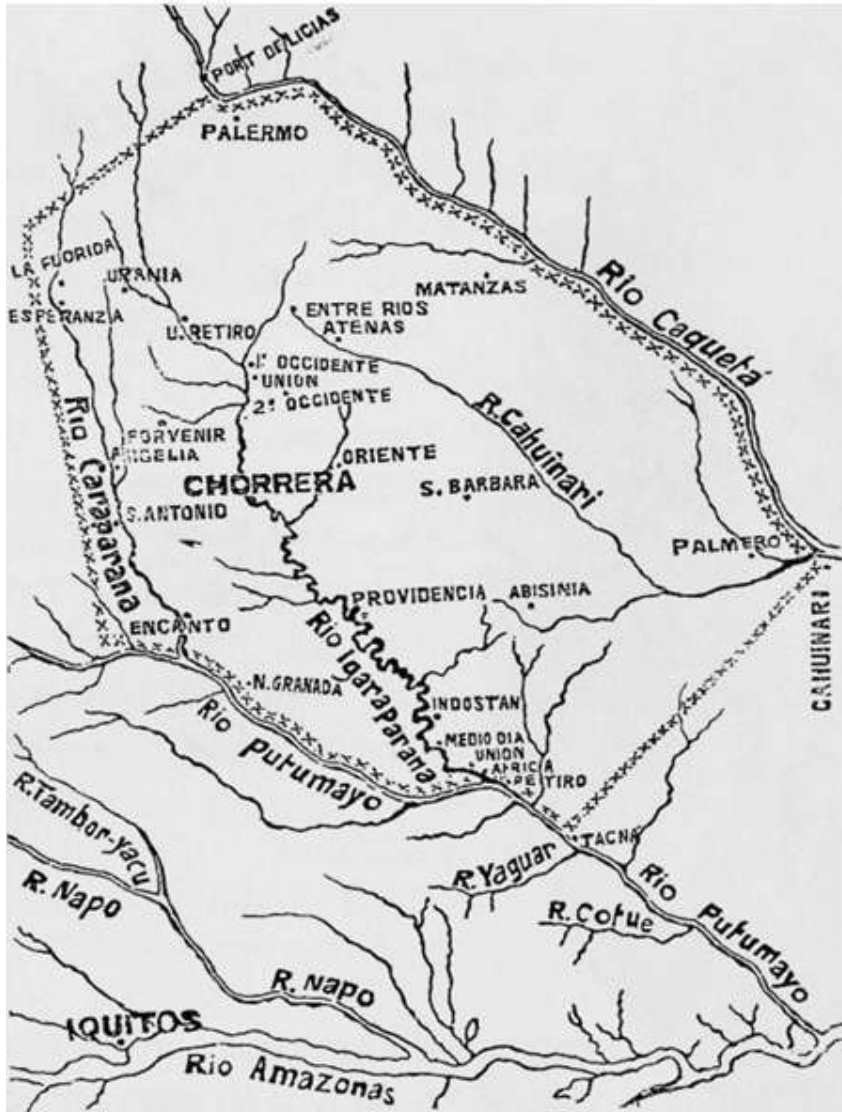


Figura 3. Principales secciones caucheras de la Casa Arana. Fuente: Thomson 1913.

El revés de la trama

Dos asesinatos caucheros

LORENA CÓRDOBA

DIEGO VILLAR

Miradas del auge gomero

De 1880 hasta 1920, la historia de la cuenca del Amazonas es reconfigurada de forma dramática por la explotación del caucho (*Castilla elastica*) y la goma elástica (*Hevea Brasiliensis*). En las fuentes una misma retórica replica una y otra vez los tpos de la exploración, el descubrimiento, el orden, el progreso, la asimilación, la gesta pionera del colono. La época, de hecho, marca un hito decisivo para la colonización de la Amazonía, cifrado en la fundación de ciudades, la migración masiva, la incorporación de territorios hasta entonces marginales a la administración estatal y la delimitación de las fronteras republicanas, paralela a la concesión de amplios territorios a empresas extractivas que fusionan capitales nacionales e internacionales.¹

En este nuevo escenario la industria gomífera se despliega a través de la red fluvial amazónica componiendo una estructura ramificada, troncal, arbórea, que con pequeñas

NOTA: Agradecemos a Eliane Camargo, Isabelle Combès, Pablo Antunha Barbosa, Jean-Claude Roux y Hans Joachim Wirtz por contribuir de diversas formas con este trabajo.

1. Para información general sobre el auge gomero, ver Weinstein 1983; Barham & Coomes 1994a, 1994b. Para estudios contemporáneos sobre los casos específicos de Perú, Brasil y Bolivia, ver Fifer 1970; García Jordán 2001a, 2001b; Chirif & Cornejo 2009; Piedrafita Iglesias 2010; Vallvé 2010; Córdoba 2012a.

variaciones locales es prácticamente la misma en todas partes.¹ Un patrón o “habilitador” adelanta mercadería a cuenta a un gomero o siringuero, a quien se le asigna un “centro” o “colocación” (campamento desde el cual podrá explotar las “estradas”, vías de árboles gomeros que raya diariamente).² Luego de un tiempo el gomero transporta la producción a la “barraca”, “casa aviadora” o “siringal”, sede del habilitador, auténtico locus sociológico de la industria extractiva; allí salda parte de su deuda y recibe un nuevo adelanto de mercaderías —teniendo el patrón, a la vez, derechos exclusivos sobre la compra de la goma y la venta de mercadería, con lo cual monopoliza tanto el circuito de producción como de reproducción. Luego el patrón transporta la goma a una casa central, que administra numerosas barracas y comercializa el producto a través de puertos como Manaos o Belém do Pará, llegando incluso hasta Europa; de hecho, muchas de las casas gomíferas más importantes como Arana, Suárez o Braillard tienen filiales en Londres, y la industria amazónica abastece la demanda gomífera de Inglaterra, Estados Unidos, Alemania, Francia y Rusia entre otros países. Basado en el circuito mercadería-goma-mercadería, pues, el sistema de “aviamento” o “habilito” constituye el auténtico motor de la industria: “La Amazonía es la tierra del crédito. No hay capital. El seringueiro debe al ‘patrón’, el ‘patrón’ debe a la ‘casa aviadora’, la ‘casa aviadora’ debe al extranjero, y así”.³

En este reino del crédito el mayor problema práctico pasa por la logística y por la disponibilidad de mano de obra, compuesta por poblaciones criollas, migrantes nacionales y extranjeros, y también por poblaciones autóctonas. Muchas veces la fuerza de trabajo es captada de forma voluntaria. Otras veces no, y el reclutamiento asume la forma inquietante del peonaje a deuda o del enganche forzoso. Una vez integrada al circuito del crédito, el endeudamiento de esta mano de obra deviene permanente, llegando a caracterizarse en muchos casos como una auténtica forma de esclavitud.

En este escenario general, estas páginas analizan los asesinatos de dos patrones gomeros ocurridos en circunstancias más o menos similares. Se trata de explorar qué puede decirnos una lectura comparada de ambos sucesos acerca de la dinámica de la industria. El final del brasileño Manoel Patrício es relatado en un texto etnográfico cashinahua, un grupo pano-hablante de la Amazonía peruano-brasileña. La muerte del francés Albert Mouton, en cambio, debe reconstruirse a partir de las fuentes históricas sobre las barracas de la Amazonía boliviana. Lo que nos interesa remarcar, sin embargo, es que por lo general el boom

1. La metáfora sirve asimismo para pensar el funcionamiento de otras modalidades extractivas del período en áreas culturales como los Andes o el Chaco (Richard 2013).

2. La condición fronteriza explica que buena parte de la jerga técnica de la industria consista de préstamos: p. ej. el árbol de la goma, llamado “siringa” o “seringueira” en portugués, es “siringa” en castellano, y la categoría boliviana de “habilito” deriva del portugués “aviamento” (adelanto de mercadería al gomero).

3. Mario Guedes, cit. en Weinstein 1983: 23. Por más que la industria siga trabajando a escala local, el impulso inicial del boom se agota a partir de 1912, cuando cae el precio de la goma por la aparición en el mercado de plantaciones inglesas en Malasia, con cuyos precios no pueden competir las casas comerciales sudamericanas.

gomífero se analiza “desde arriba”, según un punto de vista que privilegia tanto la mirada institucional –sedimentada en discursos que van desde la hagiografía descarada a la denuncia condenatoria– como también la actuación excluyente de los grandes próceres del progreso: conocemos, así, la contienda pública entre Roger Casement y Julio César Arana por los horrores del Putumayo, los emprendimientos febriles de Fitzcarraldo, las glorias civilizadoras de la casa Suárez en las selvas de Bolivia. Los casos propuestos, en cambio, nos revelan otra cara del fenómeno. Mucho más modestas, las historias de Manoel Patrício y de Albert Mouton ofrecen la oportunidad de desmenuzar el funcionamiento de la industria “desde abajo”, en viñetas rutinarias, cotidianas, microhistóricas, que tal vez carezcan de gran originalidad –todo sugiere de hecho la abundancia de casos similares–, pero que no obstante tienen el mérito de exponer la racionalidad cauchera en acción, con todos sus dilemas y ambigüedades.

Manoel Patrício

Los cashinahuas son uno de los grupos más numerosos de la familia lingüística pano, dispersa por la Amazonía de Perú, Brasil y Bolivia. Actualmente unos seis mil cashinahuas ocupan la cuenca de los ríos Jurúa y Purús, en la actual frontera peruano-brasileña.¹ Desde 1880 estos indígenas se ven involucrados de diversas formas con el avance gomero. Las primeras etapas de la explotación gomífera en la frontera son marcadas por las “correrías”, partidas armadas cuya meta es la esclavitud o la matanza de los indígenas: así, el sacerdote católico Jean-Baptiste Parrissier deplora la visión de “criaturas tratadas como animalitos”, y años más tarde el padre Constant Tastevin repite el diagnóstico cuando describe las expediciones que atacan aldeas indígenas al amanecer para asesinar a los hombres y secuestrar a las mujeres y a los niños.² A principios del siglo XX, el gobierno brasileño procura establecer el orden en la zona. En 1910, el coronel Gregório Thaumaturgo de Azevedo pacta con los patrones gomeros el cese de esta violencia escandalosa. Se promueven políticas que integran oficialmente a los indígenas a la sociedad regional, nombrando a varios “catequizadores oficiales” o “protectores de indios” como Ângelo Ferreira o Felizardo Cerqueira, duchos en las relaciones interétnicas por su experiencia en el trabajo gomero. Cerqueira pronto advierte que no puede ofrecer trabajo a todos los cashinahuas que tiene bajo su control. Por lo tanto, cuando el pernambucano Manoel Patrício se presenta ansioso por explorar la selva y trabajar en la goma, le destina a unos 300 indígenas “amansados” para que trabajen con él en las barracas Simpatia y União, en la zona del alto Envira.³ Cerqueira designa a Patrício como “tutor” de los cashinahuas. Le pide que dé un buen ejemplo, que muestre prudencia y respeto. Sin embargo, a finales de 1911, transcurrido apenas un año de trabajo, los cashinahuas matan a Patrício en la barraca União.

1. Capistrano de Abreu 1914; Kensinger 1995, 1998; McCallum 1989; Camargo & Villar 2013.

2. Tastevin 2009 [1925]: 149; Parrissier 2009 [1898]: 55.

3. Tastevin 2009 [1925]: 184; Piedrafita Iglesias 2010: 297-299, 309, 311.

En la memoria indígena la muerte de Manoel Patrício es un hito más o menos recurrente, pero a la vez narrado como un episodio más entre otros tantos sucesos de la historia grupal: el endocanibalismo, las rencillas intergrupales, los cismas comunitarios, los cambios en la cultura material. De hecho, el relato en cuestión se titula sencillamente “La dispersión de nuestra familia en el río Envira”.¹ La historia comienza con un grupo de cashinahuas que trabajaban para un brasileño (cariú) llamado Patrício. Algunos indígenas se establecen en su barraca. Otros optan en cambio por quedarse en su propia aldea, aunque trabajan ocasionalmente para el patrón cuando necesitan las herramientas con las cuales éste retribuye sus servicios: machetes, cuchillos, escopetas, etc. Pero, poco a poco, los indígenas se van dando cuenta de que Patrício maltrata a sus trabajadores; para peor, se prenda de una mujer cashinahua, llamada Nazareth, e incluso abusa de ella sexualmente mientras su esposo trabaja en el monte. Un día Nazareth enferma. Como tiene mucha fiebre, su esposo no va a rayar goma y se queda con ella cuidándola. Patrício enfurece. Según el narrador, el gomero está “acostumbrado” a la india, pero ahora no puede acosarla por la presencia del esposo. Nazareth no sana, el esposo la acompaña dándole medicinas y gradualmente deja de trabajar. Patrício tiene un ataque de furia: “¿Tu esposo es perezoso y tú estás triste por un hombre perezoso? ¡Puedo matar a tu marido y a todo el mundo!”. Preocupado, el cashinahua delibera con sus parientes de la aldea. El clima empeora: en la barraca comienzan a circular rumores de que Patrício piensa encerrar a los indígenas en un corral y masacrarlos. Los cashinahuas resuelven matarlo antes. A su vez, el gomero se percata de que algo anda mal. Intenta preparar a su gente para que lo protejan, pero los conjurados atacan por sorpresa antes de culminar los preparativos y le disparan a Patrício antes de que llegue a tomar su escopeta. La esposa de Patrício grita, y también la asesinan. Según las distintas versiones, matan luego a algunos trabajadores brasileños de la barraca, y luego toman escopetas, cuchillos, hachas, machetes, municiones, ropa, alimentos, etc. Luego huyen al monte, por temor a una posible venganza.² Algunos siringueiros deciden huir con los rebeldes, y a la vez algunos cashinahuas siguen trabajando pacíficamente con los subordinados de Patrício en otras plantaciones, sin enterarse de nada. Pasado un tiempo prudencial, algunos de los barraqueros más razonables deciden ir a buscar a los cashinahuas que atacaron a Patrício para avisarles que pueden volver sin problemas. Pero, desgraciadamente, los fugitivos suponen que se trata de una partida de represalia y los atacan, muriendo varias personas de ambos bandos en los enfrentamientos. Por esta razón, cuentan los cashinahuas, fue que sus antepasados llegaron al Xapuya, en el alto Curanja.

1. Para el texto original en cashinahua de Marcelino Piñedo, con traducciones en portugués y castellano, ver Camargo & Villar 2013: 245-253. Otros autores (Kensinger 1998: 12; Montag 2006: 30-32; McCallum 1989: 58; Piedrafita Iglesias 2010: 296-299) ofrecen versiones más sintéticas del relato, que difieren en detalles (por ej. la versión de McCallum no contiene referencias al tema del abuso sexual).

2. “En un abrir y cerrar de ojos [los cashinahuas] hicieron una carnicería que admiró a todos cuantos tuvieron noticia: mataron al patrón y a toda su familia, que eran diez hijos, y a dieciocho fregueses, y se llevaron casi toda la mercadería” (Felizardo Cerqueira, cit. en Piedrafita Iglesias 2010: 300). El relato parece exagerado, pues ninguno de los otros testimonios confirma semejante cantidad de víctimas.

Albert Mouton

El francés Albert Mouton es gerente de la barraca Mirlintoville, a orillas del río Madidi, que pertenece a la compañía pacaña Farfán & Cía., asociada a su vez con la empresa parisina Devez Hnos.¹ Mouton llega al Madidi alrededor de 1890, y comienza a trabajar en la goma. Durante seis años su accionar inspira los rumores más inquietantes: “El más famoso maltratador de peones del Beni era un francés llamado Mouton, quien en los veinte años precedentes había administrado un bosque de caucho que era propiedad de una compañía francesa. Todavía hoy se escuchan cuentos de las crueldades salvajes que este monstruo infligía a sus trabajadores. Muchos pobres desdichados murieron bajo su látigo por no llegar a producir el monto estipulado de goma. Mouton empleaba *agents provocateurs* para inducir a los peones a escapar. Cuando algún hombre, desesperado por el tratamiento inhumano, mordía el anzuelo de la libertad, puesto astutamente al alcance de sus ojos, el espía hacía los arreglos necesarios para un escape nocturno río abajo. En el último instante, cuando estaban a punto de escapar en una balsa construida en secreto, eran capturados y entregados a Mouton. La pena por intentar escapar era la muerte. El pobre prisionero era obligado a cavar una tumba, y a pararse en ella; luego Mouton le disparaba con su revólver. Esas ejecuciones eran siempre realizadas en presencia de tantos caucheros como fuera posible *‘pour encourager les autres’*”.² El mismo Erland Nordenskiöld, que viaja por la zona entre 1908 y 1909, reporta asimismo la fama macabra del personaje, afirmando que es vox populi que junto a sus hombres masacra a los indígenas: “Un francés instruido, el señor M., que dirigía aquí una barraca gomera, asesinó a los indios de tres aldeas. Una vez tomó niños pequeños como prisioneros. En la noche después del asalto acampó con su gente en la orilla del río. Esto sucedió en el alto río Madidi. Los niños chillaban y no se los podía callar. Por miedo a que los chillidos atrajesen a los indios, tomó a los niños por las piernas, uno tras otro y les reventó la cabeza contra el suelo. Los mató como acostumbra a rematar a los monos a los que han disparado”.³

Pero Mouton no sólo es acusado de actos violentos contra los indígenas, o contra sus peones bolivianos o peruanos, sino también de abusos sexuales. Cuando otro joven francés, Frédéric Bertrèche de Menditte, llega con su esposa en 1891 a trabajar en la barraca, Mouton lo destina al campamento más alejado y toma como amante a la mujer, e incluso llega a tener hijos con ella. Las relaciones entre ambos franceses deben haber sido buenas inicialmente, porque sabemos que Mouton llega incluso a apadrinar a dos hijos de la joven pareja. Pero para 1895 la situación se torna insostenible. Tanto Bertrèche de Menditte como Mouton escriben al consulado francés en La Paz para solicitar una intervención inmediata: el

1. The India Rubber World 1902: 141; Roux 1999: 308.

2. Guise 1922: 138-140.

3. Nordenskiöld 2001 [1924]: 412. Sobre las atrocidades atribuidas a Mouton, ver Boletín de la Delegación 1894; Ministerio de Instrucción Pública y Colonización 1895: 30, 37-38; Nordenskiöld 1906: 518; Guise 1922: 38-40; Limpías Saucedo 2005 [1942]: 249-250; Fawcett 1954: 164; Leutenegger 2015 [1940]: 313.

primero alega que el patrón lo maltrata, le ha robado la esposa y dos de sus hijos, además de no pagarle lo que le debe; el segundo exige por su parte que se tramite de inmediato el divorcio o la anulación del matrimonio Bertrèche de Menditte, porque el joven está “en concubinato abierto con una india criada de la empresa” y ha abandonado a su legítima esposa, a la que entonces toma bajo su protección.¹ Enviadas a fines de 1895, ambas cartas quedan sin respuesta. Pocos días después Bertrèche de Menditte irrumpe en el comedor de la barraca, donde Mouton almuerza con la mujer de la discordia, y lo mata a tiros. Cuando la joven francesa se abalanza sobre el amante caído, la asesina también: “El 2 de enero de 1896 me dejé llevar por un acto de desesperación y, agarrando mi rifle, me fui al comedor, donde don Alberto Mouton estaba comiendo con mi esposa (concubina de aquél) y sus tres empleados y lo baleé; solo quedó mi señora, que se botó sobre su amante, compadeciéndolo, y eso me exasperó tanto que tuvo el mismo fin”.² Calificando irónicamente a Mouton como “pionero de la civilización”, un lacónico Erland Nordenskiöld escribe: “Su vida fue una novela policíaca de asesinos y terminó cuando el marido de su amante le disparó y lo mató”.³

Comparaciones

Cuando se observan los dos casos expuestos es difícil resistir la tentación de pensar en el clima pintoresco del Far West, o en las imaginaciones más lúgubres de Joseph Conrad. En ambas muertes la violencia se conjuga con lo macabro (un siringuero que planea masacrar indígenas en un corral), lo absurdo (una víctima y su asesino franceses escribiendo cartas indignadas al consulado desde el medio de la selva) y hasta con lo insólito (la mujer

1. Albert Mouton, cit. en Roux 1999: 310.

2. Frédéric Bertrèche de Menditte, cit. en Limpías Saucedo 2005 [1942]: 249-50. Para más detalles sobre el crimen y sus implicancias políticas, ver Roux 1999. En la versión del ingeniero minero norteamericano Anselm Guise (1922: 138-140), Bertrèche de Menditte se acerca sigilosamente a la barraca y observa a su esposa en la falda del amante, bebiendo champagne, tras lo cual los mata con su carabina Winchester. El detalle del champagne no es tan insólito como parece. La opulencia de enclaves caucheros como Manaos es conocida. Puede rastrearse en las fuentes y hasta es reproducida en filmes como *Fitzcarrald* de Werner Herzog. Las leyendas sobre la opulencia y el despilfarro de los tiempos míticos de la goma son característicos del folclore citadino de Riberalta, Cobija o Guayaramerín. En 1914, escribe Nordenskiöld (2001 [1924]: 226): “La gente vive aquí porque gana dinero, incluso mucho dinero. Cuando el precio del caucho estaba alto, vendía grandes cantidades de ganado a las barracas gomeras. Entonces muchos ganaderos se hicieron ricos de la noche a la mañana, por lo que se en las estancias una extraña mezcla entre riqueza y pobreza. Siguen viviendo en la misma cabaña que tenían cuando eran pobres [...] La mujer lleva una pulsera de diamantes y el señor tiene un gran diamante en el meñique. En el gramófono canta todo el día Caruso”. Para más información sobre la cultura de ostentación y consumo de los siringueros, cf. Letellier 1964: 40 cit. en Stoian 2005: 94; Woodroffe & Smith 1916: 137-138.

3. Nordenskiöld 2001 [1924]: 412. Hay que decir que el destino de Bertrèche de Menditte no es menos novelesco. Unos años más tarde, el escritor español Ciro Bayo (1911: 286) lo encuentra encarcelado en Riberalta: “Los soldados del coronel tenían dos presos bajo su custodia: un francés que mató a un barraquero que le había violado su mujer, francesa también, y un mono, encadenado en uno de los bancos del patio, por ciertos desaguisados”. Sabemos asimismo que un desconocido paga su fianza y lo pone finalmente en libertad (Roux 1999).

bebe champagne cuando es asesinada por su propio esposo, que termina compartiendo la celda de la cárcel con un mono). A la hora de comprender estos sucesos, ¿alcanza una fórmula programática como “cultura del terror”?¹ ¿O bien con postular una “lógica del capitalismo salvaje que pasaba por obtener los máximos beneficios en el menor tiempo y al menor costo posible”?² ¿Basta con decir, como Alfred Métraux cuando denuncia los excesos de la población criolla en el Chaco, que Occidente eyecta hacia sus márgenes lo peor de sí —la resaca, los residuos, las heces de la civilización?³ La pregunta entonces es cuál puede ser el sentido de la comparación de las muertes de Manoel Patrício y Alberto Mouton, ocurridas con quince años de diferencia, más allá del efectismo narrativo o del común denominador de la industria del caucho.

La muerte de Mouton sucede en la Bolivia del ocaso del siglo XIX, en un caso etnohistórico resuelto con aires de crónica policial, mientras que el final de Patrício nos transporta en cambio a la maleable frontera brasileña del siglo XX, en un episodio tal vez más renuente al análisis por ligarse con las vicisitudes del registro etnográfico. Si las repercusiones del caso Mouton fueron discutidas regionalmente con las autoridades francesas en La Paz, e incluso a nivel diplomático, el sangriento final de Patrício parece limitado a la memoria local. No se trata, o no se trata solamente, del contraste entre lo escrito y lo oral, lo individual y lo colectivo, entre una definición historiográfica de “las atrocidades del Madidi” y la fluctuación nebulosa de un episodio incierto, destinado a transmitirse de boca en boca. Hay también lógicas narrativas distintas. No es sólo que uno de los asesinos sea indígena y el otro no. Tenemos por un lado la puntualización minuciosa de la marca del fusil, de ese nombre o de aquella fecha según una precisión administrativa que se preocupa por identificar los hechos, los culpables y sus motivaciones al estilo detectivesco; por el otro, una narración más etérea en la que unos actores más anónimos y colectivos representan papeles opacos, genéricos, estereotipados, por momentos casi intercambiables. El tono de la narración también es muy distinto. Por un lado tenemos un crimen de pasión, sentimental, generosamente adjetivado, en el que desbordan los sentimientos individuales transparentando los motivos; por el otro una trama neutra, serena, desapasionada, que expone episodios tremendos sin caer jamás en la desmesura. Por un lado la lógica de la parábola, el tono pedagógico, la inflexión moralista; por el otro una forma de narrar la historia al estilo de las sagas, exenta de valoraciones psicológicas o morales, que se abstiene en todo momento de juzgar las motivaciones de los actores. Por un lado una lógica judicial que se pretende objetiva y no hace más que desbordar subjetividad; por el otro un régimen de historicidad que no aspira a objetividad alguna, pero plasma no obstante los hechos pertinentes con una ecuanimidad admirable.⁴

1. Taussig 2002.

2. García Jordán 2001a: 592.

3. Métraux 1933: 205.

4. Villar 2013: 39. De hecho, para los cashinahuas la moraleja de la historia de Patrício no es en modo alguno la muerte del patrón, o siquiera un alegato contra la opresión colonizadora, sino más bien su separación forzosa en dos parcialidades distintas, una brasileña y otra peruana.

Pero más allá de las texturas, de las prosodias, de los matices, advertimos también algunas similitudes en la trama formal de los asesinatos: el patrón es abusivo y violento, quita la mujer a un empleado al que envía a trabajar lejos, el empleado finalmente se rebela y lo mata. Puede argumentarse que esta abstracción de las circunstancias no es más que un recurso retórico. Sin embargo, nos parece lícito el experimento de comparar los dos episodios para reflexionar en qué medida echan luz sobre la operación del extractivismo gomero en un contexto interétnico. La lectura psicológica de los asesinatos (celos, furia, indignación, etc.) cede paso a una exégesis sociológica que revela escenarios, relaciones, líneas de fuerza que modelan los sucesos tanto como las motivaciones individuales.

Comencemos por lo más obvio. Los dos asesinatos ocurren en la Amazonía occidental, en territorios inexplorados, inaccesibles o al menos ocupados tardíamente; “desiertos” infestados de fieras, de insectos, de alimañas, de enfermedades, de indígenas. Fuera de algunas expediciones esclavistas en el siglo XVIII, el bajo Juruá fue prácticamente ignorado hasta mediados del siglo XIX, y sólo tras las primeras expediciones que confirman la existencia de la goma en la zona comienzan las oleadas de migrantes nordestinos, a fines de la década de 1870.¹ En el caso del Madidi, pese a algunas entradas tempranas de conquistadores españoles, que en general siguen los viejos itinerarios incaicos, o la posterior instalación de reducciones franciscanas en el período colonial, la región permanece en la periferia del imaginario republicano, a media agua entre los Andes y los llanos de Mojos.²

En estos escenarios marginales, irrelevantes para la percepción nacionalista hasta que acontece el auge gomero, la hidrografía constituye un factor de la mayor relevancia. Los ríos son protagonistas principales de los relatos: Curanja, Purús, Juruá, Tarauacá, Jordão o Muru en el caso de Patrício; Madidi, Madre de Dios, Beni y Mamoré en el caso de Mouton. Hay que tener en cuenta, por sobre todo, dos facetas íntimamente ligadas de esos escenarios: la primera es su condición marginal y la segunda su carácter fronterizo. La marginalidad se traduce (o se explica) por la ausencia de mecanismos estatales de administración, control y fiscalización, con la consiguiente dificultad para instaurar la ley y el orden. No rige el Estado de Derecho sino un poder de facto, simplemente porque no hay otra cosa y los caucheros tienen más ascendencia regional que el propio Estado. En Brasil, el Territorio Federal de Acre, con sus tres departamentos (Alto Juruá, Alto Purús, Alto Acre), se crea recién en 1903, luego de la guerra con Bolivia y la firma del tratado de Petrópolis. La idea es consolidar el dominio federal sobre la flamante frontera, pero también impedir o al menos regular las correrías que diezman las poblaciones indígenas. En un principio, de hecho, las expediciones parecen destinadas inequívocamente al exterminio indígena. Durante el apogeo cauchero (1890-1910), la presencia indígena es un obstáculo para la industria: las fuentes hablan de salvajes imprevisibles, violentos, antropófagos incluso, que hay que exterminar por seguridad de los siringueros. Pero con el declive de la economía gomera, en 1912, cesan las

1. Piedrafita Iglesias 2010: 51.

2. Villar, Córdoba & Combès 2009: 17-102.

grandes oleadas migratorias y el indígena ya no es más un obstáculo sino mano de obra imprescindible que hay que socializar por cualquier medio.¹ No sucede otra cosa en Bolivia. Encogiéndose de hombros, un criollo confiesa a Nordenskiöld: “Sin indios no hay industria del caucho”.²

De forma paralela a la consolidación de la división limítrofe con Perú, las primeras propuestas brasileñas para proteger a la población autóctona del Alto Juruá son formuladas a mediados de la década de 1900 por representantes del gobierno federal como Belarmino Mendonça, Gregório Thaumaturgo de Azevedo o Antonio Manoel de Andrada.³ A principios del siglo, Thaumaturgo de Azevedo informa al ministerio de Justicia que los gomeros operan como “auténticos señores feudales, que disponen a voluntad de hombres y mujeres domiciliados en sus tierras”. La metáfora medieval vuelve a surgir en 1922, en un informe de Antônio Giordano, inspector del Serviço de Proteção aos Índios: “En el río Tarauacá, en el siringal Revisão, se organizó una especie de feudo bajo el dominio del peruano Felizardo Cerqueira, que tiene esclavizada una infinidad de indios de la tribu cashinahua”.⁴ Recordemos que Cerqueira, pedagogo, catequizador, protector de indios, es quien otorga su concesión a Manoel Patrício encomendándole un grupo de cashinahuas. Ese mismo Cerqueira que tiene la “costumbre” –sus propias palabras– de marcar a los hombres, mujeres y niños con sus iniciales “FC” en el brazo, como si fueran ganado.⁵

El cuadro hobbesiano no es muy distinto en Bolivia. El Madidi forma parte de un “Territorio de Colonias” que está claramente al margen de la ley: “La siringa dominaba corazonas y conciencias. Era la impunidad, el libertinaje y la audacia. Ante ella enmudecían los códigos y se doblaban las autoridades, como dominadas por un sortilegio. En ese *far west* de Bolivia –que era el imperio de la goma–, encerrado en el cuadrilátero de aquellas grandes arterias fluviales del Beni, el Madre de Dios, el Acre y el Madera, se ha dicho más de una vez que sólo regía el artículo 44, o sea el calibre de la carabina Winchester”.⁶ Es notorio que el autor emplee la misma fórmula (“ley del 44”) que aparece por doquier en la frontera peruano-brasileña.⁷ Ciertamente hay denuncias públicas por la violencia abusiva de los siringueros, mayormente por parte de los misioneros franciscanos.⁸ Pero la marginalidad

1. Barbosa de Almeida 1992: 13; Piedrafita Iglesias 2010: 76, 86, 291, 467. Para comprobar temas comunes en la constitución del imaginario gomero en el Putumayo, ver Chirif & Cornejo (eds.) 2009.

2. Nordenskiöld 2003 [1922]: 124.

3. Barbosa de Almeida 1992: 23-24; Piedrafita Iglesias 2010: 462-463.

4. Piedrafita Iglesias 2010: 62, 364, 419.

5. No se trata de un tatuaje, como afirma McCallum (1989: 57), sino de una marca a fuego, como la que señala la propiedad del ganado (Piedrafita Iglesias 2010: 351, cf. las fotografías en p. 521).

6. Coimbra 2010 [1946]: 12.

7. Piedrafita Iglesias 2010: 61.

8. Por ej. Armentia 1885: 6; Mendizábal 1932: 195; Sans 1888: 149. No obstante, hay que cuidarse de ver únicamente una razón humanitaria en esos cuestionamientos, que deben entenderse en un marco de presiones secularizadoras en el cual los empresarios abogan por la desaparición del sistema misional, con lo cual evitan la mediación religiosa y acceden al trato directo con los nativos. Caucheros y religiosos, de hecho, compiten...

de esta tierra es tan notoria que muchos ni siquiera saben que pertenece a Bolivia: “Antes de que la Delegación se constituyese, no existía en todo aquel territorio, más autoridad que un Corregidor nominal, ni se sintió jamás la acción gubernamental boliviana; a punto tal, que encontramos gente tan perfectamente ignorante de la geografía nacional, que muy seriamente solía decir: ‘Voy a Bolivia’ cuando se dirigía de aquellos ríos a ‘Trinidad’”.¹ Como en Brasil, este estado de cosas suele traducirse en violencia: si allá se marca a los indígenas como a ganado, en el Madidi se los caza o se los vende a 800 bolivianos por cabeza.² Unas líneas del famoso coronel Percy Fawcett nos dan una idea del tenor de las atrocidades: “En estas cercanías habían ocurrido una serie de tragedias, venganzas de los salvajes por las crueldades practicadas en ellos por empleados inescrupulosos de las empresas del caucho. Un suizo y un alemán, de una barraca más debajo de la confluencia del Madidi, habían irrumpido recientemente donde los salvajes con numerosas fuerzas. Fue destruida una aldea, se realizó una carnicería en hombres y mujeres y los niños fueron muertos rompiéndoles el cráneo y vaciándoles el cerebro contra los árboles. Los invasores regresaron orgullosamente con un botín de ochenta canoas y se jactaron de su hazaña. La única razón para ello fue que habían llegado unos pocos indios tímidos al campamento y se temía un ataque a la barraca. Me contaron que estos guerreros de las barracas consideraban un gran deporte lanzar bebés indios al aire y recibirlos con la punta de sus machetes. La gente decente del río se disgustó al saber el suceso y las autoridades también se indignaron cuando oyeron de ello, pero no pudieron hacer nada”.³ Naturalmente puede haber exageraciones en este tipo de relatos, pero nos permiten calibrar mejor la muerte de Albert Mouton en el escenario regional. En efecto, la desmesura y la omnipotencia de los pequeños déspotas de frontera es notoria (“¡Puedo matar a tu marido y a todo el mundo!”).⁴ Una lógica similar parece

... por las tierras y por la mano de obra indígena (García Jordán 2001b; Córdoba 2012a, 2012b). Así, según Nordenskiöld (2001 [1924]: 345), una misión como Cavinas “no se diferencia mucho de cualquier barraca gomera. Seducidos por los altos precios del caucho, los Padres casi han olvidado que son misioneros y no comerciantes. Los cavinas viven como los trabajadores de una barraca. Reciben aproximadamente 30 bolivianos al mes, deben trabajar seis días de la semana para la misión y tienen grandes deudas”.

1. Gutiérrez & Paz 1895: 27.

2. Pauly 1928: 20.

3. Fawcett 1954: 84. Para reportes de hechos de violencia en las barracas caucheras, ver Baldivieso 1896: 60-61; Nordenskiöld 2001 [1924]: 339-340, 2003 [1922]: 124, 236. Los métodos gomeros parecen haber sido los mismos en toda la Amazonía: la diferencia con las atrocidades cometidas en otras regiones más célebres, como el Putumayo, parecen ser más bien de escala, puesto que allí se habla de hasta decenas de miles de muertos (García Jordán 2001a; Chirif & Cornejo eds. 2009; Barclay 2010: 149).

4. En el Putumayo, el juez Rómulo Paredes (2009 [1911]: 100-102) caracteriza en términos más o menos similares la “dominación tiránica” de los “dictadores” o “autócratas” gomeros: “Estaban enfermos de la imagnación y veían por todas partes ataques de los indios, conjuraciones, traiciones; y para salvarse de esos caclismos fantásticos, defenderse y no sucumbir, mataban y mataban sin compasión indias enteras”.

guiar la indignación de Mouton, que no sólo humilla a su empleado y se queda con su esposa: espera además que éste no se queje y que acepte su voluntad como algo natural.¹

No obstante, la anomia no se debe únicamente a la marginalidad. Hay que subrayar que en ambos casos se trata de fronteras que el boom gomífero coloca en la mira de la agenda nacionalista: la cuenca de los ríos Yuruá y Purús, entre Perú y Brasil —aunque hasta 1903 la zona fuera oficialmente boliviana— en el caso de la muerte de Patricio; o la frontera entre Bolivia y Perú en el caso del Madidi, escenario del trágico final de Mouton.² No parece arbitrario que la principal consecuencia de la dispersión cashinahua tras el asesinato de Manoel Patricio haya sido la división del grupo en dos parcialidades: una “peruana” y otra “brasileña”. La incertidumbre reina en esos territorios liminales. Hasta bien entrada la década de 1910, las fuentes nos revelan las tensiones fronterizas en el Alto Juruá, con frecuentes escaramuzas entre peruanos y brasileños en las cuales intervienen colonos, caucheros, siringueros y militares.³ En algún punto, la oposición nacionalista replica la propia división técnica de la industria gomera: así, los peruanos son caracterizados en bloque como “caucheros”, mientras que los brasileños aparecen como “gomereros” o “siringueros”. Los primeros tumban el árbol para obtener una goma de inferior calidad (*Castilla elastica*), genéricamente conocida como “caucho”, y los segundos rayan el árbol para obtener una goma más fina (*Hevea brasiliensis*), denominada “jebe” o “siringa”. Los primeros encarnan una empresa más nómada, predatoria, agresiva, extractiva en el sentido más literal de la palabra; los segundos una forma de explotación más sedentaria, metódica, en supuesta armonía con el hombre y la naturaleza. Con la firma del tratado de límites que establece la frontera definitiva entre Brasil y Perú, en 1909, la historiografía brasileña celebra el cese de las hostilidades y el fin del drama regional de la invasión de los “caucheros peruanos”. Sin embargo, como bien muestra Marcelo Piedrafita Iglesias, una mirada historiográfica más localista revela —como en el testimonio referido del padre Tastevin— que las entradas peruanas al Alto Juruá siguieron durante mucho tiempo, en muchos casos en cooperación o connivencia tácita con sus socios brasileños; por no mencionar el simple hecho de que, la

1. La tentación de establecer paralelos comparativos en la historia o la literatura es casi irresistible: recordemos el adulterio de Betsabé con el rey David, que envía a su esposo Urías a la batalla contra los amonitas para quedarse con ella (Samuel 2, 11: 1-16); las diversas modalidades del derecho de pernada (*Ius primae noctis* o *droit de cuissage*), por el cual los señores feudales tienen relaciones sexuales con sus siervas al estilo de *Fuenteovejuna* (Boureau 1995); o las prácticas de servidumbre sexual en encomiendas, ejidos o haciendas durante los periodos colonial y republicano, de las cuales seguramente el ejemplo más célebre sea el reportado por Guamán Poma de Ayala en el siglo XVII (1980 [1615]: 400-402, cf. Valdés, Rebolledo & Willson Aedo 1995: 68, 90). George Orwell, por último, imagina un nexo directo con el problema del capitalismo en *1984*, cuando describe una ley por la cual el patrón tiene derecho de acostarse con sus empleadas.

2. García Jordán 2001a: 592. Es curiosa la afinidad electiva entre caucho y conflicto limítrofe, como en el caso de Perú y Colombia (Putumayo) o de Brasil y Bolivia (Acre): como el huevo y la gallina, nunca se sabe si la explotación gomera profundiza las rencillas limítrofes por su emplazamiento geográfico, o si las repúblicas se interesan por las fronteras sólo cuando advierten su riqueza gomífera.

3. Barbosa de Almeida 1992: 16; Piedrafita Iglesias 2010: 68-71.

mayor parte de las veces, son los mismos empresarios los que se dedican a la vez al comercio del caucho y de la goma.¹

En el caso boliviano las fronteras no son menos lábiles. El ejemplo más gráfico es el del famoso Carlos Fitzcarrald, símbolo de la industria gomera peruana que se asocia con su epígono boliviano Nicolás Suárez para compartir el buque de vapor Adolfo. Fitzcarrald negocia a la vez con el joven Antonio Vaca Díez, otro prócer boliviano, junto a quien finalmente se ahoga en 1897, cuando su embarcación se estrella en los rápidos del Uribambamba.² El factor fronterizo surge asimismo en la tragedia de Mouton. Las compañías Farfán y Deveze, para las cuales trabaja el siringuero francés, reclutan su personal tanto en Bolivia como en Perú, especialmente en Arequipa. Un buen número de caucheros peruanos comienzan a trabajar en la barraca Mirlintonville, pero al poco tiempo los excesos de Mouton amenazan con desencadenar un grave problema diplomático. No todos los trabajadores arequipeños se atreven a denunciarlo, pero tres de ellos lo hacen: Gustavo Salazar, Mariano Delgado y Mariano Rojas escriben al Ministro Plenipotenciario del Perú que “habiendo sido contratados al servicio del señor Mouton, para los trabajos industriales establecidos en el Madidi, han sufrido graves engaños y son objeto de abusos y atentados punibles”. En 1894, Lisímaco Gutierrez, delegado nacional del gobierno boliviano, escribe al intendente del Beni anunciando que citará a declarar a Mouton: “Riberalta, agosto 15 de 1894. Al señor Intendente del río Beni. El Señor Alberto Mouton, Jefe de la barraca del Madidi, fue notificado para comparecer ante esta Delegación a responder de algunos cargos y denuncias que pesan sobre él, y ha solicitado plazo para cumplir la orden, exponiendo causas atendibles. Entretanto, he recibido oficios del Supremo Gobierno, en que se me pide una información administrativa de los delitos y abusos imputados a dicho Mouton, cometidos principalmente con súbditos peruanos, a favor de quienes ha entablado sus reclamaciones el señor Ministro Plenipotenciario del Perú. Estos delitos y abusos consisten: en la flagelación cruel hecha a los mozos contratados para los trabajos de la goma, al extremo de haber causado la muerte de algunos; someterlos a ración de hambre y a trabajos rudos superiores a sus fuerzas; y en otros atentados y engaños...”³

Hay que tener en cuenta, por otra parte, la opacidad que inevitablemente envuelve a personajes de la calaña de Manoel Patrício o Albert Mouton. Nada sabemos acerca de los servicios que Patrício pudo haber prestado a la causa nacional, pero sí que su superior, Felizardo Cerqueira, es un operador regional de cierta importancia. Traduciendo acaso su

1. Piedrafita Iglesias 2010: 72, 461; cf. Kensinger 1998: 10-11.

2. Sin embargo, podríamos recordar que la fluidez fronteriza tiene en este caso una raíz mucho más antigua: en efecto, ya a fines del siglo XVIII el Madidi había sido una de las jurisdicciones en disputa entre los colegios franciscanos de La Paz y de Moquegua, y los argumentos de ambas partes contienen en germen los casos que mucho más tarde esgrimirán Perú (Maurtua) y Bolivia (Saavedra) para resolver sus disputas limítrofes (Villar, Córdoba & Combès 2009: 40-44).

3. Boletín de la Delegación, 26 de agosto de 1894.

condición liminal, el “catequizador” o “protector de indios” Cerqueira es definido a veces como “peruano” y otras como “cariu” (brasileño): un salvaje para los brasileños, un patrón para los indígenas, un chivo expiatorio para todos cuando las cosas van mal. En ocasiones las fuentes lo muestran atacando a los intrusos peruanos junto a las tropas brasileñas, y en otras negociando con ellos; a veces aparece del lado de los indígenas, y otras liquidándolos sin contemplaciones.¹ Sabemos que su subordinado Manoel Patrício, “tutor” de los cashinahuas, abusa de las mujeres y maltrata a los hombres. No obstante, con todas sus sombras, este tipo de personajes marginales es necesario. Todos conocen sus excesos, pero son funcionales por dominar el arte de la mediación, pues son los baqueanos, informantes, guías, intérpretes, traductores, lenguaraces o exploradores sin los cuales el progreso no logra imponerse.²

En el Madidi, la operación de Mouton también conviene a los intereses bolivianos. José Manuel Pando, que sería presidente de la República de Bolivia entre 1899 y 1904, encabeza una nutrida expedición a los ríos Beni, Inambari y Madre de Dios en 1892. Algunos expedicionarios —su sobrino Eduardo Pando, José Benavente y el ingeniero Félix Müller— se separan de la partida y desaparecen; casi un año después, en septiembre de 1893, Mouton escribe a Pando que ha encontrado ropa y herramientas de los desaparecidos en un campamento ese’ejja (“guarayo”), y que en consecuencia ha exterminado a toda la tribu. Pando relata los pormenores: “Entre tanto, el señor Alberto Mouton, jefe de los establecimientos situados cerca de la boca del Madidi, invitaba al que estas líneas escribe a expedicionar contra los salvajes Guarayos, para inquirir por el señor Müller o vengarlo. Aceptamos esta invitación y resolvimos realizarla tan pronto como llegase la Delegación Nacional, a cuyas labores deseábamos concurrir con el conocimiento que teníamos adquirido de la región que estaba llamada a organizar. Cuando llegamos al río Madidi, guiando al primer grupo de la Delegación, el señor Alberto Mouton había partido ya, motivada la precipitación de la marcha por un nuevo ataque de los Guarayos a una de las dependencias del establecimiento, distante apenas una legua del principal, donde victimaron a ocho de los picadores e hirieron gravemente a los últimos dos. El señor Mouton, cuya intrepidez se ha puesto otras veces a prueba en idénticas circunstancias, logró alcanzar y sorprender a los salvajes, cuya tribu exterminó casi totalmente, pues fueron sólo dos los niños que consiguieron huir. Entre los trofeos que encontraron, se pudo reconocer varios de los objetos, vestidos y monedas correspondientes a Müller y sus dos compañeros quedando confirmados los funestos presentimientos que

1. Piedrafita Iglesias 2010: 273, 293-295, 298, 310, 429, 468-469.

2. Así caracteriza el almirante brasileño Ferreira da Silva a Felizardo Cerqueira: “Sabedor de la existencia, entre los ríos Juruá y Tarauacá, de ese brasileño que vivía entre los indios siendo muy estimado y obedecido por ellos, guiándolos y orientándolos hacia la civilización, hablando su lengua y perfectamente adaptado a sus costumbres, habituado a las vicisitudes de una selva agresiva y salvaje, pero dotado de buenas cualidades personales, procuré atraerlo, siendo en seguida admitido, como práctico y como baqueano, en la comisión que yo lideraba” (*Diário do Congresso Nacional*, Seção I, 7/12/1956, cit. en Piedrafita Iglesias 2010: 423).

justamente nos inspiraba su tardanza”.¹ En esta relación paradójica con el ideario del progreso encontramos, pues, un último sentido de la ambivalencia de personajes marginales como Mouton o Patricio, atrapados en los confines de la modernidad —en la última avanzada del progreso, diría Conrad. Personas que todavía portan los valores morales metropolitanos (industrialización, individualismo, realización personal, progreso, tecnología, ciudadanía, burocracia, ciencia, racionalidad), pero que por alguna razón no pueden o no quieren ejercerlos en un escenario en el que no encuentran ningún tipo de límites.²

Si la anomia de este estado de naturaleza se traduce frecuentemente en violencia, una muestra significativa de la misma es la objetivación brutal de las mujeres. Una vez desaparecido Mouton, un testimonio nos revela que en el Madidi boliviano persiste la práctica cauchera de asumir que las mujeres indígenas son bienes a disposición: “Persona muy culta y muy viajada por Inglaterra, Alemania y Suiza, donde también había estudiado, las ocasionales expansiones de los apetitos no lo hacían indianizarse. De vez en cuando al marido de alguna indígena no le quedaba otra que cerrar ambos ojos, pero don Frank siempre apaciguaba los celos emergentes con palabras apacibles o mano generosa”.³ Sabemos también que, además de la siringa, en Brasil uno de los objetivos principales de las correrías era paliar la “penuria de mujeres” que indica la memorable expresión del padre Tastevin.⁴ Concubinas, amantes, esposas, sirvientas, esclavas blancas, indígenas o caboclas (mestizas) participan de un continuo de relaciones que incluye todos los matices posibles de la convivencia: el trabajo asalariado, el parentesco, la alianza matrimonial, el trueque, la servidumbre, el abuso. Tanto en las modalidades voluntarias como en las más violentas las mujeres son tratadas como un producto más de la lógica extractiva.⁵ En algunos casos, las historias son sorprendentemente similares a las de Manoel Patricio: así, Antonio Sena manda a su hermano Durico a trabajar junto a João Curumim, un marinahua que lo sorprende teniendo relaciones sexuales con su esposa, lo cual desencadena un ataque indígena que acaba con la vida de diecisiete trabajadores de la barraca e incluso con el cautiverio de la hija y la sobrina del siringuero.⁶ Tastevin también informa que el propio Felizardo Cerqueira opera como un *big man* melanesio, desplegando una red de relaciones políticas, clientelares y de parentesco por medio de sus mujeres: “Posee un harén de nueve mujeres que pone a disposición de sus compañeros civilizados

1. Pando 1897: 98-99; cf. Pando 1897: 101-102. Una carta al editor de *La Gaceta del Norte* confirma el protagonismo de Mouton: “Cuando a mediados de septiembre de 1893 los Sres. Alberto Mouton y Pablo Cibot a la cabeza de 40 rifleros escarmentaron a los Guarayos haciéndoles más de 50 bajas, en esa memorable batida parecía que hubiesen quedado aniquilados o a los menos dispuestos a someterse a la civilización; pero sus últimas correrías, asesinatos y bandalajes anunciaban que aún constituían un peligro para la industria gomera de este río” (*La Gaceta del Norte*, 20 de diciembre de 1899).

2. Pratt 2011: 408-409.

3. Leutenegger 2015 [1940]: 278.

4. Tastevin 2009 [1926]: 183.

5. Piedrafita Iglesias 2010: 172, 296, 355-356, 360, 365, 390.

6. Piedrafita Iglesias 2010: 296.

mientras estén con él”.¹ Pero, como en el caso de Patricio, esa gestión política de la alianza no le impide disfrutar de las mujeres cashinahuas en ausencia de sus esposos. Sin embargo, el problema parece radicar aquí en un manejo más bien torpe de las circunstancias. Resulta curioso que, cuando trata de explicar la muerte de Patricio, el experimentado Cerqueira no critique el hecho de tomar mujeres indígenas contra su voluntad –mal podía hacerlo él–, sino sobre todo las formas del subordinado: “Todo anduvo bien por un año entero: el patrón proveía en tiempo y forma, y los indios estaban satisfechos. Cuando un bello día, el patrón quiso hacer de Sultán: tomó dos caboclas de catorce años o menos y avanzó desesperado, sin pensar en el resultado y en las consecuencias”.²

Hay que decir, por otra parte, que las fuentes permiten suponer que en algunos casos las concubinas gomeras son víctimas forzadas del abuso sexual, pero en otros sugieren que traban relación con los sirringueros por voluntad propia, atraídas por el dinero, la protección o las mercaderías.³ Según el misionero Richard Montag, que trabajó muchos años entre los cashinahuas, su relación marital es “relativamente abierta” y durante los primeros años del matrimonio las mujeres “tienen una larga tradición de tener amantes”, que acostumbran retribuir esas libertades con regalos.⁴ También es cierto que, como en el caso de las muchachas Sena, hay noticias de indígenas capturando mujeres bajo la misma modalidad predatoria que los sirringueros.⁵ En todo caso, más allá de un eventual margen de maniobra

1. Tastevin 2009 [1925]: 184-185. Una vez más, el Putumayo nos ofrece una interesante nota comparativa. Según el juez Paredes (2009 [1911]: 101), los sirringueros acaparan decenas de concubinas: “Criminales morbosos, degenerados, que tenían la sexualidad en la sangre, vivían rodeados de mujeres, indiecitas escogidas, la mayor parte menores de edad, a las cuales exigían fidelidad y celaban mucho, hasta el extremo de matarlas si alguna vez sorprendían alguna sonrisa de ellas a favor de algún empleado”.

2. Felizardo Cerqueira, cit. en Piedrafita Iglesias 2010: 299.

3. Montag 2006: 31, Piedrafita Iglesias 2010: 356-357.

4. Montag 2006: 31, cf. también Siskind 1973: 179-180 para el caso de los vecinos sharanahuas.

5. Piedrafita Iglesias 2010: 357. En el caso del Madidi no encontramos referencias claras a la apropiación de las mujeres indígenas, pero sí existe un folclore de uniones anómalas en lo profundo de la selva: “La verdad es que casi todas las hembras nacidas en estos barracones eran tan fuertes que, cuando los hombres caían a la hamaca minados por endiabladas fiebres, hacían las veces de ellos, es decir, tomaban las estradas, peleaban a las fieras, amansaban la zafra y remaban con el fábrico al cortijo. Don Nicanor Vaca –aguileño, orejudo, con un gran quirichí en la mejilla– era uno de esos curtidos fregueses de la Casa Seiler. Vivía con su familia metido en el remoto extremo del Madre de Dios. Casi nunca veía a su mujer. Porque salido a la madrugada sin otros compañeros que su ‘Collins’ y su perro barcino [...] volvía muy de noche, muy cansado y se metía en el mosquitero. Pero la mujer, cada año, infaliblemente, le daba un hijo. Así nacieron Elías, Primitivo, Genoveva, Tristán, Zósima y Estefa. Cada cuatro años que iba al pueblo, bautizaba a cuatro changos [...] La madre murió de un nuevo parto, el undécimo, y Elías y Primitivo tuvieron que ir a Villa Bella, dejando sólo al viejo con los menores en medio del monte. Exactamente al cabo del año siguiente, don Nicanor tuvo otro hijo. La madre fue Genoveva” (Coimbra 2010 [1946]: 106). En otras regiones gomeras, como en el Putumayo, surgen noticias de casos comparables, como cuando la casa Arana se apodera de unas plantaciones colombianas. En 1908, el capataz Miguel Loayza y sus hombres atacan el establecimiento de un tal David Serrano, lo atan un árbol y violan a su esposa para luego abandonarlo en el río; luego toman a su hijo como sirviente en la barraca y a la esposa secuestrada como concubina de Loayza (Davis 2004: 283). Una mirada comparativa •••

por parte de las concubinas indígenas o criollas, lo cierto es que en las muertes de Patrício y Mouton las mujeres aparecen objetivadas en un sentido adicional. No deja de llamar la atención, en efecto, el destino trágico de dos de las protagonistas. Por un lado la mujer de Patrício, muerta por los cashinahuas; por otra parte la amante de Mouton, baleada sin miramientos por su esposo. Ambas parecen ser las únicas víctimas en todo el sentido de la palabra: protagonistas secundarias, trágicas, silenciosas, tan silenciosas que ninguno de los relatos recoge ni siquiera sus nombres.



Figura 1. Colección Dana Merrill. © Catálogo del Museo Paulista de la USP/BNDES

... a otra industria extractiva, finalmente, tal vez nos sugiera un factor –no mencionado en los testimonios gomeros– que más allá de lo biológico, lo sexual e incluso lo demográfico podría dar un sentido ulterior al control de las mujeres: al parecer, la minería andina racionalizó en tan alto grado la administración de los recursos que mantenía deliberadamente a las esposas de los mineros casi en calidad de rehenes, como una suerte de “ancla” para fijar una mano de obra de otra forma volátil (Gil Montero 2014: 17).



Figura 2. Beni, Bolivia. © Colección privada familia Emilia Hecker y Guillermo Rojas, Riberalta.

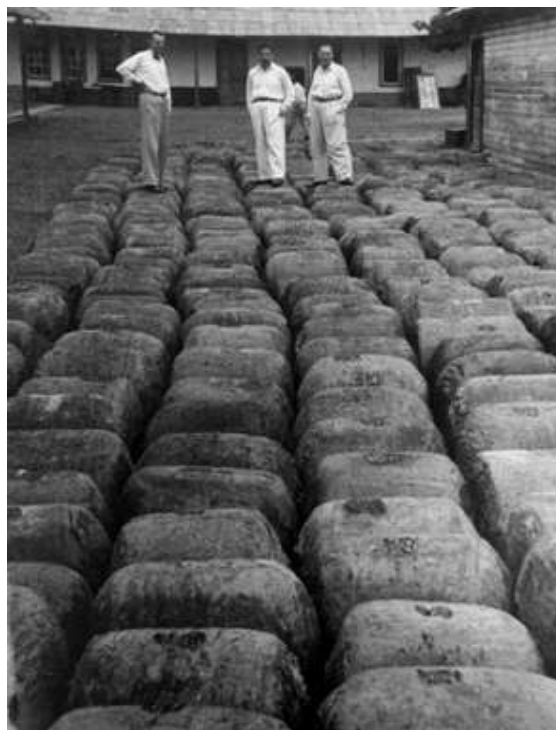


Figura 3. Directivos de la Casa Hecker en su sede central en Riberalta, Bolivia.
© Colección privada familia Emilia Hecker y Guillermo Rojas, Riberalta.



Figura 4. Casa de un siringuero. Fuente: Keller 1875.

TERCERA PARTE

Los puertos y obrajes en
el Chaco boreal



Nombre propio, trabajo y reproducción social en el Chaco boreal contemporáneo

NICOLAS RICHARD

Dos funcionarios del registro civil discuten sobre onomástica y terrorismo, acodados sobre la amplia baranda que domina el río Paraguay, al atardecer, en Fuerte Olimpo. —*Lo que no debe pasar es que se cambien de nombre... Por eso les reventaron las torres a los gringos... andaban buscando a Juan y entró Diego... es cosa de nombres... no puede ser que se cambien de nombre... el resto es de balde... [silencio] ... —¿Y usted es?... —Antropólogo... - [silencio] ... - ... —... pues es lo mismo con los indios... no hay que dejar que se cambien de nombre. ¿Se imagina usted? Al principio apuntábamos unos nombres largos y complicados. Traducíamos. “Mariposa que se posa en una piedra”. Pero se quejaron las secretarias. ¿Se imagina? ¡Las secretarias! ¡Hubo un reclamo! ¡Una huelga! Así que desde entonces nombres conocidos nomás, Juan, Diego y José... Se acercan las elecciones, se prepara un asado, empiezan las arengas coloradas, ambos funcionarios llevan consigo las doscientas cédulas de identidad que harán votar a la comunidad de María Elena en unas semanas más... —¿Y usted se llama? —Nicolas Richard ¿y usted? —A mí me dicen el Yacaré...*

(Cuaderno de campo, Fuerte Olimpo, abril 2002).

Nombre, régimen y paisaje onomástico

Hacia 1935, cuando la guerra del Chaco (Paraguay - Bolivia, 1932-35) llega a su fin y el Chaco boreal abre sus puertas a la colonización, una abundante documentación que resulta del despliegue de los distintos actores misionales, militares, sanitarios, etc., identifica, entre

NOTA: Nicolas Richard es investigador en el CNRS CERHIO UMR 6258 équipe CHACAL (Rennes) e investigador asociado al IAA, Universidad Católica del Norte (San Pedro de Atacama). Este artículo ha sido escrito en San Pedro de Atacama, en el marco del proyecto FONDECYT 011110487.

las poblaciones indígenas que habitaban la región, a una serie de individuos –guías, caciques, guerreros– cuyos nombres son fragmentariamente transcritos en los documentos y que organizan un primer paisaje de nombres, uno que está apenas apareciendo. Lo integran tres series.

La primera serie de personajes es identificada por sus nombres nativos, por ejemplo, *Cacique Tofaai*, *Cacique Samcó*, los guerreros *Yacutché*, *Asbasha* o *Voccocitaj* en las fuentes del Pilcomayo medio o el cacique *Orpa* y los guerreros *Shidi*, *Turgot* o *Kimaha* en las del Alto Paraguay.¹ La segunda serie de nombres propios corresponde a apodos, oxímoron o juegos de palabra utilizados sobre todo por el ejército: *Camel*, el guía nivaclé del explorador Víctor Ustarez (pues le gustaban esos cigarrillos); *Sargento Tarija*, el soldado chulupí que dirigió una montonera de “dos mil indios armados” cruzando el Pilcomayo; el *Cacique Cabezón*, que dio su nombre a un fortín paraguayo Chaco adentro o “Capitán Pinturas” y “Cacique Chicharrón” en el Alto Paraguay.² Estos nombres se construyen por la contradicción entre la dignidad del cargo “cacique” y la denostación en el apodo –*Chicharrón*, *Cabezón*, *Pintado*, etc. Por último, una tercera serie de nombres propios concierne por primera vez a nombres occidentales, ya sea nombres cristianos (*Vicente*, *Cabo Juan*, *Luciano*, *Cacique Antonio* o el guía de Belaieff, *Carlitos Bogorá*), ya sea apellidos recogidos por aquí y por allá en el frente de colonización (Mayor Díaz, en el antiguo fortín Linares o los guerreros Rivas y San Martín en las comunidades nivaclé de Escalante; los guías Espinoza y Arce en el Alto Paraguay).³

Estas tres series organizan un paisaje transicional, anterior a la ocupación del Chaco y a la reducción o puesta bajo tutela de sus poblaciones: se trata apenas de identificar con fines prácticos a tal o cual otro individuo (este guía, aquel otro cacique, este guerrero) y no todavía de asegurar o de reglamentar la reproducción social de esos grupos (organizarles familias y apellidos, reglas de filiación y formas de parentesco) o de inscribirlos en los aparatos capitalistas de trabajo o militares (fichas de salario, conscripción militar, sanidad...). Estos nombres, entonces, todavía, como accidentes o episodios puntuales, formas intermitentes, sueltas e indeterminadas, que no arman aún sistema, pero que lo preceden o lo anuncian. Son nombres gratuitos, dados, recogidos o tomados de modo circunstancial, sin que los regule ni los organice alguna economía: ni se transmiten, ni se reproducen, ni arman familias. Por lo demás, es poco probable que fuesen usados fuera de la relación que les da lugar, se confunden con tantos otros, se superponen y se suceden con tantos otros.

Treinta años más tarde la situación es muy distinta. Ya sea que se consulten los archivos industriales en los puertos tanineros o en los ingenios azucareros, los archivos misionales o militares o que se revise la primera generación de líderes indígenas (a fines de los '70, Bruno Barras, René Ramírez, Severo Flores, Alberto Santa Cruz): todo el mundo o casi lleva un nombre propio ya normalizado y los individuos y clases de individuos han sido

1. Richard 2008c; Barbosa & Richard 2010; Hoyos 1932; Moscoso 1939; Von Eckstein 1986.

2. Richard 2007, Richard 2011b.

3. Richard 2008c.

exhaustivamente codificados por el binomio nombre-apellido. Esta situación está evidentemente correlacionada con una nueva situación en el terreno.¹ La guerra del Chaco lo ha destrozado todo –los campos y el ganado han sido destruidos o robados, las aldeas y los pozos de agua ocupados, la población escapó o fue desplazada o fue mermada por las epidemias.² Hacia 1950, la gran mayoría de esta gente ha sido reducida en las misiones religiosas salesianas, oblatas, anglicanas o neo-evangélicas; otra parte se ha diluido en las periferias urbanas o se hacina en los “pueblitos” y “barrios” –alambrados y étnicamente diferenciados– que se organizan en las afueras de los centros de producción y trabajo, como en “barrio nivaclé” a las afueras de las colonias menonitas o en los “pueblitos indios” de los puertos fluviales de Pto. Casado o Fuerte Olimpo.³ Este nuevo estrato onomástico traduce entonces sobre el plano de los nombres la nueva situación colonial, tras la ocupación de esos territorios, cuando el dispositivo de colonización tiene, ya no sólo que identificar estos individuos, sino también que inscribirlos en un régimen de producción económica al mismo tiempo que asegurar su reproducción física. Es decir que estos nuevos nombres son la huella, el archivo o la escritura de esas nuevas formas de articulación e incorporación y que el estudio de éstos debiera permitir iluminar las variantes de aquellas.

En algo de cuarenta años (aproximadamente entre 1940 y 1980) entonces, cada uno de los habitantes del Chaco recibió un nombre propio nuevo, siempre según el código nombre-apellido, de modo de identificarlo en los aparatos de producción económica (/nombre) y de organizar y reglamentar su reproducción física y social (/apellido). A esto puede llamarse, el despliegue de un *régimen onomástico*. Es decir, cierta forma históricamente determinada de organizarse el problema de los nombres, de plantearse y administrarse la cuestión del individuo y de las clases de individuos, de desplegarse sobre los cuerpos una nomenclatura precisa o históricamente consistente. Y sin embargo, la gente no se llama del mismo modo en todo el Chaco. Es una impresión, nada enteramente claro o definitivo, al modo del límite impreciso y difícilmente delimitable de un paisaje, un “aire” distinto en los nombres. Hay pues unos paisajes onomásticos distintos que se van formando aquí o allí, unas formas locales de llamarse. Unas formas que sin derogar al régimen general que se les sobre-impone, introducen un margen o una heterogeneidad, unas diferencias, unos territorios locales del nombre. Llamaremos pues a este nivel intermedio y más difícilmente discernible un *paisaje onomástico*. Es decir que hay, bajo un mismo *régimen onomástico*, diversos *paisajes del nombre* que se organizan o florecen en el Chaco.

Procederemos en lo que sigue examinando o identificando, aún si de modo aproximativo, tres de estos paisajes en el Chaco boreal (Pilcomayo, Alto Paraguay y Chaco central). Luego intentaremos discernir el nivel y las determinaciones que organizan estos paisajes onomásticos, por qué y en qué difieren unos de otros. Intentaremos mostrar cómo, si el

1. Chase-Sardi 1971.

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

3. Morel 2012; Le Masson 2015.

nuevo régimen onomástico se deduce en buena parte de la acción vertical del Estado y de sus agencias (misionales, militares, civiles), los paisajes del nombre en cambio resultan de un campo mucho más indeterminado o multideterminado de factores. Hay una arqueología posible de dichos paisajes, un modo de partir por el nombre o de hacer de esos nombres el archivo de las formas locales de resolverse la ecuación producción/reproducción, individuo/familia de individuos, etc.

Dos prevenciones de distinto orden. La primera es de orden metodológico y es que trabajamos sobre una capa histórica aún muy breve y no enteramente asentada o instituida. Cuestión crítica al estudiarse un régimen de reproducción: éste no tiene más que unas pocas generaciones de historia y no entra a “pleno régimen” más que con las últimas de éstas. A esta cuestión debe sumarse nuestra relativa ignorancia sobre los usos del nombre en el Chaco de antes de la ocupación, a excepción de algunos estudios luminosos pero circunscritos¹ o enunciaciones todavía muy generales.² La segunda es de orden deontológico: los “nombres propios” identificados en este trabajo proceden fundamentalmente de entrevistas en terreno realizadas en el marco de otras investigaciones.³ Se abre la alternativa fatal entre trastocar o reinventar los nombres, de modo de salvaguardar el *anonimato* de los entrevistados, o entonces respetar sus formas reales bajo riesgo de exponer a la gente mencionada. Para lo primero, más allá que el resultado sería algo paradójico por cuanto el objeto de este trabajo son justamente los nombres de la gente, haría falta pedir al lector una confianza de la que ya podría pensarse que abusamos por el carácter muchas veces aproximativo de los datos. Para lo segundo, pedimos a nuestros interlocutores chaqueños que sepan perdonar esta súbita objetualización de sus nombres, de algunos de sus muchos nombres, siempre y en todo momento con el mayor de los respetos.

Tres paisajes del nombre en el Chaco boreal contemporáneo

El primer paisaje de nombres se organiza o se despliega sobre la margen norte del Pilcomayo, en torno a las misiones nivaclé que fundaron los Oblatos de María inmaculada, presentes en el Chaco desde 1925 (Misión San José de Esteros y Misión San Leonardo de Escalante, ambas fundamentalmente constituidas por población nivaclé). Nos apoyamos a título aproximado en la lista de individuos entrevistados en el marco de nuestras investigaciones en la zona entre 2008 y 2012, es decir aproximadamente 40 individuos. Aquí algunos nombres: *Pastora Sánchez*, *Francisco González*, *Ciriaco Ceballos*, *Francisco Yegros*, *María Candia*, *Pedro Rojas*, *Francisca Aquino*, *Mauricio Lezcano*, *Gonzalo Osorio*, *Inés Avalos*.

1. Villar & Bossert 2004; Villar 2005.

2. Braunstein 1983b.

3. En particular, de las entrevistas de mi investigación doctoral en el Alto Paraguay realizadas entre 2002-2005 y de las entrevistas realizadas (2008-2012) en el marco del proyecto “Les Indiens dans la guerre du Chaco”, dirigido por Luc Capdevila en Rennes (Agence Nationale de la Recherche).



Figura 1. Pastora Sánchez, San José de Esteros, 2008. © Consuelo Hernández.

El primer elemento que debe llamar nuestra atención es que estos nombres propios no tienen pues nada de “propios” y son al contrario perfectamente banales en el contexto hispano-americano: podríamos encontrar lo mismo en el anuario de Santiago de Chile, de Caracas o de México. Es así imposible para un observador externo saber quién se esconde tras esos nombres; toda traza de identidad ha sido borrada y estos individuos flotan ahora en un inmenso océano onomástico en el que toda forma local, toda referencia, toda organización específica de los nombres propios ha sido diluida. Esta gente se llama entonces, igual que en México o en Buenos Aires, *Pedro Mendoza* o *Francisco González*. Los stocks onomásticos nativos han sido enteramente reescritos y los individuos participan ahora de nuevas e insospechadas formas de homonimia (asistimos por ejemplo un día a esta extraña entrevista, aunque en otro lugar del Chaco: Pablo Barbosa, joven antropólogo brasileño, entrevistaba

ante nuestros ojos a Pablo Barbosa, insigne dirigente chamacoco del Alto Paraguay). La homonimia es un recurso importante en el funcionamiento de un sistema de nombres puesto que la clase de entidades que llevan o pueden llevar mi nombre no es nunca anodina: “la clase de personas que llevan mi nombre” es también, de algún modo, “la clase de personas en lugar de las cuales yo podría estar”. La homonimia es como una resonancia, algo que tiene que ver con reflejos y con ecos, algo entonces que permite de algún modo deducir el diámetro o la extensión de un sistema, sus límites y entonces el conjunto de posiciones que se vuelven por él intercambiables. Todo sistema de nombres tiene formas de homonimia (que organizan relaciones de identidad: por ejemplo me llamo como tal muerto, o tal ancestro, o tal clase de gente, o tal elemento de la naturaleza) y formas de heteronimia (que aseguran su capacidad de distinción: por ejemplo, no me puedo llamar como tal muerto o tal otra persona viva, o como los extranjeros, o como se llaman los del frente, etc.). Pero todos estos recursos funcionan ahora en banda, en el vacío, perdidos o naufragados en un espacio onomástico de dimensiones insensatamente gigantes. Es decir que no hay solamente cambio de nombre, sino borramiento de los límites mismos del sistema de nombres y entonces dislocación de su identidad, de su territorialidad y de su economía social. El resultado es muy paradójal. Hay que captar en toda su intensidad este contraste: la intensidad y la singularidad de estos personajes que no bien van siendo arrancados al Chaco van siendo disfrazados o camuflados bajo la más absoluta banalidad de estos nombres, los nuevos nombres. Imagen densa la de esta anciana nivaclé, sentada en el suelo, contando la historia de su abuelo Vococitaj en una lengua tan profunda que a los más jóvenes les cuesta seguir y que no sabe decir en español más que una sola palabra, un solo nombre, este nombre propio que no es su propio nombre: “Pastora Sánchez”. Este único nombre de la lengua colonial que lleva impreso como una marca o un estigma; “al modo en el que se marca el ganado”.

El segundo elemento que debe llamar la atención es que el nuevo régimen onomástico parece funcionar ordenadamente, no sólo porque el conjunto de los individuos ha sido renombrado y toda referencia étnica suprimida, sino también, porque los apellidos parecen reproducirse “en orden”, el hijo lleva el nombre del padre, etc. Es más fácil que en otras partes del Chaco reconocer la fisonomía real de las familias a partir de los apellidos utilizados. Pero lo que es cierto de las generaciones actuales (Ceballos es hijo de Ceballos, Rojas es hijo de Rojas, etc.) no lo es de las antiguas, puesto que sabemos positivamente que el viejo Lezcano no es hijo de ningún Lezcano tanto y como el abuelo Rojas no es pariente de ningún Rojas. De modo que podemos preguntarnos de dónde diantres salen, entre 1940 y 1970 aproximadamente, todos estos *Rojas, Torres, Ávalos, Sánchez, Ceballos, Candia, González, Díaz, Flores, Ibáñez, Martínez, Mendoza, Osorio, Palacios, Quiñones, Yegros* y otros *Aquino o Calderón* que organizan actualmente la sociología de las misiones nivaclé del Pilcomayo. ¿De dónde, entonces, cómo, a partir de qué préstamos ínfimos, de qué alianzas o de qué connivencias, de qué violencias, estos apellidos han ido imprimiéndose sobre el cuerpo de estas gentes? Aún si algunos de estos apellidos “suenan” más paraguayos —Yegros, Aquino, Sánchez— y otros en cambio “suenan” más argentinos —Candia, Flores, Ávalos, etc.—, lo cierto es que

se puede transitar sin solución de continuidad entre los poblados paraguayos (por ejemplo Gral. Díaz), las aldeas nivaclé (como Misión Escalante o Fischaat), los caseríos de criollos argentinos (p. ej. Media Luna) y hasta comunidades pilagá (como Pozo Navagán) sin que varíe significativamente el paisaje onomástico. Es decir también que estos nombres han sido captados a partir del contexto local y no impuestos “desde arriba” por el aparato central. Estos nombres constituyen pues la huella o el archivo de estas vecindades, la huella visible de las formas de intercambio y de las relaciones que circunscriben su nueva situación. Pues en este contexto inicial, el apellido no sirve tanto para marcar una filiación como para instituir o indicar una alianza, una proximidad o una subordinación entre el dador del nombre –tal familia de colonos– y su nuevo usuario –tal familia nivaclé. Su función es más sincrónica que diacrónica, imprime unas relaciones más que determinar unas filiaciones.



Figura 2. María Candia, San Leonardo Escalante, 2009. © Consuelo Hernández

Como fuese, las comunidades nivaclé del Pilcomayo parecen haber captado en un lapso de tiempo récord el conjunto de los apellidos disponibles en el ecosistema nominal del frente de colonización. De modo que —y este es un tercer elemento que cabría resaltar— el paisaje resultante es extremadamente fragmentario. Esto es muy visible si se lo compara por ejemplo al canon colonial o con alguna comunidad andina, en donde mucha gente se organiza en torno a pocos apellidos de modo que es muy frecuente encontrarse con un doble apellido redundante (*Juan Mamani Mamani*, *Santiago Ramos Ramos*, etc.). Nada de esto ocurre aquí. A vuelo de pájaro, no menos de cincuenta apellidos funcionan simultáneamente en una población aproximada de 1.500 personas. De modo que *Pastora Sánchez Sánchez* se vuelve bien improbable. El paisaje social resultante es entonces fragmentario, basado en familias nucleares que no se refieren, o muy poco, entre ellas. Se diría un barrio cualquiera de una gran ciudad, en el que familias y apellidos heteróclitos conviven en la mayor indiferencia. Salvo que en estas comunidades, esa vecindad no es circunstancial y estas familias entretienen su historia desde hace tiempos antiguos: nada de eso trasluce en el nuevo orden nominal.

El segundo paisaje de nombres se organiza en torno a los grupos ayoreo y maká, más al centro del Chaco boreal. Aún sí en circunstancias muy distintas, los paisajes onomásticos resultantes comparten elementos comunes. No disponemos aquí de largas listas de nombres, pero nos apoyamos en algunos casos eminentes y conocidos, en los nombres que pueden recogerse por internet (sitios web de ong's, facebook, anuarios, etc.) y en una quincena de entrevistas que realizamos entre 2009 y 2012. Tomemos pues dos ejemplos ilustres, que cada quien más o menos conoce en la región: el de *José Ikebi*, ayoreo capturado de niño y protegido por los misioneros salesianos y que devino de algún modo en un emblema del destino de su pueblo;¹ el segundo caso es el de *Andrés Chembei*, ilustre dirigente de las comunidades maká instaladas en la periferia de Asunción —el diminutivo *Andresito* le quedó del tiempo en que fue el protegido del Gral. Juan Belaieff, principal promotor del aldeamiento maká.² No se trata de casos aislados, un buen número de ayoreos y de makás llevan un apellido indígena. Es decir que este segundo caso retoma en algún punto el viejo dispositivo colonial ibérico, aquel que dio su fisonomía onomástica a los Andes o al mundo mapuche, aquel de los *Juan Mamani* y de los *Domingo Namuncurá*, pero también por ejemplo el de *Margarita Mbyanguí* en el Paraguay oriental o *Rigoberta Menchú* en los altiplanos guatemaltecos. Esto es, aquel en el que la “indianidad” del sujeto queda objetivada un stock patronímico autóctono, específico y étnicamente diferenciado. O sea, una forma de desterritorialización que opera sobre los nombres (Mateo, María, Juan, Pedro, José...) y una forma de territorialización que opera sobre el plano del apellido, tanto de los “apellidos indígenas” que quedan así confinados, como de los “apellidos hispanos” que se ven a su vez protegidos o circunscritos. Es otro régimen de visibilidad y de inscripción histórica de esas identidades.

1. D'Onofrio 2003.

2. Braustein 1981.



Figura 3. Líderes maká, Asunción, 2012. © Nicolas Richard

Maká y ayoreo parecen ser los dos únicos casos en el Chaco Paraguayo en donde los apellidos indígenas han sido oficialmente aceptados o han podido imponerse. Consideremos así por ejemplo los nombres de los “líderes históricos” del movimiento indígena en el Chaco: *René Ramírez*, dirigente de las comunidades mascoy de Puerto Casado; *Severo Flores*, de la comunidad avá de Santa Teresita; *Alberto Santa Cruz* de las comunidades nivaclé del Pilcomayo o *Bruno Barras* en las comunidades ishir del Alto Paraguay: todos llevan nombres “paraguayos” (“nombre paraguayo” es una categoría operativa en el terreno, utilizada). Los dirigentes ayoreo –*José Ikebi*, *Mateo Sobode*, etc.– y maká como Andrés Chemhei son la excepción. Es común en el Chaco que la gente use un nombre indígena y se reserve el nombre paraguayo solo para asuntos oficiales. Así por ejemplo el eximio narrador nivaclé *Leguán* o el gran cantor tomaraha *Wylky*, ambos ya difuntos: es apenas si podía saberse su nombre paraguayo tal era la fuerza con el que lo callaban, de modo que había terminado casi por

volverse un nombre secreto. Hay algo de traición en decirlo –*Wylky*, querido *Wylky*– con el pudor con el que mostraba una herida o una marca, este otro nombre que le cayó un día encima y del que no pudo más zafar: *Gregorio Arce*. Nada de esto en el caso que nos ocupa, las cédulas de identidad de Chemhei y de Sobode dicen exactamente esto: “Chemhei”, “Sobode”. De modo que hay una excepcionalidad en el caso maká o ayoreo, una sobre la que volveremos más adelante, pero que permite desde ya plantear el problema de ese límite: ¿dónde, pues, por qué, cómo se organiza la frontera entre la gente indígena que lleva nombre indígena y la que no? ¿Qué razones, qué tipo de determinaciones, a qué nivel se instituye ese límite? (escribo ahora en la triple frontera argentino-boliviana-chilena: ¿dónde, por qué, acaban los *Mamani* y empiezan los *Ramos*? ¿Qué son, qué traducen, de qué son la huella esos territorios invisibles del nombre?).

Un segundo elemento que nos parece importante señalar es que el apellido indígena tiene un estatuto al menos ambiguo y no debiera concluirse mecánicamente su mayor autenticidad. No confundir “régimen” y “paisaje” onomástico. Nunca hubo “apellidos indígenas” en el Chaco. La gente no se llamaba según el código nombre.apellido. El grado cero del nuevo régimen onomástico es la institución y la obligatoriedad de ese código: hay que tener un nombre y un apellido. El resto, su forma o su contenido es asunto de *paisajes*. De modo que hay aquí un paisaje mañoso que quiere esconder su régimen, disimularlo. Sería de todo interés poder estudiar más detalladamente el modo en el que determinado nombre indígena toma forma de apellido. En el caso ayoreo, suele tomarse por apellido el nombre de alguna de las siete particiones clánicas comunes a los grupos de horizonte zamuco (*Picanerai*, *Chiquenoi*, *Dosapei*, *Etacore*, etc.) y el nombre puede o no ser hispánico: *Mateo Sobode*, *Pojone Chiquenoi*, *Beyocodé Picaneré*. Los maká en cambio nunca tuvieron nada que ver con las particiones clánicas y el apellido parece constituirse libremente a partir del stock onomástico nativo (pero esto, evidentemente, es insuficiente: sería muy importante saber cuáles son esos nombres, por qué éstos y no aquellos, cómo, cuándo, dónde devinieron en apellidos). En ambos casos, hubo que constituir o normalizar un apellido y es esta operación formal la que constituye la condición mínima de articulación burocrática al nuevo orden. De este punto de vista, no porque el apellido sea indígena es menos arbitrario o históricamente determinado.

Por último, llevado al extremo (pero no es así en la realidad), este procedimiento conduciría por ejemplo en el caso ayoreo a no retener más que siete apellidos para una población de cuatro o cinco mil individuos, contra cincuenta apellidos por mil quinientos individuos en las comunidades del Pilcomayo. Otra economía, otros territorios y otros paisajes del nombre.



Figura 4. Beyocodé Picaneré, Campo Loro, 2011. © Nicolas Richard.

El tercer paisaje onomástico concierne a los grupos que, tras la guerra, se instalaron en la periferia de las explotaciones industriales de la costa del río Paraguay, hacheros, obreros salvajes y jornaleros que se articularon al frente extractivo sin necesariamente pasar por la reducción misional, sino circulando de obraje en obraje, en grupos fragmentarios, reuniéndose a veces, perdiéndose otras tantas. Se trata en particular de grupos mascoy o zamuco que habitaban antes de la guerra el hinterland del Chaco boreal por cien o doscientos kilómetros de profundidad. Tras la guerra y como consecuencia de la presencia masiva de los ejércitos en el territorio, las epidemias arrasaron la región (hasta un 80% de mortalidad en el caso de las poblaciones tomaraha del interior). Los grupos supervivientes abandonaron el interior del Chaco y se articularon periféricamente al frente extractivo industrial (maderas, tanino) que avanzaba desde las costas del río Paraguay, en pleno auge tras la guerra.¹ Dislocados, estos grupos circulan de obraje en estancia, en donde se emplean colectiva y temporalmente para desbrozar el monte, cortar troncos, cavar tajamares o abastecer en agua y leña a los establecimientos criollos. Este carácter fragmentario, móvil y en un sentido anónimo (seres desgastados y degradados, las ruinas de una sociedad) los vuelve invisibles a las redes misionales. En 1957 Branislava Susnik declaraba así “extintos” a los grupos tomaraha

1. Richard 2008a.

del interior.¹ Se trata entonces de uno de los pocos grupos que no fue reducido en misión. “Reaparecen” en escena a principio de los años ’80 cuando un grupo de antropólogos paraguayos los encuentra, fuertemente alcoholizados y diezmados, al fondo de una estancia en el obraje San Carlos, cerca de Toro Pampa.² Se les entregaron tierras y asistencia y ese grupo es el germen de la actual comunidad de María Elena en el Alto Paraguay. Nos apoyamos en adelante en el censo y las entrevistas realizadas en esta comunidad entre 2002 y 2005 en el marco de nuestra tesis doctoral.



Figura 5. Alicio Estigarribia, María Elena, 2003. © Nicolas Richard.

1. Susnik 1957.

2. Escobar 1988, 1999.

El paisaje onomástico dominante en la región es como una variante salvaje y desordenada del primero, que observábamos en el Pilcomayo. Aquí también toda huella de indianidad ha sido borrada en pos de una normalización onomástica de predominancia hispánica (aunque van diseminándose los nombres coreanos en torno a los establecimientos de la secta Moon en Puerto Leda, o los nombres brasileros todo a lo largo de la frontera fluvial, etc.). La gente se llama, entonces, casi como en cualquier otro lugar, por nombres y apellidos “paraguayos”. Casi, decimos, porque sin embargo hay como un aire de irrealidad en todo esto, un modo más suelto de llevarse los nombres y unas formas más desordenadas de entretrejerlos.

Por un lado, se despeja esta impresión de que la geometría de los apellidos no corresponde enteramente con el de las familias reales, de modo que no es seguro fiarse de los apellidos para dar con los parientes, ni fácil reconstruir la geografía de éstos a partir de la repartición de aquellos. Así por ejemplo, como en el resto del país, la gente se nombra según la regla patrilineal. Pero como en ausencia de intervención misional el funcionamiento social sigue organizándose sobre el eje uxorilocal, entonces, por ejemplo, muchos hermanos de una misma casa llevan apellidos distintos. En efecto, el apellido marca aquí aquello que es socialmente poco importante (la identidad del padre) y esconde u omite aquello que es socialmente determinante (la identidad de la madre). De modo que una pequeña aldea tomaraha como María Elena cuya población oscila estacionalmente entre 100 y 300 personas aparece, si se la mira desde el punto de vista de los apellidos, como un entero caos desordenado, pero si se la mira desde el punto de vista de los parentescos, como un conjunto perfectamente ordenado del que se despejan tres o cuatro “barrios” urdidos por la vecindad entre hermanas –que llevan todas apellidos distintos.¹

Esta vaga impresión de irrealidad se ve reforzada por el brillo o el glamour de los apellidos utilizados. Algunos de ellos han sorteado el siglo a través de las selvas. Doña Herminia Fric, difunta en 2010 en la comunidad ybytoso de Puerto Esperanza, tenía su apellido del mismísimo Alberto Vojtěch Frič, que exploró y fotografió la zona en los primeros años del siglo XX.² Frič seguía los pasos de su ilustre antecesor italiano Guido Boggiani, muerto unos años antes en un confuso incidente hacia el interior de Puerto Bahía Negra. Boggiani, por cierto, también dejó su apellido en prenda para que cien años más tarde le sobreviviera en la comunidad ybytoso de Puerto Diana.³ Todavía en Puerto Diana, don Rafael Pallá insistía celosamente en el apellido de este armador y navegante español que varó su nombre hará un siglo en las costas de Puerto Leda. Para salvar esos apellidos hubo que torcer muchas veces las reglas de filiación y de transmisión, pues esos nombres fueron conquistados por mujeres y luego transmitidos por donde mejor pasaran, como en las noblezas, sin que importase mucho si por el tío, el sobrino, la hija o la prima, la cuestión principal era salvar el símbolo o emblema, “guardarlo en la familia”. Y si bien las tendencias nobiliarias de las

1. Richard 2008a; Cordeu 1981.

2. Frič 1912; Frič & Fricova 2002. Ver www.checomacoco.cz.

3. Richard 2006.

comunidades ishir más septentrionales llamaron tempranamente la atención de los observadores,¹ la tendencia no se desmiente en la mucho más prosaica comunidad tomaraho, más meridional. Así, el finado Alicia, uno de los principales konsaha o chamanes de la zona llevaba por apellido –y lo llevaba casi colgando al cuello, al modo de un trofeo– el del mismísimo General en jefe de las fuerzas paraguayas durante la guerra. *Alicio Estigarribia*, entonces, gustaba cantar junto a *Gregorio Arce* y a *Emilio Aquino*... vaya qué nombres, como los de algún barrio metropolitano en efecto, pero eso sí que no *cualquier* barrio. Ocurre aquí con los nombres como con las ropas. Pedazos y trozos heteróclitos que van armando una tenida incoherente e inestable, pero de piezas elegantes, sólo que no terminan nunca de armar sistema. Tienen más bien la forma de una serie o de una colección de trofeos y botines simbólicos conquistados aquí o allá en el Chaco, sin otra función que la de ser exhibidos o mostrados. Un paisaje sin régimen, esta vez.



Figura 6. Palacios Vera, María Elena, 2005. © Nicolas Richard.

1. Boggiani mismo habla de una “nobleza” chamacoco; Susnik 1969; Cordeu 1981.

Y esas capturas simbólicas no son sólo o siempre felices. Así por ejemplo el finado Palacios Vera, que todos en la región conocían bajo el mote “Letra” o “Letrita” (del tiempo en que traducía a sus compañeros eso que él aprendió en el cuartel de Bahía Negra) declaraba haber recibido su nombre de dos patronos que tuvo sucesivamente, el Sr. Palacios y el Sr. Vera. De sus trabajos con Palacios guardaba un dedo del pie dislocado (aplastado por un tronco) y de su tiempo donde Vera, una cicatriz en la pierna (un hachazo mal dado). Es decir que “Palacios Vera” casi no es un nombre, sino algo más parecido a un currículum, en todo caso la huella de una trayectoria. Y quiere decir también que esos nombres se fueron agregando en él exactamente al modo en que las heridas y las cicatrices le fueron escribiendo el cuerpo: una memoria o un archivo personal. Varios otros nombres entre los antiguos “indios obrajeros” se construyen así por adición de dos nombres que son más bien dos momentos, dos estaciones o dos etapas en la vida (p. ej. *De los Santos Rodríguez*). Y está luego la inmensa cantidad de nombres con los que cada quien carga. Los nombres vernáculos, primero, varios a lo largo de la vida; los apodos, el apodo que le dan los paraguayos, el apodo que dan los brasileros, el apodo que le dan los paisanos de la comunidad siguiente; está luego el nombre inscrito en la cédula, que pueden haber sido varios nombres distintos en momentos distintos de la vida –un sólo nombre en formación–, pues los militares durante la guerra no anotaron lo mismo que la plantilla de pago de los puertos tanineros veinte años más tarde, ni que los funcionarios que aun más tarde vinieron a normalizar todo esto; y están por último los nombres propios, los de verdad, los propios nombres, los que se conquistan o se sueñan muy íntimamente, los que se guardan secretos, los que se usan para comunicar con tantas otras cosas: el mismo *Palacios Vera*, alias *Letra*, tenía, además de su nombre indígena *Orpa* –y tuvo varios otros nombres indígenas a lo largo de su vida–, un nombre secreto que nunca quiso delatar y que es el que le servía para comunicarse con un yacaré o cocodrilo muy preciso (lloraba de un modo particular y era manco) que le visitaba a menudo en sueños por las noches. Su hermano había muerto y Palacios-Letra-Orpa quería morir también cuando el dicho yacaré le susurró este nombre nuevo, dulce y secreto por el que sentía que se fugaba y se salvaba a la vez.¹

En efecto, el nuevo régimen onomástico funciona según esta idea extraña de que los nombres no deben cambiar a lo largo de la vida. Un nombre = una vida. No se trata sólo de codificar según el dispositivo nombre.apellido, sino que esta codificación debe de ser permanente e inmutable. Por supuesto, la idea según la cual una persona deba portar un mismo nombre toda su vida es perfectamente arbitraria. Es una facilidad policial, burocrática o tecnológica (las nuevas tecnologías que permiten salir del formato “ficha de cartón” liberan o destraban el problema del nombre, que vuelve a multiplicarse, variable, creativo, fantasioso y libre). Es una concepción muy particular e históricamente determinada del individuo. La tecnonimia, por ejemplo, jugaba un rol importante en el funcionamiento de los sistemas nominales chaqueños. Es decir que la muerte o el nacimiento de una persona su-

1. Richard 2008a.

ponía un cambio correlativo en el nombre de las personas conectadas (uno no se llama igual, pues, antes que después de tener un hijo). Pero también puede abandonarse el nombre con el que se vivió alguna desgracia: se dejan los nombres como se dejan los lugares, por quedar éstos muy cargados o marcados, porque se está demasiado triste como para seguir viviendo en ellos. De modo que se tienen varios nombres en la vida, tantos como sea necesario para vivirla. Todas estas cosas se confunden ahora bajo un mismo y único nombre del que no se puede más salir, los años de vejez y los años de infancia, los momentos más tristes, los más felices o los más vacuos, los años vividos aquí y los años vividos allá, todo eso queda ahora aprisionado en un mismo y único domicilio onomástico, cárcel o reducción nominal que redobla sobre el plano biográfico aquella otra reducción física que se ejerce sobre los cuerpos y familias concretas.



Figura 7. Gregorio Arce, María Elena, 2003. © Nicolas Richard.

Paisaje onomástico, producción y reproducción social

Entre 1940 y 1980 aproximadamente, el conjunto de la población indígena del Chaco boreal fue rebautizado según el código nombre.apellido. Hemos llamado a esto un régimen onomástico. Es decir, cierta forma históricamente situada de organizarse los nombres y a través de ellos unas formas específicas de individuación, de producción o identificación de individuos y clases de individuos. Desde nuestro punto de vista, va apareciendo que lo determinante en este régimen es el código formal nombre.apellido, mucho más que los nombres y los apellidos concretos que se utilicen. Lo verdaderamente nuevo, unánime, transversal e innegociable es que se tenga un nombre y un apellido, el resto son circunstancias. Lo segundo que es totalmente innegociable, es que ese nombre sea permanente, único e inmodificable. Que se nazca y se muera bajo el mismo nombre, que sirva en todo lugar, ante toda persona y en todo momento y que vaya constituyéndose a tras de él, dentro de él, por la fuerza de las cosas, un mismo y único individuo. Hay que reducir la vida al nombre como se reducen los cuerpos a la misión, la aldea o el barrio indio alambrado. El Estado, los misioneros, los militares, los funcionarios del registro civil, etc., fueron quienes ejecutan esta tarea, al menos en su despliegue inicial, pues lo propio de un régimen justamente es que después anda solo, “a buen régimen”, poniendo y reproduciendo nombres y apellidos exponencialmente, fractalmente, en todas direcciones, por sí mismo, llenándose, abultándose o saturándose a sí mismo. Pero hay luego, bajo ese régimen, más allá de sus determinaciones institucionales, la formación de unos paisajes onomásticos. Unos ecosistemas o unas floras específicas de nombres que se organizan aquí o allá, distintamente, aún bajo ese mismo régimen, marcando unos territorios mucho más difusos y difíciles de discernir. Aquí sí importa cuáles son esos nombres y esos apellidos en particular, e importa también de dónde vienen e importa asimismo saber cuál es su pragmática y su relación con las sociologías concretas que están operando.

Distinguimos un poco intuitivamente al menos tres de esos paisajes onomásticos en el Chaco boreal contemporáneo. El primero, de algún modo canónico, es el paisaje pilcomayense, por ejemplo en las comunidades nivaclé de Escalante o de Esteros. Todo el mundo lleva un nombre y apellido hispánicos (*Francisco González, Pastora Sánchez...*), sin importar cuánto habla de esa lengua, los apellidos parecen reproducirse en orden y corresponden más o menos bien a la sociología de las familias nucleares existentes en el lugar. Es un paisaje muy fragmentado, con una enorme cantidad de apellidos en circulación, captados localmente a partir del frente de colonización. El segundo paisaje, en las comunidades ayoreo de la zona septentrional o en las comunidades maká más próximas a Asunción, tiene esta anomalía que los apellidos son nativos, por ejemplo en los casos de *Andrés Chembei, José Ikebi o Mateo Sobode* y que entonces hay un stock onomástico étnicamente diferenciado que va organizándose. Es, decíamos, un paisaje onomástico de algún modo familiar, colonial, muy extendido en los Andes o en el Paraguay oriental, el nombre afirma la pertenencia a la comunidad cristiana y el apellido aquella otra pertenencia étnica que se va como normalizando o instituyendo.

Es un paisaje mucho menos fragmentado, con “clases” más extensas de identidad nominal y menos apellidos en circulación. No habría sin embargo que confundir “paisaje” y “régimen” onomástico, puesto que el paisaje resultante reutilice nombres indígenas no debe hacernos olvidar el despliegue efectivo del nuevo régimen, es decir, fundamentalmente, la obligatoriedad de constituir y utilizar apellidos. El tercer paisaje onomástico que discernimos es el que se organiza en las costas del río Paraguay, todo alrededor de los antiguos obrajes e ingenios tanineros, del que tomábamos por ejemplo la comunidad tomaraho de María Elena. Y si bien aquí también, como en el primer paisaje, cada quien lleva nombre y apellido “paraguayo”, la resultante es irregular, irreal, desordenada. Por un lado porque no se corresponde con la sociología local de esas comunidades. Por otro, porque nombres y apellidos alternan muy fácilmente sus posiciones –“Palacios Vera”, “De los Santos Rodríguez”, etc. Por último, porque el nuevo nombre no asienta enteramente su dominio sobre los tantos otros que lleva una persona, que puede llamarse distintamente cuando está en Paraguay o cuando anda en Brasil, cuando conversó con los militares en 1940 y cuando trabajó para la industria extractiva en 1950. Por lo demás, si los policías o funcionarios del registro civil sienten la necesidad de reprimirlo... pues es porque la gente se sigue cambiando de nombre bajo sus narices.

Para intentar situar el nivel de formación de estos paisajes del nombre puede procederse de modo negativo, por descarte. Así por ejemplo, nuestra impresión es que los actores institucionales (cruciales en la imposición de nuevo régimen onomástico) no son determinantes en la formación del paisaje resultante. Las misiones religiosas por ejemplo. Ciertamente que los misioneros son un actor principal en el despliegue de esta nueva capa de nombres. Y sin embargo, no parecen ser determinantes. Los oblatos aceptan apellidos guaraníes (“chiriguano”) en sus misiones de Santa Teresita o P. Peña con la misma frialdad con la que ven transformarse el anuario de sus misiones nivaclé de Esteros o Escalante en la réplica onomástica de cualquier barrio urbano de Asunción. Del mismo modo los salesianos se enamoraban de *José Ikebi* en la misión de María Auxiliadora pero no entronizaron nunca un apellido indígena en sus misiones o “pueblitos indios” de Puerto Casado o de Fuerte Olimpo. Y no de otro modo los pastores evangélicos arrasaron la onomástica chamacoco en el Alto Paraguay mientras soportaban la onomástica ayoreo al norte de las colonias menonitas. Se trata pues de un actor determinante en el despliegue de un nuevo régimen onomástico, pero no tanto en la formación de sus paisajes particulares. No hay algo como un “paisaje oblatos” y un “paisaje salesiano” que resulte de sus distintas estrategias de evangelización.

Mucho más delicado es intentar comprender la formación de esos paisajes a partir del sustrato étnico o de los grupos indígenas específicos que pueblan el Chaco. Por un lado, porque esos “grupos” no son algo natural con cuyo límite se tope uno de pronto, caminando por las selvas, sino también en parte el resultado de la acción reduccional desplegada tras la guerra. No existía algo como una “comunidad tomaraho” antes de la guerra (*tomaraho* quiere justamente decir, *dispersos* o *repartidos*).¹ Pero por otro lado, porque sería muy frágil

1. Richard 2008c.

intentar explicar desde este punto de vista el por qué, por ejemplo, grupos nivaclé y grupos maká, es decir grupos geográfica, cultural y lingüísticamente íntimamente ligados, participan pues de paisajes onomásticos distintos, el primero organizado sobre la vastísima onomástica hispanoamericana y el segundo a partir de un stock de nombres étnicamente diferenciado. Lo mismo puede decirse de los grupos ishir tomaraho de más al interior y de los grupos ayoreo más meridionales: mismas particiones clánicas, misma sociología variable por estaciones, mismo horizonte lingüístico, mitológico y tecnológico y sin embargo, habrá que buscar mucho para encontrar una cédula de identidad tomaraho en la que vaya inscrito un nombre en tomaraho. Sin duda un paisaje onomástico florece sobre un sustrato específico y no se le podría entender fuera de sus determinaciones y de su pragmática local.¹ Solamente, ésta no se define y su territorialidad no se organiza según las determinantes etnológicas ni lingüísticas comúnmente vehiculadas. No hay nada, a priori, en tal o cual grupo étnico que le predisponga hacia tal o cual forma de onomástica. Otra cosa es la acción de la gente, por supuesto, y las circunstancias sociales, económicas y políticas que permiten a determinado actor, en determinada coyuntura, torcer la regla. Así pues, estos paisajes florecen o se organizan sobre un sustrato y bajo un régimen, en ese frágil espacio que queda en el medio, literalmente entre medio, a misma distancia de los nombres que sueña del abuelo y de aquellos que exigen la policía y la administración.

Muchísimo más determinante en la formación de esos paisajes nos parece ser la posición de esos grupos en relación al frente capitalista extractivo y sus aparatos de producción. Tomemos nuevamente un argumento negativo, aquél que refiere al segundo paisaje identificado, el de los grupos ayoreo o maká: *José Ikebi, Mateo Sobode, Andrés Chembei...* En efecto, cabe constatar que, por razones y con trayectorias distintas, ayoreo y maká son los dos principales grupos del Chaco boreal que escaparon al trabajo en los ingenios azucareros de Orán y Tartagal o en los puertos tanineros sobre el río Paraguay. En el caso ayoreo, porque habitando una zona bastante más aislada su inscripción en la órbita estatal es más tardía, cuando ambos ciclos industriales ya han entrado en declive y la mano de obra es menos necesaria (a partir de los años '60 o '70). En el segundo caso, los grupos maká sellaron una alianza de primera hora con el ejército paraguayo que durante la guerra les fue retribuida con tierras en las afueras de Asunción y una próspera carrera artística (actuaron en el Teatro Municipal de Asunción y en la exposición rural de Buenos Aires, rodaron películas con Armando Bo),² que les eximió del trabajo de hacheros o zafradores. Y es quizás porque escaparon a las máquinas de producción azucarera y taninera que cada uno de estos grupos pudo volverse un símbolo o un tópico en el imaginario paraguayo de la indianidad. Aquellos, como los feroces moros que nomadizaban el interior virgen del Chaco, en estado de “aislamiento voluntario” según la terminología actual, imagen virginal, temible e incontaminada. Éstos, porque ya en la década del 40' representan sobre los estrados de Asunción a los “Indios

1. Villar & Bossert 2004.

2. Braunstein 2003.

del Chaco” en general y esa sinécdoque fundante se perpetúa hasta hoy en los festivales folklóricos, en las recepciones diplomáticas, en el aeropuerto y en las plazas de Asunción. Los “indios del Chaco” *son* los maká. Como sí, entonces, en ambos casos, liberados del aparato productivo industrial hubiesen encontrado el tiempo para significar. Esto quiere decir también que en el Chaco, los paisajes del nombre están en relación con el trabajo.

A decir verdad, con el modo en el que esos frentes productivos industriales organizan el par producción/reproducción. En el primer caso señalado, sobre el Pilcomayo, se trata de grupos que trabajaban varios meses por año en las plantaciones e ingenios azucareros de Salta y que viven replegados el resto del año en las misiones oblatas (a ochocientos kilómetros de ahí). El segundo caso, maká y ayoreo, trata de grupos que, sin haber trabajado en el frente industrial extractivo fueron reducidos en reservas o en misiones. Por último, en el tercer caso estudiado, en la periferia de los puertos madereros, la situación se haya invertida pues se trata de grupos que sí se implicaron fuertemente en el frente industrial, pero que no fueron reducidos a misión o reserva. Los primeros se implican en un aparato de producción (que los individualiza y nombra) y en un aparato de reproducción (que les reorganiza familias y parentelas). Los segundos escapan al aparato de producción industrial (y pueden entonces llamarse como quieran) pero quedan inscritos en el aparato de reproducción (que los obliga al código nombre.apellido). Los terceros en cambio participan del aparato de producción (fuente inagotable de nombres) pero escapan a la normalización sociológica y parental de los misioneros (de donde esta irrealidad e incongruencia de los nombres, este asunto de que no sirvan para reproducirse). Aunque esta simplificación parezca excesiva, podríamos decir que quien trabajó en el frente industrial y se crió en la misión se llama Francisco González, quién no trabajo en la industria y se crió en la misión se llama *José Ikebi* y quien trabajó en la industria pero escapó a los misioneros se llama *Palacios-Vera-Orpa-Letra*.

No sólo pues esos paisajes del nombre resultan y a la vez anuncian la configuración local de las relaciones de trabajo y reproducción física y social, sino también, quizás, en cada uno de esos casos el nombre no cumple la misma función, o no la cumplía al momento de desplegarse el nuevo régimen. En el primer caso se trata de dislocar y anonimizar a unos sujetos, pero inversamente, desde el otro punto de vista, funciona también como técnica de camuflaje: ya a principios de siglo Nordenskiöld (1919) constataba cómo algunos nivaclé se hacían pasar por wichís para mejor acercarse a los ingenios y no de otro modo transitan hoy en día familias nivaclé paraguayas por la administración argentina. En el segundo caso, se trata al contrario de reunir y de distinguir a través del nombre. Un apellido nativo es en realidad dos nombres en uno, el propio y el del grupo. Tiene la función inversa, territorializa simbólicamente al sujeto, pero también, porque lo distingue o lo anuncia, de algún modo lo universaliza. En el tercer caso, tras esos nombres pulsa la obsesión del coleccionista –*Boggiani, Frič, Estigarribia, Pallá...*–, de aquel que captura, recoge o intercambia nombres con fascinación estética, con estilo pero sin sistema, más con estilo que con sistema. Por supuesto, nada de esto es suficiente, todo es muchísimo más abigarrado que lo que hemos podido

aquí simplificar y es apenas si divisamos este nuevo régimen y sus paisajes. Si el nombre es el trabajo, pues, ¿qué pasa con las mujeres? ¿y con los niños? ¿Y qué pasa con todo el enorme universo de cosas que también cambian o superponen sus nombres? ¿Los lugares, los perros y los dioses? ¿Cómo se encastran, articulan y organizan este nuevo régimen de nombrarse la gente y las otras tantas nuevas formas de nombrar las cosas, los grupos¹ y los lugares? Palacios Vera recordaba siempre este asunto: hasta entonces, los tomaraha no sabían que vivían: *en el Chaco*.

1. Richard 2011a.

Los caminos de Sanapaná

JOSÉ BRAUNSTEIN

El camino de Boggiani

La palabra “camino” es a un tiempo un término usual y muy especial. Aunque surge en nuestro discurso cotidiano de la manera reiterada que normalmente conduce al desgaste de los significados que se expanden sin cesar, pareciera que este término logra mantener su vigencia sin mellarse. Se diría que cumple sin dificultad una rara condición: por un lado menta una cosa (*res extensa*) con la que nos relacionamos todos cuando nos desplazamos en el espacio; por otra, es la metáfora perfecta para todo desplazamiento físico o virtual no sólo en el espacio, sino también en el tiempo; y, en este sentido, es con frecuencia un sinónimo de “historia”. Esta última condición del término no es exclusiva de las lenguas europeas que, emparentadas de uno u otro modo, comparten una base conceptual común, sino que algunas lenguas muy alejadas en cuanto a sus categorías de espacio y tiempo, se valen también de esta imagen.¹

En el año 2000 realicé un hallazgo inesperado durante un viaje a los Estados Unidos en el marco de la colaboración con una exposición sobre Alfred Métraux que preparaba por entonces el Museo Nacional de Ciencias Naturales (Smithsonian Institute). Un manuscrito inédito e inconcluso, pero elaborado a lo largo de muchos años, del afamado explorador y etnógrafo Guido Boggiani, muerto por los indígenas a fines de 1901. Una de las

1. El wichí, por ejemplo, ordena los eventos de manera temporal de esta manera: un *noyij* (camino, senda) que posee como puntos calificados un origen (*-tes*), un medio (*-chnewej*) y un final (*-pes*).

partes del manuscrito (Cap. III, folio 81: “*Sentieri, abitazioni fisse, piantagioni, apparati da pesca, bestiame domestico*”) aparecía encabezado por una cita de quien había sido su amigo y guía en los primeros pasos de su experiencia chaqueña, Juan de Cominges:

Las sendas del Chaco, al parecer tan caprichosas, son, cuando bien se las considera, no hijas de la casualidad, sino de un meditado estudio en el que obedecen á las múltiples exigencias de los indígenas y á las circunstancias topográficas del Chaco. No hay en ellas una curva que pudiera ser recta, ni una sola recta que debiera ser curva; lo que se debe más bien que á la meditación que precediera á su primer trazado, á las reformas aconsejadas por la experiencia de muchos siglos; sin que esto signifique que tales reformas sean muy frecuentes, desde que con datos irrecusables puedo asegurar que, con excepción de las vías Romanas, no existe en Europa carretera que [82] cuente tantos siglos como la senda por la que entonces caminábamos, á la que llamaré única carretera general del Noroeste.¹

En tanto los caminos son el medio físico por el que se comunican unos lugares con otros –y por lo tanto canal privilegiado por el que transitan los elementos de intercambio, personas, bienes, palabras, el estudio de los caminos–, la “odología”, es una clave obvia para la comprensión de las relaciones entre las personas y los grupos sociales que los utilizan. Es así que ubicamos el rescate, transcripción y estudio del “Sanapaná” de Guido Boggiani bajo el signo de la metáfora ubicua del *camino*, que puede dar cuenta tanto de la vida de Boggiani, persiguiendo la luz y el color “*dal vero*” desde su Omegna natal hasta las profundidades del Alto Paraguay, como de las múltiples dimensiones de su etnografía en las que la descripción de los caminos adquiere máxima relevancia explicativa.

El manuscrito

Hacía ya varios años colaboraba con la exhibición sobre Alfred Métraux, un proyecto ambicioso que curaba mi amigo Edgardo Krebs. Acepté gustoso cuando él me pidió que fuera a revolver los papeles del sabio suizo en la biblioteca Bainecke de la Universidad de Yale, para averiguar si contenían algo de interés para la exposición que se preparaba. Mi sorpresa fue mayúscula cuando encontré los cientos de folios con esa caligrafía que me resultaba conocida por las dedicatorias que Boggiani solía enviar a sus contemporáneos –en particular la que figura en el ejemplar del *Compendio...* perteneciente al fondo Outes en el Museo Etnográfico de Buenos Aires, cuya copia me acompaña siempre.

1. La referencia en el manuscrito es “cfr. J. de Cominges, *op. cit.*, pag. 159-160”. Ver Cominges 1892.

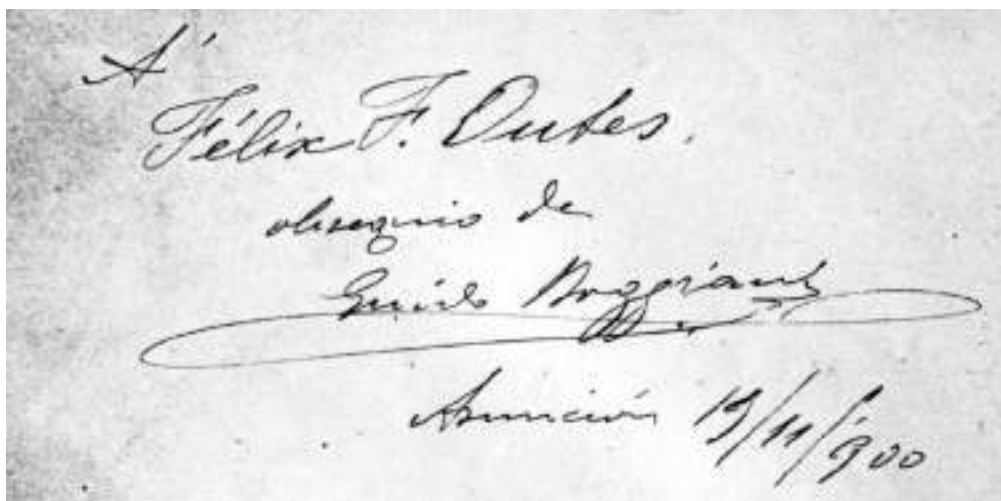


Figura 1. Dedicatoria autógrafa de Boggiani a Outes en la primera página del Compendio de Etnografía Paraguaya moderna.

En realidad, Pietro Scotti —el mayor biógrafo de Boggiani— mencionó que Métraux había donado ciertos materiales de Boggiani a la universidad de Yale en New Haven, pero no daba noticia alguna sobre algún libro inédito.¹

En cuanto a su aspecto físico, el manuscrito autógrafa de Boggiani —rotulado por la biblioteca como “Gran Chaco ethnological manuscript”— es un palimpsesto. Consiste de 143 hojas de carta, rayadas y foliadas en el ángulo superior derecho. Escritas de puño y letra en un italiano mestizado con las hablas rioplatense y regional del Chaco y Paraguay, están llenas de enmiendas, tachaduras, e intercaladas por notas y remisiones.

Cuando Boggiani murió en el Chaco, sus posesiones personales y bienes adquiridos en América estaban distribuidos ampliamente desde la Patagonia hasta el Alto Paraguay. Tierras en el sur, su colección de clichés en una sociedad de fotografía de Buenos Aires, sus cosas de Asunción, las de su casa de Puerto 14 de Mayo y, por fin, las que habían quedado en los montes de los *tomarabos* después de la tragedia, o habían salido por tráfico a los establecimientos de la línea fluvial. En Buenos Aires, su amigo Robert Lehmann-Nitsche se atribuyó la condición de albacea natural de sus aportes científicos y, en su homenaje, gestionó la publicación de una parte de sus extraordinarias fotografías.²

1. Según Scotti (1980: 338) un manuscrito original, los borradores de un libro basado en el diario de su segundo viaje a los caduveo, se encuentra también en Yale, adjunto a los folios originales del diario de viaje que realizó en compañía de D’Annunzio y otros por el Egeo. También se conoce una carta que Boggiani escribió en 1899 a G. Doria, presidente de la Sociedad Geográfica Italiana, en la que parece referirse a este manuscrito.

2. Lehmann-Nitsche 1904.

Cinco años después de la confirmación de la muerte de Boggiani, llegó al Paraguay como botánico de una expedición científica el checo V. Frič quien tomó a su cargo el rescate de esas posesiones y gestionó ante la familia de Novara un poder de albacea oficial. Con esa función restituyó los bienes venales a la familia y reservó para sí los materiales científicos, que trasladó a Praga. Años después, una parte considerable del material escrito pasó de un modo extraño¹ a otro checo, Č. Loukotka, relacionado con Paul Rivet del Museo del Trocadero de París, especialmente interesado en cuestiones lingüísticas. Loukotka entregó los escritos que no eran de su directo interés a Alfred Métraux, uno de los discípulos de Rivet, quien publicó una parte y luego donó esos y otros documentos que había reunido durante muchos años a la biblioteca de la Universidad de Yale (New Haven) en Connecticut. Es decir, en el periplo algunos de estos papeles fueron publicados o reseñados, aunque mucho permanece todavía inédito o poco conocido. En especial el “Sanapaná” quedó naturalmente relegado porque resistía cualquier lectura fácil. En primer lugar, trataba uno de los problemas más arduos para la comprensión de las sociedades tradicionales del Gran Chaco; y en segundo, ostentaba las cicatrices adquiridas en compañía de Boggiani a lo largo de los años de viajes y aventuras intelectuales: zonas borroneadas y reescritas, múltiples agregados, aclaraciones, notas y apéndices.

En síntesis, el manuscrito hallado en Yale parece ser el borrador de un libro largamente trabajado durante los casi tres lustros que Boggiani dedicó a la etnografía, pero inconcluso y con sectores en plena etapa de redacción. Boggiani seguía un plan explícito en un esquema que iba completando de manera progresiva, aunque no descartaba ni desechaba completamente las correcciones, sino que las tachaba de diferentes maneras, algunas de las cuales implicaban que se debía trasladar el pasaje a otro sector del manuscrito. Por eso existen diferentes tipos de tachaduras que significan diferentes cosas: por ejemplo que el texto se descartó, que debe ser trasladado o que ya lo fue, etc.

Hemos dicho que el manuscrito presenta la forma de un palimpsesto, en el sentido más literal de la palabra. Es decir, un manuscrito antiguo que conserva huellas de escrituras anteriores, aunque éstas hayan intentado ser borradas intencionalmente. En cierta forma, la superposición textual, las dudas, la misma infinitud del libro, reflejan en simultáneo el cuestionamiento de Boggiani a lo largo de su indagación científica sobre un problema central de la etnología del área, que, pleno de contradicciones y lagunas, permanece en cierto modo hasta hoy en el limbo del misterio. En efecto, el libro presenta en simultáneo sus primeras y últimas reflexiones sobre los chaqueños; el Estado a fines del XIX de una problemática sobre los indígenas americanos que había resistido ya al jesuita Camaño y lo haría aún con Métraux y otros. Nuestra lectura del manuscrito intentará reflejar en lo posible este carácter de palimpsesto del manuscrito sin perder de vista que la intención del autor era construir un discurso coherente, expositivo y explicativo.

1. No es completamente claro el modo en el que estos materiales fueron comunicados a Loukotka. Al respecto se conocen comentarios en dos cartas de A. Métraux, una dirigida a Lehmann-Nistche y una referencia de P. Scotti que parecen indicar que el traspaso del material no fue completamente voluntario por parte de Frič.

El Autor

Boggiani se definía a sí mismo como un “artista”, y sin embargo su legado es una etnografía que puede calificarse como “extraordinaria”, aunque hoy se lea muy poco y se entienda aun menos. Ofrece la curiosa paradoja de una voz científica cuyo eco resuena casi exclusivamente en el arte, sobre todo en la fotografía, lo que sólo puede explicarse por la espantosa superficialidad de la academia contemporánea en la que el conocimiento resulta más afín con la imagen que con los conceptos. Su fama perdura en primer lugar por las circunstancias de su muerte, asesinado por los indígenas que “estudiaba”, y en segundo término por su condición de “hombre de sociedad”.¹ Sin embargo son los menos quienes han leído de manera sistemática su obra etnográfica y entre ellos muy pocos están en condiciones de evaluarla a partir del conocimiento acumulado sobre los pueblos originarios del Gran Chaco. Como decimos, él no se consideraba un científico sino un artista. De hecho, en su época, la idea de una “ciencia del hombre” estaba en sus albores. Parece lícito preguntarse, entonces, qué buscaba Boggiani entre los indígenas del Gran Chaco.

Poseedor de una formación clásica, Guido Boggiani llegó a Buenos Aires con 26 años en diciembre de 1887, durante la época de la gran inmigración. Ante los burócratas, como la mayoría de los millares de hombres que llegaban para “*fare l’America*”, declaró una profesión de “jornalero”. El año siguiente formó una sociedad comercial y compró un campo en la Patagonia donde comenzó a sacar fotografías,² práctica aprendida de su padre, un temprano aficionado. Pronto entró en relación con quienes lo animaron para la búsqueda lingüística y antropológica, sobre todo después de su traslado al Paraguay a principios de 1889: Robert Lehmann-Nitsche y Samuel Lafone Quevedo, director del Museo de La Plata. La etnografía le interesó primero en su dimensión estética: el tatuaje y la pintura corporal, los motivos decorativos de la alfarería, el baile, la música, los juegos. Poco a poco, su visión ergológica de la cultura lo llevó hacia la historia, la lingüística y la sociología, sin abandonar la por entonces normal perspectiva taxonómica. Su profesión de artista plástico, identificado con una escuela de representación que surge del mismo tronco conceptual que el impresionismo y busca retratar la realidad “*dal vero*”, refractada por la lente subjetiva del artista, y su vocación por las ciencias naturales, convergieron en una etnografía extraordinaria y

1. Desde su juventud, Guido Boggiani frecuentó varios círculos artísticos e intelectuales de vanguardia en Italia y América; en primer lugar, los relacionados con su precoz formación como pintor en la escuela paisajista lombarda. A su regreso a Italia, ya reconocido y en un paréntesis de su vida americana, se lo encuentra próximo a G. D’Annunzio, con quien realizó, en el verano del 1895, un crucero a Grecia a bordo del yate *Fantasia*, propiedad de E. Scarfoglio—director del diario *Il Mattino* de Nápoles—; un compañero de este viaje fue el traductor francés del poeta, Georges Hérèlle, con quien Boggiani mantuvo correspondencia hasta el final de su vida. Desde su llegada a la Argentina, trabajó relación con los estudiosos del Museo de La Plata, en particular con R. Lehmann-Nitsche, y, a través de él, con S. Lafone Quevedo, quienes tuvieron influencia considerable en su vocación lingüística y etnográfica. Por fin, B. Garay y M. Domínguez fueron, entre otros, sus interlocutores en Asunción.

2. Arruabarrena 2001.

profética.¹ Fue corresponsal de la Sociedad Geográfica Italiana, del Museo de Historia Natural y del Parque Botánico de Génova; colaborador –y luego director– de la prestigiosa revista del Instituto Paraguayo en Asunción, así como de la Revista del Instituto Geográfico Argentino; estaba pendiente de las muestras en Europa y exhibió sus pinturas en la Exposición conmemorativa del descubrimiento de América en la ciudad de Chicago.

Hagiografía y ucronía²

El nombre de Boggiani está marcado por una suerte singular: desde su desaparición, hace algo más de un siglo, su memoria ha sido utilizada como símbolo y cargada más de una vez con valores diferentes. Al artista, al explorador, al científico, se le agregan las características más diversas que lo han convertido en un ícono múltiple: desde la encarnación de un santo, mártir³ del nacionalismo humanista italiano de posguerra, hasta la de un adelantado en la lucha finisecular por la identidad de género.⁴ Tal vez pueda buscarse la razón de este hecho en la conmoción que debe haber producido la noticia de su muerte en el tejido social contemporáneo, pero una revisión de sus aportes al conocimiento, desprendida de los intereses políticos de trenzas y capillas, exige una desapasionada contextualización histórica de su persona.

1. La insistencia del etnógrafo en la veracidad de lo que ha visto no es ajena a la escuela a la que adscribe su plástica.

2. Desde el siglo XIX, en literatura se denomina “ucronía” a lo que no existe en ningún tiempo, a un género que supone que cambiando un hecho de la historia, un acontecimiento, se puede remedar, de manera simétrica pero inversa, a “utopía”, ningún lugar. Sin embargo, si se acuerda con que, junto a los hechos, son sus circunstancias, sobre todo los valores coetáneos que sustentan la acción, parte integral del acontecimiento, puede aplicarse esta palabra, de un modo general y con mayor propiedad, a hechos incontestablemente ocurridos que son interpretados de acuerdo a escalas axiológicas extemporáneas, desentendiéndose de las que corresponden al tiempo histórico de la contingencia y dando lugar a discursos plagados de juicios de valor. Es decir, en este sentido ucronía sería de manera simultánea el modo vulgar de interpretar el acontecimiento histórico y el peor pecado del historiador, cuyo discurso está forzado a incluir el contexto, el que a su vez no puede prescindir de los valores contingentes.

3. La suerte corrida por G. Boggiani fue develada en el año 1902 por una expedición enviada en su busca. Mucho se ha especulado sobre las circunstancias y motivos de su muerte. A nosotros, que no naturalizamos la violencia de aquellos tiempos ni poseemos una mirada sesgada hacia el “buen salvaje”, sigue pareciéndonos que los mejores elementos para comprender el infausto acontecimiento aparecen en el juicio incoado en Asunción contra los presuntos homicidas.

4. Curiosamente, aunque la cuestión sobre la orientación sexual de Boggiani no parece que pueda ser respondida de manera categórica ni sea especialmente pertinente para comprender sus aportes al conocimiento, su presunta homosexualidad concitó la atención en las últimas décadas. En la década de 1960 fue Darcy Ribeiro, famoso antropólogo brasileño que realizó trabajo de campo en su juventud entre los caduveo, quien lanzó en un diario paulista (*Folha de São Paulo*) la especie –presuntamente adquirida de los mismos indígenas– de que durante su último viaje a los caduveo el italiano había sido compañero de un individuo transexual –algo culturalmente aceptado en ese pueblo. En sentido contrario hablan, entre otras cosas, las famosas palabras de despedida que le dedicó G. D’Anunzio, y su dibujo de una hermosa mujer tatuada a la que llama “la mia... moglie” en sus diarios inéditos.



Figura 2. Vista del río Paraguay en Los Médanos, desde donde partió la última expedición desafortunada. Óleo de Guido Boggiani tomado de la página web del Archivo del verbanco cusio ossola.

Cuando hablamos de Boggiani —un hombre bien instalado en la sociedad europea de su época—, no debemos omitir que a fines del XIX en el mundo occidental prevalecían los usos y valores de la sociedad victoriana imperial: eran moneda corriente los prejuicios que hoy rotulamos como “evolucionismo social”, “racismo”, “difusionismo”, etc.; y tampoco se estaban desarrolladas algunas nociones básicas de la sociología moderna. Por ejemplo, el hoy rechazado progresismo positivista puede leerse en el manuscrito cuando realiza el panegírico del poder industrial, o el de la producción agropecuaria a escala; frases como: “... no falta mucho para el día en el que el silencio de estos lugares sea interrumpido por el mugido de los bueyes gordos con el pelaje lustroso y limpio”. En otras partes se advierte su desinterés por el carácter colectivo de los hechos sociales —por ejemplo, cuando especula sobre “quién diseñó los caminos indígenas”. También su evolucionismo, cuando considera a los indios como una “minoridad”. Sin embargo no debemos ver a Boggiani como un mero agente de la sociedad industrial, ni como un teórico del racionalismo, ni menos aun como un racista que deseaba imponer la superioridad blanca sobre los pueblos colonizados. Ni la industria, ni los poderes de turno, ni la intelectualidad de la época, tenían necesidad de una figura como ésa para instalarse y mantener su impulso expansivo. Por otra parte, la simpatía hacia los indígenas, la familiaridad que compartía con ellos y el cariño que les profesaba, se evidencian a cada paso en sus producciones gráficas, sus fotos y sus escritos.

El contexto

Para comprender cabalmente la importancia de las investigaciones de Boggiani expuestas en la trilogía “Viajes de un Artista en América Meridional”, hay que tener presente un siglo de avance del frente colonial sobre el Alto Paraguay (1870-1970) y los principales acontecimientos que condicionaron la configuración étnica actual de lo que se conoce hoy como “familia” o “grupo” mascoy. Este grupo, que hacia fines del XIX debía incluir una quincena de unidades sociopolíticas distintas, portadoras de varios sustratos lingüísticos, se considera compuesto hoy por 5 o 6 lenguas: “lengua norte, lengua sur, toba, angaité, sanapaná y tal vez guaná”.¹

El surgimiento de los Estados-nación sudamericanos en el contexto de la conflictiva expansión del occidente pos-napoleónico, ideológicamente romántico, políticamente imperialista y técnicamente industrial, y su extensión jurisdiccional sobre los territorios indígenas —entre otros el Gran Chaco, y el Alto Paraguay en especial—, está ligado a una serie interminable de episodios bélicos. Entre ellos habría que distinguir en primer lugar la pléyade de luchas civiles de la primera mitad del siglo XIX, que resultaron en la desintegración de la unidad colonial y en la formación, en ese espacio, de esos Estados-nación. Estas luchas no afectaron directamente al Gran Chaco porque la región quedó al margen en su condición de territorio indígena que no respondía jurisdiccionalmente a ninguna de las ciudades coloniales. En un segundo momento, cuando los diferentes Estados emergentes intentaron delinear sus fronteras nacionales, se produjo una serie de disputas por ese territorio. Entre ellas debemos distinguir entre las que sólo lo afectaron indirectamente y las que se libraron en el escenario chaqueño, como la Guerra de la Triple Alianza y la Guerra del Chaco. En esta última, entre 1932 y 1935, los Estados boliviano y paraguayo intentaron hacer prevalecer derechos territoriales sobre la región que consideraban les fueron otorgados en la época en que América era una colonia de la monarquía española, y se desarrolló íntegra en territorio indígena, en particular del grupo mascoy.² La Guerra de la Triple Alianza o “Gran Guerra” (1870) fue un cruento episodio de la historia americana,³ que incluye

1. Unruh y Kalisch 1998. Aunque la independencia lingüística del guaná del Chaco (kashkihá) es hoy controvertida, debe tenerse presente la afirmación de Guido Boggiani (diarios inéditos) que no sólo la considera una lengua, sino que afirma que se trata de una verdadera “lengua franca” que en su época permitía la comunicación entre los diversos pueblos del área, lo que resulta sumamente aclaratorio cuando se considera la etnogénesis de varias unidades étnicas del Alto Paraguay.

2. Durante los últimos quince años se realizaron avances considerables para la comprensión del impacto de la Guerra del Chaco sobre los indígenas merced al esfuerzo de investigación de un grupo de historiadores y antropólogos de la universidad de Rennes (Francia). Ver en especial, Richard, Capdevila & Boidin 2007; Richard 2008b y Capdevila, Combès, Richard & Barbosa 2010.

3. Puede considerarse a esta guerra como un episodio liminar en el que intervinieron tanto factores ligados a la coyuntura de las guerras civiles sudamericanas de la primera mitad del siglo, como a la ideología romántica, imperial e industrialista propia de las potencias europeas. Así pueden encontrarse antecedentes de esta contienda tanto en el interés de F. Solano López —en conflicto con los países vecinos— por sostener al gobierno blanco del Uruguay, como en la fantasía pan-guaraníca equivalente al pan-germanismo que sirvió para justificar durante mucho tiempo y alternativamente la voluntad expansionista prusiana.

entre sus consecuencias el “Laudo Hayes”, por el que la mayor parte del Chaco boreal pasó de manera definitiva a jurisdicción paraguaya. Este poder, que había comenzado a ejercerse, aunque de modo discontinuo y decreciente desde las márgenes del río Paraguay hacia el occidente, a partir de los prolegómenos de esa guerra, influyó de manera definida en la distribución espacial de los pueblos indígenas. Justamente en tiempos de la Gran Guerra se había asentado definitivamente el conjunto de pueblos que, avanzando desde el sur, había hostilizado por más de un siglo a los “Mbayá-Guaycurú” y “Guaná-Arawak”. En efecto, durante el último tercio del siglo XIX la demografía del Alto Paraguay se había enrarecido porque la mayoría de los hoy conocidos como “kaduveo” y “tereno”, tradicionales ocupantes de la margen derecha, habían cruzado de manera definitiva el río, instalándose al norte del Apa desde donde, con apoyo brasileño, continuaron la lucha iniciada un par de generaciones antes contra el poder de Asunción.

Las consecuencias de la guerra para los indígenas que quedaron en la margen derecha fueron enormes: en primer lugar la ocupación de esa margen desde la Villa Real (Concepción) hacia el sur hasta la altura de Corrientes desplazó hacia el interior del Chaco a una multitud de grupos indígenas; en segundo término, finalizado el conflicto, el acuerdo del Paraguay con la Argentina para superar la controversia sobre el Chaco al sur del río Verde, que culminó con el laudo del presidente norteamericano Hayes (1878), confirmó la jurisdicción del exánime país sobre una gran parte de lo que se conocía entonces como el “Delta del Pilcomayo”. Esto contribuyó, por un lado, a la restitución de la dignidad internacional y la legalidad institucional del Paraguay; y, por el otro, al reaprovisionamiento de las arcas del Estado mediante el expediente de la privatización para colonización y explotación (1886) de los recursos naturales del territorio que se le reconocía. Una enorme extensión de tierras, tan descomunal que dice Boggiani “tal vez la propiedad más grande del mundo en manos de un particular”, fue adquirida por un empresario, banquero y financista de nacionalidad española, que manejaba capitales ingleses y estaba radicado en la Argentina: Carlos Casado del Alisal (1833-1899).¹ Éste fundó allí un establecimiento industrial dedicado a la producción de extracto de tanino de quebracho, por entonces de gran demanda internacional, e inauguró el período de la “economía de enclave” en el Alto Paraguay.² Es sabido que en los primeros tiempos la compañía trasladó desde la costa santafecina del Paraná contingentes de obreros toba,³ tal vez algunos acompañados de sus familias, que estaban acostumbrados al trabajo del obraje en otras instalaciones argentinas de los mismos propietarios. En todo caso éstos se integraron completamente, con los años y mediante una especie de algoritmo sociológico, en el grupo local de habla maskoy, y es probable que esa migración esté en el

1. Ver Dalla Corte 2012, *passim*.

2. Después de la Guerra de la Triple Alianza, además de Puerto Casado y Puerto Sastre, donde se radicaron las principales tanineras de la compañía Casado, se crearon otros numerosos establecimientos en las márgenes del Paraguay dedicados en su mayoría a la industria forestal. Sastre era el apellido de Ramona, hija del escritor de *El Tempe Argentino* y esposa de Carlos Casado.

3. Es probable que a éstos se refiera Susnik 1971: 165.

origen de la parcialidad toba-lengua (enenlhet). En esa inmensa propiedad de un tamaño equivalente a “Inglaterra y Holanda reunidas”, los indígenas jugaron el rol central de mano de obra como hacheros y obreros de las fábricas, formando barrios indígenas en los puertos tanineros. La Compañía de Carlos Casado está relacionada también con la temprana acción misionera anglicana (South American Missionary Society), que comenzó en 1890 su tarea de evangelización en el Chaco paraguayo y la continuó con los restantes indígenas del área, influyendo en la historia de éstos de manera trascendente. Posteriormente, ya en el siglo XX (1925), fue una iniciativa de la misma empresa Casado la que inspiró la instalación de las colonias menonitas que constituyen hasta hoy el marco y contexto en que vive la mayoría de los pueblos que hablan lenguas del grupo maskoy.

Los gobiernos bolivianos de la época habían objetado la distribución de tierras que realizó Paraguay, pues consideraban que ese país se apropiaba de territorios que pertenecían a Bolivia, objeciones que desembocaron en la Guerra del Chaco. Mucho antes –finalizada la Guerra del Pacífico (1879-1883), una de cuyas consecuencias fue el enclaustramiento mediterráneo de Bolivia–, Carlos Casado y otros propietarios del Alto Paraguay, entre los que se destaca Francisco Brabo,¹ encargaron al español Juan de Cominges la búsqueda del mejor trazado para un ferrocarril que permitiera una salida boliviana por la cuenca del Plata.² Boggiani interactuó con estos tres prohombres de la región. Casado, a quien en un principio ofreció sus servicios como artista plástico, se convirtió en una suerte de mecenas del italiano. También conoció a Brabo, y entabló una relación de amistad con Cominges, quien –según el propio Boggiani–³ inspiró sus intereses etnográficos.

1. Comerciante y aventurero español, aficionado a la historia y coleccionista de documentos que tuvo participación activa en las luchas civiles de la última mitad del siglo XIX en Argentina, Uruguay y Paraguay.

2. Debe tenerse presente que la Guerra del Pacífico había resultado en el enclaustramiento de Bolivia. Según puede leerse en el manuscrito, Cominges investigaba la cuenca del hasta entonces conocido generalmente como “Riacho Salado” por cuenta de un empresario maderero del Alto Paraguay, Francisco Brabo, y había por ello denominado “Brabo” al curso. Años después se concretó un proyecto similar mucho más al norte: la “red oriental” boliviana que une Santa Cruz con Puerto Suárez y Corumbá.

3. En uno de sus diarios, aún inédito, escrito durante su primera visita al Alto Paraguay, Boggiani relata el viaje junto a estas personas a bordo del Bolivia, un vapor fletado por la Compañía.



Figura 3. Juan de Cominges.

En 1989, Carlos Casado apoyaría materialmente a su patria natal en la Guerra Hispano-norteamericana,¹ y moriría al año siguiente; posiblemente como consecuencia de estos hechos, la compañía cedió su primacía industrial en el Alto Paraguay a otra firma instalada en Puerto Pinasco, esta vez de capitales norteamericanos, y hacia fines de siglo comenzó a abandonar poco a poco en manos de múltiples agentes sociales, económicos y políticos, su rol protagónico en la ocupación del Gran Chaco. Sin embargo, Boggiani conservó hasta el final su estrecha relación con la familia Casado.

Una odología de las relaciones sociales

Resulta interesante leer en los borradores de la introducción lo que Boggiani consideraba como las fundaciones metodológicas de su trabajo. La declaración que niega toda ambición interpretativa se complementa con la afirmación de que él se esforzaba por narrar con todo detalle lo que veía, dejando cualquier especulación a los otros. Esa posición, además de anticipar muchos años al apotegma del trabajo de campo en antropología, debe

1. Durante esa guerra los Estados Unidos se apropiaron de algunas colonias españolas y desarticularon definitivamente el imperio peninsular que pasó casi íntegro a su esfera de influencia.

relacionarse sin duda con la escuela de pintura dal vero a la que pertenecía. Boggiani proponía convertirse en “los ojos” del lector y facilitaba su “encarnación” utilizando un lenguaje intencionalmente subjetivo. Cuando hablaba de los caminos no perdía ocasión en introducir sus frases con la referencia más corporal y subjetiva posible, como por ejemplo: “uno debe agacharse hasta...” o “hacia la izquierda se ve...”, etc.

Sin embargo, esta odología reflexiva, en la que el narrador está tan presente como para ofrecer su propia sensibilidad para una comprensión consustanciada, propone también una serie de oposiciones explicativas que resumen el aspecto más teórico del libro: el camino recto, ancho y pantanoso, con la impronta de las ruedas profundamente marcada de la extracción obrajera, se contraponen a la senda sinuosa de los indígenas por la que sólo pasa un hombre entrenado para este tipo de marcha, que sigue los accidentes naturales por la línea más natural. El yermo terreno bajo, con pocos árboles enfermos y llenos de espinas, sin mamíferos y casi sin aves, donde Boggiani anticipa un futuro pleno de animales vacunos de pelaje lustroso, es decir, el paisaje triste del borde del Paraguay, se contraponen al bosque alegre de tierra feraz, pleno de aves y evidencia de los más variados animales; es decir, el paisaje interior del país indígena. A través de la búsqueda del “camino de Ayolas e Irala” —que es al mismo tiempo la de un enigma histórico y la del “rumbo del Parapetí”, una de las vías de ingreso de los pueblos de tradición agricultora y alfarera en la región— Boggiani nos muestra la realidad indígena contemporánea, complemento necesario de las constatativas colecciones de objetos. Por fin, las progresiones sobre el terreno en las líneas con gradientes ergológicas, tecnológicas y étnicas, dan lugar a una etnología cuyas herramientas teóricas padecen por la fragilidad de las categorías y paradigmas propios de su época.

El camino del obraje

El libro se desarrolla como una caminata hacia el noroeste por las márgenes del “riacho de los Guaná” desde un origen preciso: Puerto Casado. Este sitio era en tiempos de Boggiani la expresión emblemática del avance del frente colonizador sobre el Alto Paraguay. En su primer viaje a la región, Boggiani llegó allí para ofrecer sus cuadros al señor de ese poderoso imperio empresarial e industrial. Fue bien recibido y, a partir de entonces, también patrocinado. No es extraño, por ello, que un hombre formado en el medio de industriales y empresarios del norte de Italia haya manifestado siempre simpatía y agradecimiento hacia Casado y su familia. También resulta natural que manifestara su admiración por la envergadura del establecimiento industrial de molienda de quebracho y la extensión de la propiedad territorial de la que éste era el centro. Casi desde el principio de la obra se refiere a ese origen simbólico de su camino etnográfico.

En las proximidades del grado 22° 15' [...] sobre aquella orilla del [12] Gran Chaco que mira hacia el norte, se extienden, por un espacio que supera el kilómetro, los edificios que forman el establecimiento de Puerto Casado; el más amplio e importante de los que

se establecieron hasta el día de hoy en todo el Chaco paraguayo (*Ciento cincuenta mil kilómetros cuadrados*). La importancia de ese establecimiento es notable por dos razones: en principio porque es el primero en su género que se haya implantado en América del Sud, y además porque allí encuentran trabajo muchos centenares de operarios dedicados a la tala de árboles de *quebracho* y a su elaboración; además se emplean potentes máquinas que consumen más de veinte toneladas [13] al día de la preciosa madera, para extraer alrededor de 5000 kilogramos de extracto seco (10) cada día. En segundo lugar, y esto es lo más notable, porque atrás de Pto. Casado se extiende una inmensa zona (tal vez la propiedad territorial más grande que existe en el mundo en manos de un particular, que ocupa una superficie de *aproximadamente tres mil leguas cuadradas*, leguas de 5000 varas de 0,866 m de lado, cerca de *cincuenta y cinco mil kilómetros cuadrados*) de tierra casi completamente desconocida, que, en la profundidad de sus misteriosas selvas encierra los más interesantes problemas de historia, de geografía y de etnografía, cuya solución está aún muy lejos de ser alcanzada.

En su etnografía, sin embargo, justamente la odología denota una realidad histórica y social menos edificante: Boggiani protesta contra la ocupación industrial y el colonialismo. Fue en Puerto Casado donde pudo observar por vez primera la realidad indígena y su contacto cultural con el frente colonizador, y fue allí donde selló su compromiso con el conocimiento. Aunque manifiesta admiración por el poderío económico de Casado, interés por el proyecto industrial en su aspecto tecnológico, y en lo social por su condición de fuente laboral, describe a los indígenas del enclave industrial con un disgusto implícito que tiene su correlato simbólico en las características de la tierra que surcan los caminos del obraje: yerma y triste. Describe a los “sanapaná”, pertenecientes al pueblo más comprometido con la explotación industrial, como pobres y astrosos en contraste con los indígenas que tierra adentro no trabajan en el obraje y mantienen por eso sus hábitos y costumbres.

En el interior de los edificios de los que surge el rui[62]do ensordecedor de las trituradoras, interrumpiendo bruscamente el profundo silencio en el que por cientos de siglos permanecieron sumergidas la descomunal selva y el tranquilo espejo del agua fluyente, precisamente ante el amplio portón abierto en la estacada que rodea a la fábrica, por el que pasan los carros de ruedas enormes cargados de la leña que producirá el carbón para las tres grandes calderas, el alma de todo el establecimiento, a los que traen a la *planchada* ([nota 55]: Así se llama en los establecimientos madereros, a la explanada cercana al río, en la que se despliegan, se seleccionan y se elaboran, antes de asignarles su destino definitivo, los troncos que los carros transportan desde el bosque) los pesadísimos troncos rojizos del quebracho recién abatidos por los cuerpos bien templados de los trabajadores, se destacan dos caminos amplios y polvorientos en tiempo de sequía, barrocos y surcados de profundas huellas cavadas por el continuo paso de las ruedas de los carros en la estación de las lluvias.

Es a partir de los enormes galpones ruidosos donde comienza un recorrido que lo conducirá, atravesando gradientes naturales y sociales, hacia “el país de los Guaná”, el lugar que el autor considera menos contaminado por la colonización.

Uno de estos caminos, abierto hace poco más de un decenio por los nuevos pobladores, [63] se dirige hacia el SO hacia los terrenos que rodean al Cerro Galván; el otro, continuando hacia el O, llega hasta la boca del Riacho Salado, lo costea por un tramo hasta donde éste gira hacia el N, y continuando casi en línea recta, llega a una pradera, abierta entre dos líneas de bosque, la que, serpenteando como si fuera una gran corriente vegetal, y desviándose un poco hacia el S llega hasta la falda del grupo de colinas del Cerro Galván.

Luego nos habla del empobrecimiento de la naturaleza y la transformación del hábitat:

Volviendo a nuestro camino, el que ha alcanzado la pradera que corre como un inmenso chorro verde entre dos líneas de bosque, prosigue en la misma dirección manteniéndose por largo rato lindante con el bosque que cubre la tierra del lado izquierdo en el que finalmente se interna. Es este un bosque ralo con un suelo de tierra aluvional blanquecina en la que sólo crecen espinas y arbustos ralos. No hay grandes árboles, o puede ser que hayan sido talados y transportados al Puerto. Hasta las palmeras que suelen ser abundantes en otros sitios parecidos son raras y raquíticas. Hay poquísimas aves y los cuadrúpedos salvajes son rarísimos.

Y menciona un motivo que no es difícil de emparentar con el del “familiar”, característico de otros enclaves industriales contemporáneos.

A pesar de la abundancia de estas aguas, permanentes durante todo el año, este lugar que parecería apto para ser habitado permanece completamente desierto. [65] Los indígenas dicen que en el monte y en especial en la gruta aquella, vive un espíritu maligno y feroz que mataría y devoraría a cualquiera que intentara permanecer en aquellas vecindades.

Así, a través de la prosa del artista y científico, los caminos chaqueños, a medida que se internan en el territorio, van develando los secretos que la historia y la etnografía esconden en los cuerpos bien templados de los trabajadores que manipulan el quebracho.

El camino del hachero

En su camino tierra adentro, Boggiani describe los espacios de la transición: las vías, los lugares, los medios, que usan los indígenas para desplazarse hacia las zonas fabriles, en la orilla del río Paraguay. Caracteriza estos desplazamientos como pendulares. Hoy sabemos que este movimiento de vaivén con una tendencia definida al establecimiento sedentario progresivo junto al frente colonizador ha sido la dinámica común en el área. Boggiani muestra, de pronto, el encuentro de uno de estos sitios de campamento intermedios en el camino hacia el obraje y el modo de vida estable, cuyas implicancias conceptuales discutiré, siempre mediante el significante de los caminos.

El monte es bastante extenso. Cuando se sale de él uno se halla en una mezcla de prado, de palmar y de bosque después del que se llega a una especie de canal o, mejor

dicho, represa en la que el agua se mantiene bastante fresca y limpia durante todo el año, protegida por una abundante vegetación herbácea. Aquí sacian su sed los viajeros y, una vez que atraviesan a la otra orilla, recorren un breve espacio del terreno cubierto solamente de hierbas y de un frondoso palmar, se llega hasta un extremo del bosque donde se evidencian restos de fogones y de cabañas agrupadas entre las plantas en un espacio despejado de malezas, de espinas y de arbustos que demuestran que este es uno de los puntos de parada de las partidas indígenas que van desde y hacia el interior.

Y precisa:

La elección de los lugares de campamento es objeto de cuidados especiales por parte de los indígenas. Ante todo allí el agua debe estar próxima y ser relativamente abundante. Según si se utilizará el sitio de manera permanente o, en caso de que sea provisoria, si más o menos larga o de una sola noche, son varias las condiciones que se requieren para que pueda considerarse que está bien *adaptado a su fin*.

El paradigma de las transiciones, que Boggiani trata un poco como las escalas cromáticas propias de su oficio de pintor, tanto en la cultura material como en las formas de vida, se advierte cuando se revisan los modos de ocupación del espacio y la estabilidad de la habitación. Por ese camino llega a conclusiones polémicas que contradicen las creencias y afirmaciones emergentes del prejuicio evolucionista que naturalizaba el “nomadismo” indígena.



Figura 4. Dibujo de Boggiani. La leyenda autógrafa dice: "Armatura de una capanna provvisoria Sanapaná. P.to Casado - 9-3-'98. [armazón (estructura) de una cabaña provvisoria Sanapaná]. Tomado de Scotti, P., 1946

Comenzando con las viviendas provisorias, diré que son tales y tan miserables, que si no se hubiera descubierto que estas mismas gentes poseían otras en lugares distantes, diferentes y mejores que las primeras, bien se hubiera podido creer con buena razón que pertenecían a tribus nómades, pues son abandonadas tan fácilmente como es breve el tiempo en construirlas. [97] Se componen estas viviendas provisorias de un armazón hecho con cuatro o cinco ramas clavadas de manera más o menos regular en el suelo en dos hileras, de modo tal de dejar un espacio libre entre medio no más ancho que un metro y medio y, como máximo, de un par de metros de largo cuando la choza es simple y aislada; o un poco más largo cuando, siendo la familia numerosa, se precisa de un espacio mayor.

En el folio 100 del manuscrito afirma que esa forma de vivienda, así como el grado siguiente en la escala *precariedad-permanencia*, se construyen en la franja costera del Paraguay, hasta unos 20 kilómetros al interior.

Las viviendas semi-permanentes no difieren mucho de las provisorias; tan sólo en que son un poco más amplias, un poco más sólidamente construidas y recubiertas de hierbas con mayor cuidado; generalmente forman una serie de conjuntos de chozas agrupadas de tal modo que parecen más amplias; resultan de esta forma más reparadas de la intemperie, aunque no por cierto mucho más cómodas, porque son tan bajas como las otras en las que no se puede estar parado: o sentado, o acostado.

Por fin llega hasta las viviendas fijas, en tierra fértil y flanqueada de cultivos, de las que hace una descripción cuidadosa que remite también a Cominges.

[103] Por cierto las viviendas estables de los Sanapaná no son palacios, ni tampoco casas como las concebimos nosotros los Europeos. Sin embargo requieren de sus constructores un grado social superior en gran medida al que dejan suponer las pobres chocitas que describí anteriormente. [...] Yo no vi de cerca más que dos terminadas y una en el inicio de su construcción. Además vi otra desde lejos en todo semejante a las primeras. Las que yo vi son las que se encuentran primero en el camino que desde Pto. Casado se interna hacia el N.O., el mismo que recorrió Irala en 1584 para alcanzar a Perú.

La por entonces original objeción al uso del término “nómades” es absolutamente legítima y comprensible para pueblos que ocupaban territorios delimitados según formas de habitación que hoy tienden a llamarse “semipermanentes”, ya sea con un patrón circular, ya con uno radial. Este último, característico de muchos pueblos del Chaco (tanto del sur como del centro), es el que Boggiani describe para los pueblos maskoy.¹

El camino del indio

En un trabajo sobre sociología de los chaqueños,² llegamos a la conclusión de que se debía comenzar por establecer los límites de cada una de las unidades sociopolíticas consistentes de grupos de bandas aliadas políticamente que vivían en la región a fines del siglo XIX, época en la que se produjo la sedentarización de la mayoría de estos pueblos. Esto implicaba la determinación de unidades sociales demográficamente más restringidas y culturalmente más homogéneas que las entidades virtuales que surgían del compromiso entre las defectuosas clasificaciones lingüísticas y las categorías étnicas regionales. Habíamos llegado a la convicción de que ese modo de organización era más o menos general, como una especie de “máximo común denominador” que hacía la interfase entre los modos de organización particulares de los indígenas y permitía, por lo tanto, el funcionamiento dinámico de ese espacio pleno de pueblos diferentes que en determinados momentos podían combinarse y recombinarse de acuerdo con las necesidades contingentes de la historia.

1. Ver Braunstein 2011.

2. Braunstein 1983b.

Este orden de segmentación del continuo social que identifica en la región la máxima extensión de la solidaridad así como la conciencia de una historia común en cada grupo indígena, permite penetrar en el oscuro edificio del conocimiento étnico del Gran Chaco. Además, esta forma organizativa y su dinámica, compatible con lo que los genetistas de población caracterizaron como modelo de “fisión-fusión”,¹ explican el patrón de la distribución de los elementos sociales y biológicos que caracterizan a las poblaciones del área. Como en la física de los fluidos, cada elemento distinto en el Gran Chaco –que sería la solución– semeja un soluto que ofrece gradientes a partir de un punto de máxima concentración. Una muestra no intencional de este patrón puede verse en el mapa de caracteres somáticos que elaboró J. Boucherie para el Censo Indígena Nacional realizado en la década del sesenta en Argentina, donde, sin compadecerse de las categorías étnicas tradicionales, los valores de las diferentes variables consideradas se modifican gradualmente en el espacio a partir de puntos definidos.²

1. Neel & Salzano 1967. Puede sintetizarse de manera esquemática: las agrupaciones intercambian información genética (y social, patrimonial y lingüística) de manera más o menos estable por períodos a veces muy prolongados, aunque ante condiciones extremas, negativas o positivas, es decir de disminución o aumento de la población, se fisianan o fusionan con otras, tendiendo a mantener cierta estabilidad demográfica. De esta manera, los intercambios continuos deben haber conducido forzosamente a la homologación de los códigos involucrados, aunque fueran éstos inicialmente muy diversos por la fusión de grupos heterogéneos. A la inversa, los procesos de fisión provocados por el aumento de la población y la formación de nuevas asociaciones entre grupos que comparten un porcentaje importante de los elementos de intercambio, deben conducir de manera normal a la deriva genética y cultural (lingüística).

2. Ver Boucherie 1968. Aunque los caracteres somatotípicos no sean hoy muy utilizados para clasificar poblaciones, ante el progresivo refinamiento del conocimiento genético, esta síntesis proyectada en el espacio parece particularmente ilustrativa del patrón característico de los rasgos y elementos propios de las diferentes poblaciones en el Gran Chaco.

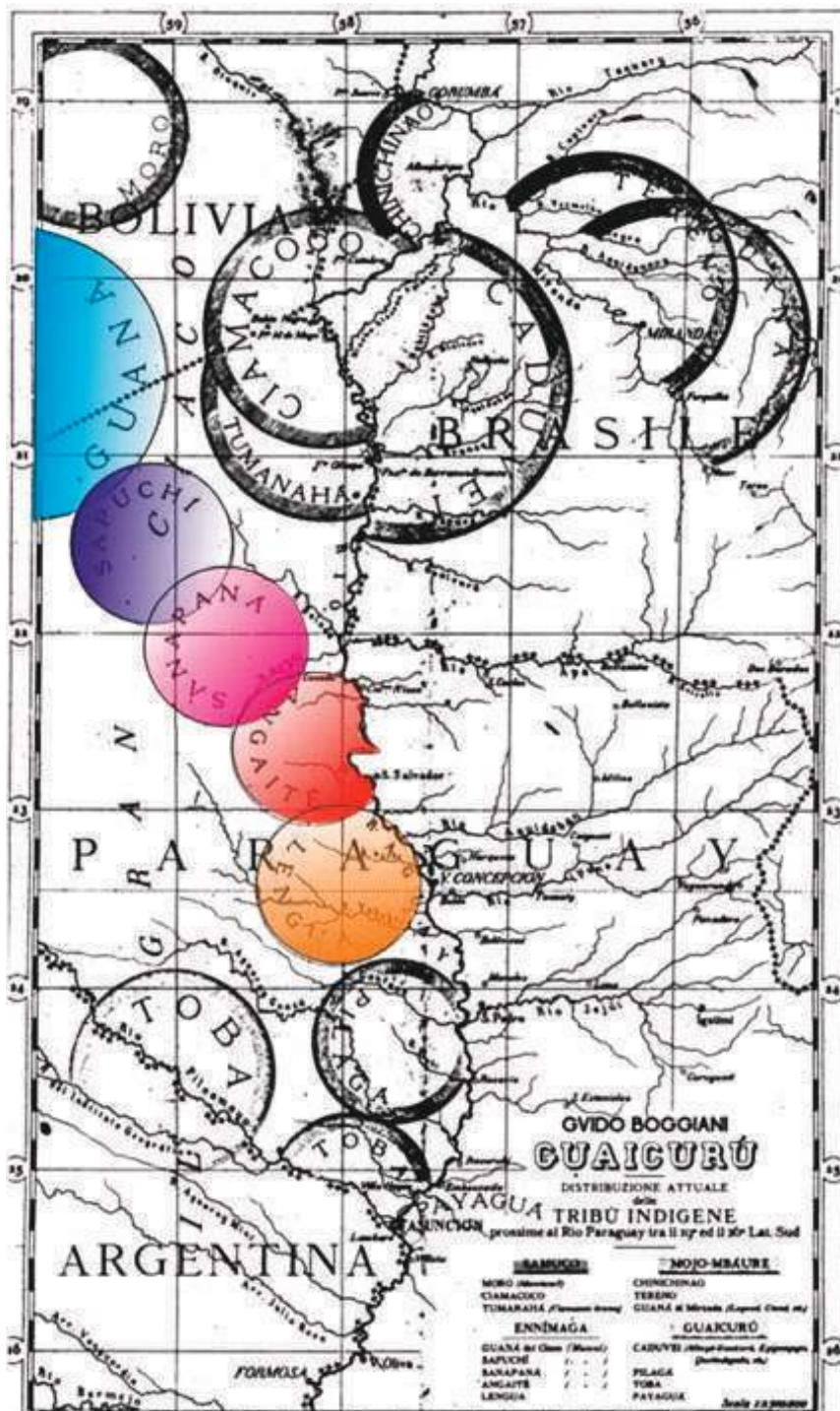


Figura 5. Carta étnica (Boggiani) mostrando la posición de las diferentes unidades socio-políticas de fines del XIX. Los colores agregados intentan representar las transiciones sobre las que se extiende el autor.

Con respecto a las lenguas que se hablan en la región, muchos datos indican que en el Chaco se han producido diversos y complejos fenómenos de contacto, interferencia y mezcla lingüística. Esto es altamente coherente con lo que acabamos de enunciar sobre la organización social y también con la etnohistoria de los chaqueños. En efecto, los fenómenos de comunicación en los pueblos tradicionales del Gran Chaco sin duda dependen del modelo social referido, que se caracteriza por unidades progresivamente inclusivas entre las que alianzas más o menos estables de bandas –que se desplazaban tradicionalmente en un territorio determinado– eran las agrupaciones políticas más extensas. Además al concentrar en su interior el mayor número de intercambios de todo tipo, delimitaban las áreas de solidaridad y conciencia histórica común.

Contemplando este modelo en un plano sincrónico pueden detectarse dos grados diferentes en la intensidad de la comunicación. Por un lado estas alianzas de bandas –que regularmente se denominan “tribus”– de una entidad demográfica restringida al orden de un par de miles de individuos, concentraban la mayoría de los circuitos de intercambio matrimonial, de bienes y lingüísticos. Por el otro, existía comunicación de una intensidad cuantitativamente menor y cualitativamente diferente entre tribus vecinas, ya fueran alianzas circunstanciales con afines extra-tribales, ya recíprocos robos de bienes o raptos de niños y mujeres. La situación se complica más si se piensa en diacronía, ya que la estabilidad de estas unidades dependía de situaciones muchas veces coyunturales, como el prestigio de jefaturas carismáticas o la accesibilidad de los recursos, produciéndose con variable frecuencia la descomposición de las bandas concurrentes y la recomposición tribal con aliados que podían ser muy distantes lingüística y culturalmente.

En términos generales, podría enunciarse un corolario de este modelo social. Períodos de disturbios y tensiones debieron favorecer en el Gran Chaco una tendencia a la homogeneización de pautas culturales –incluyendo la lengua– por la intensificación de la frecuencia de la ruptura y recomposición tribal, mientras que tiempos de estabilidad deben haber conducido a la diferenciación y la deriva. Esto último explica el fenómeno de intensa diferenciación dialectal que se observa en las lenguas mayoritarias, las que configuran “complejos lingüísticos” o inclusive verdaderas “cadenas dialectales”.

Sin embargo, sería un error desconocer que estas tensiones contradictorias operan en simultaneidad en las sociedades chaqueñas, ya que la progresiva diferenciación y “especialización” en el seno de las tribus tienen como contrapartida la eventual mezcla cultural en los confines de esas unidades. Esto conduce a la conclusión de que las áreas periféricas de los conjuntos tribales que hablan variedades o dialectos lingüísticamente afines –conjuntos a los que hemos propuesto denominar “complejos étnicos” en lugar de “etnias”– deben haber sido propensas a la formación de variedades culturales nuevas, incluyendo frecuentes fenómenos de generación de lenguas mixtas. Con respecto a la comunicación de los patrimonios culturales, consideramos así dos clases de movimientos: unos centrípetos, de deriva cultural y lingüística en épocas de estabilidad y en el centro de los grandes complejos étnicos, y otros centrífugos de mezcla e interferencia en épocas de disrupción y en la periferia de

las áreas de mayor homogeneidad. De la composición de estas fuerzas debe haber emergido la recurrente imagen de unidad regional junto a la sorprendente dinámica de diferenciación que presenta una especie de caleidoscopio abigarrado de alrededor de medio centenar de unidades étnicas discretas que hablan una veintena de lenguas.

Resulta evidente la profunda contradicción entre esta manera de entender la realidad social de los chaqueños y la clasificación “naturalista” que se quería construir en tiempos de Boggiani.¹ La intención de reconocer “familias” de lenguas que se identificaban con “tribus” denuncia una concepción que las considera entidades naturales y virtualmente estables, no sometidas a la presión histórica del cambio; o, cuanto más, eventualmente, pasibles de modificaciones endógenas que ocurren a una velocidad estándar tal cual el envejecimiento de un organismo viviente, como en el caso del “dogma glotocronológico”.² Nuestra experiencia chaqueña nos llevó antes a criticar las teorías que consideran una evolución exclusivamente divergente de las lenguas revelando una noción premendeliana de la naturaleza: “un modelo genético que llamamos ‘mitótico’, que imagina a ‘las madres’ como entidades virginales a la manera de la reconstruida progenitora, sin pecado concebida, de las lenguas indoeuropeas”. Todavía hoy hay lingüistas que no advierten el privilegio que les ofrece la condición del área como un laboratorio viviente del cambio cultural y lingüístico, donde un conjunto de idiomas interactúan y se mezclan produciendo variantes nuevas a un ritmo sorprendentemente veloz.³

1. El epígrafe de Paolo Mantegazza con el que Guido Boggiani encabeza su *Compendio...* es una síntesis de esa posición: “Il classificare in un ordine naturale gli indigeni dell’America meridionale è uno dei più ardui problemi d’etnografia...” Mantegazza 1877: 434, cf. Boggiani 1901.

2. He podido observar personalmente a lo largo de más de cuarenta años de relación con chaqueños, en los que me he esforzado por adquirir habilidad en varias de sus lenguas, que al menos algunas se modifican a una velocidad impensada para alguien formado en la idea de que el cambio lingüístico se produce a un ritmo léxico estadístico estándar (Suadesh 1952). Esto me ha conducido a la convicción de que se trata de una hipótesis engañosa, tal vez más una expresión de deseos que una mistificación.

3. El argumento que intenta rebatir la aplicación de la noción de “área lingüística” en el Gran Chaco a partir de la escasez de fenómenos particulares limitados a la región, resulta deleznable y podría parangonarse con el de un naturalista que le negara la condición de área específica por la gran escasez de endemismos animales y vegetales, lo que es precisamente una de sus características. También me parece apresurado considerar que la aptitud para el neologismo y la creatividad para integrar lingüísticamente elementos nuevos sea un indicador de resistencia y, por lo tanto, invalide cualquier presunción sobre mezclas. Por el contrario pude experimentar personalmente hasta la exageración esa actitud lingüística entre los maká, quienes hablan sin duda una lengua mixta: en Asunción han renombrado por centenares a casi todos los elementos de la naturaleza o la cultura que, en su área de interés, estaban previamente ausentes de su vocabulario (p. ej. yaqlhenilh, “Las esteras” es el nombre del “Mercado 4”), y no me caben dudas de que el maká es una lengua que ha asimilado elementos distintos (ver Schmidt 1936; Métraux 1942; Susnik 1955, 1978.).

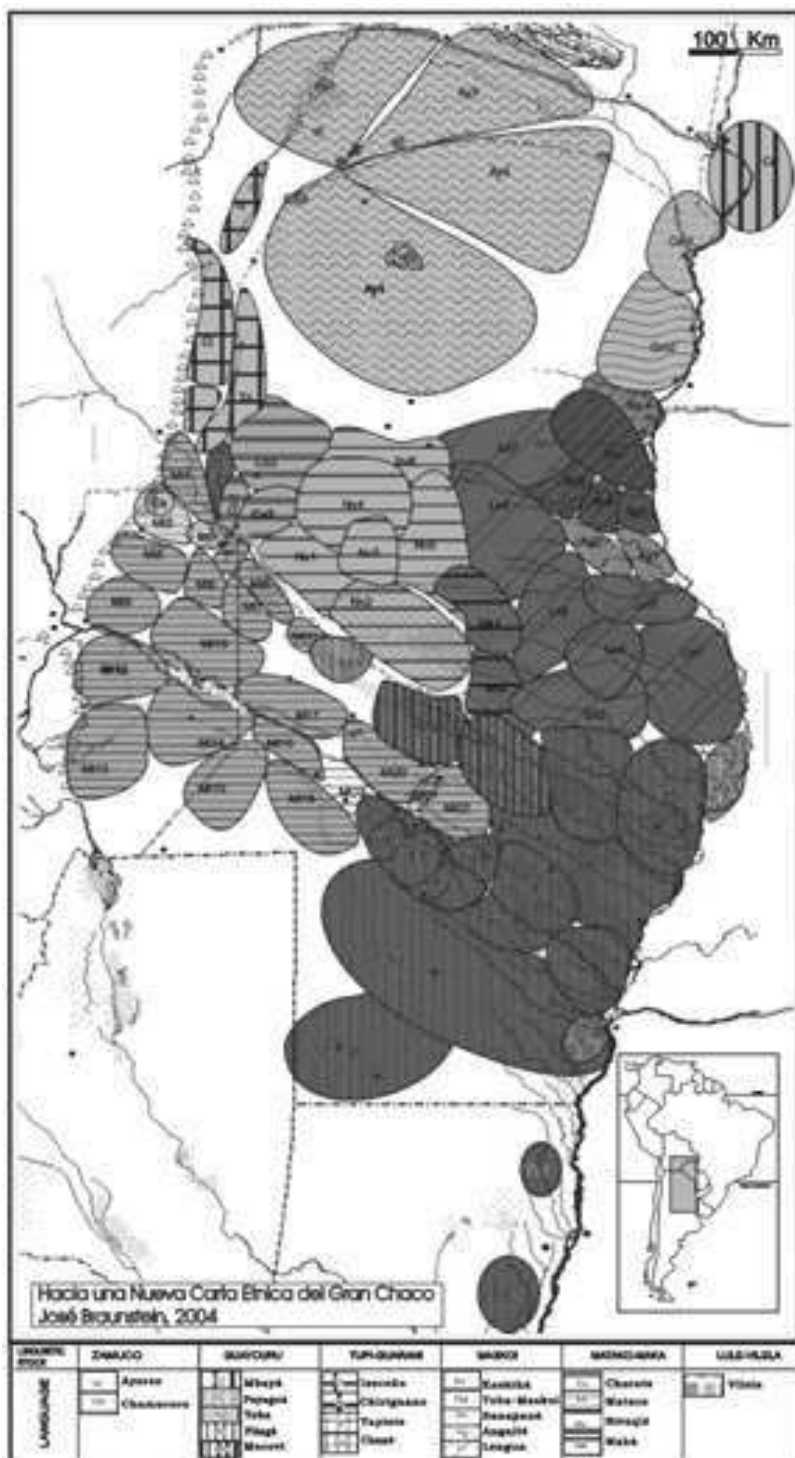


Figura 6. Territorios ocupados por las principales unidades sociopolíticas del Gran Chaco en el momento previo a su definitivo establecimiento sedentario (c. 1900).

Considerando esta dinámica, se aclaran algunos enigmas rebeldes de la etnografía regional sin tener que recurrir al artificio de las grandes migraciones o a cualquier razonamiento lineal, como el “reemplazo etno-ambiental” que proponía B. Susnik,¹ a los reiterados y conspicuos testimonios que refieren a un “cambio de idioma”, o la aparición y desaparición súbitas y misteriosas de determinados pueblos en ubicaciones establecidas –como el caso de los “lengua antiguos”, que dio lugar a la construcción teórica del “grupo enimaga”, disuelto en tiempos de Boggiani. Los procesos de mestizaje, implicando la hibridación y la mezcla biológica y cultural en lapsos de tiempo relativamente breves de pocas generaciones, pueden explicar sin dificultad las modificaciones ocurridas a partir de fines del XVII en el Alto Paraguay por el flujo de los indígenas inicialmente encomendados y posteriormente amalgamados y desplazados desde el Chaco austral.

Los datos demográficos, que esperan aún la confirmación de la genética, parecerían ofrecer argumentos en esta dirección. Aunque B. Susnik y otros autores afirman que la aparición tardía de los grupos enlhet-enenlhet se originó en una migración desde el occidente, una visión global e histórica del Gran Chaco no ofrece una zona intersticial donde un pueblo como este pudiera haber vivido durante los siglos XVII y XVIII. Por el contrario estos pueblos comienzan a ser consignados por las fuentes hacia el norte del Bermejo al mismo tiempo que otros desaparecen misteriosamente al sur de ese río. Se trata de las bandas acriolladas de los que fueron llamados “calchaquíes” en Santa Fe: una amalgama de los evadidos de los *pueblos de indios* durante la sublevación general de 1630 y de los no encomendados que habían quedado en los montes subsistiendo de la recolección o de la cacería especializada –unificados mediante el gran recurso de la homologación de un sistema de reglas laxo que hacía posible la comunicación social (exogamia, uxorilocalismo, alianzas de bandas formadas por la expansión de familias extensas bilaterales), un *pidgin* de la normativa, una suerte de *lengua franca* sociológica, seguramente preexistente, pero que tal vez haya tomado su forma definitiva en los mismos pueblos de indios, antes de la prohibición de las mezclas étnicas.² Muchas de esas bandas debieron desplazarse hacia el Norte a partir de los comienzos del XVIII, en consonancia con el aumento de la presión española desde el Tucumán.

1. Dado que muchos de los gentilicios etnónimos de la región poseen una morfología cuya referencia son parámetros espaciales, Susnik infería la conclusión lógica de que no se trataba de designaciones sustantivas sino relativas. Sin objetar el razonamiento de fondo, nuestra reserva se limita a la noción de “reemplazo” que enfatiza la sustitución y oscurece la continuidad en un proceso de combinación en el que ambas características deben haberse alternado parcialmente.

2. La prohibición de incluir indígenas de diferentes proveniencias en los Pueblos de Indios de las Encomiendas aparece tardíamente en las Leyes de Indias.



Figura 7. Canoa en el río Paraguay. Probablemente Lengua. Fotografía (positivo) de GB, posiblemente de la colección de Robert Lehmann-Nitsche hallada en la Sección Antropología del MNLP.

Ignoramos qué lengua o lenguas hablaba exactamente el conglomerado indígena resistente durante el XVII y el XVIII; aunque, sin dudas, algunos elementos serían portadores de lenguas guaycurúes y mataguayas, y otros debían incluir núcleos que hablaban lenguas subandinas afines al vilela o al kakano. Existen al norte del Pilcomayo muchos indicios sugerentes de esta relación no documentada: aquí un tipo de cerámica emparentada sin duda con la de los Valles Calchaquíes,¹ allá la práctica agrícola especializada de la papa dulce,²

1. Por ejemplo, las piezas llevadas a Inglaterra por el misionero Hawthrey y atribuidas a los “toosley”, sin duda antepasados de los maká actuales.

2. El cultivo característico del cordón subandino también se encuentra entre los lengua, quienes llaman a la batata (*Ipomoea batatas* L.) “peheya”.

más allá el hilado de la lana, y muchos otros. Por indicios como esos Boggiani, creía que sus admirados caduveo eran herederos de los “chancas” yungueños¹ y Grubb que sus amigos lengua (*enxet*) descendían de los “incas orejones”.² Es cierto que esos indicios aparecen aislados en un contexto cultural que podemos llamar pan-chaqueño, aunque ese mismo aislamiento es coherente con la dinámica social y etnogenética que estamos enunciando. Un ejemplo claro para nosotros: resulta fácil advertir el parentesco entre la palabra “ñimaqa”, el gentilicio que designa a los maká en idioma de los toba y pilagá del Pilcomayo, con “enimagá”, o “enniemat.á”, como la transcribe Boggiani en su formato caduveo del Alto Paraguay. También, desde que lo hizo público Métraux, resulta difícil dudar del carácter mixto del moderno maká (“toóslé” para Boggiani, por su designación machicuí), que comparte un porcentaje importante de su léxico con el “lengua antiguo” y, desde luego, con el enimagá; aunque ostenta, por otra parte, una gramática tan emparentada con las lenguas mataguayas (el wichí, el chorote, el niwaqlé) que con frecuencia se la considera el cuarto integrante de esa “familia”. También el término “machikúy” precisa una explicación por el mestizaje: entre los pueblos de habla “guaycurú” del Pilcomayo designa a los parientes lingüísticos de más al norte,³ y no a una “tribu” (según la categoría de Boggiani) distinta. “Sújen” –según Boggiani, otra sub-tribu de sus “machicuí”– es el nombre que los enlhet utilizan para los chulupí o niwaqlé, cuya lengua es incluida hoy también entre las mataguayas aunque integre formas provenientes del lule-vilela y sean denominados “wentusij” en maká. En esta última palabra se reconoce sin dificultad al “Guentusé” que aparece también en la lista del P. González.⁴ En este caso, la indudable atribución de esta palabra a la lengua de los maká y su traducción sencilla, “los que se cortan el pelo”,⁵ que hace referencia a un “rasgo suprasegmental” de la identidad –como diría F. Barth– oponiendo *wentusij* (=niwaqlé) a *inekhebellh* (“nosotros”, los maká), parecen inhabilitar de manera categórica cualquier identificación reificada de la identidad étnica.⁶

1. Boggiani 1901: 14.

2. Ver Grubb 1993: 23-24.

3. En el capítulo enlhet-enenlhet de *Las Lenguas del Gran Chaco*, la obra más importante y completa sobre el tema, Alain Fabre busca, no muy convencido, en el plural del sustantivo maká “-mats” el origen de este nombre. En cambio me parece mucho más probable su origen en “machikúy”, un gentilicio usual que identifica a los indígenas del norte, presuntamente hablantes también de toba, entre los “toba” (qom-) que habitan sobre la línea del Pilcomayo, hablantes también de uno de los varios dialectos toba (guaycurú).

4. Francisco Amancio González Escobar fue la fuente principal de Félix de Azara y Francisco de Aguirre; su nómina de los indígenas del Chaco determinó la etnografía posterior.

5. Los maká no lo hacen ni siquiera durante el duelo.

6. Lo que en la jerga actual de los antropólogos se dice “esencialista”. Esto impugnaría incluso el “reemplazo etno-ambiental” propuesto por Susnik, ya que parece imposible que gente ubicada en el mismo lugar que antes ocupara otro pueblo reitera una costumbre tan específica como la tonsura en ocasión de duelo.

El camino de la historia y la etnografía

Boggiani buscaba en el terreno entidades sustanciales, homogéneas e invariables siguiendo la *ecuación romántica* en la que un nombre equivale a una lengua, a un pueblo y a un territorio. Por otra parte, adoptó el postulado de que los pueblos que ocupan hoy un territorio identificado en las crónicas deben corresponder a los nombrados en ellas. A partir de allí puede concluir un poco al pasar y de una manera tal vez algo tímida, como si para él mismo fuera poco creíble, que “los Sanapaná son los Naperús de Schmidl”. Podemos aplicar aquí la frase “todos se equivocaban y todos tenían razón”: hoy podemos preguntarnos si la tesis de Boggiani es correcta. ¿Son los sanapaná descendientes de los históricos naperús? ¡Sí, y no! Es muy probable que más o menos un siglo y medio después del paso de Schmidl, hayan llegado contingentes indígenas desde el Sur; bandas que hablaban formas antiguas de mascoyano, y que fueron incorporándose gradual y progresivamente, según la dinámica expuesta, a los grupos agricultores que ocupaban la cuenca del “río de los Guaná” —incluyendo a los que en el XVI podían reconocerse con el nombre de “naperús”. Mucho mejor que el artificio de “una antigua dominación Mbayá”, eso explica las gradientes culturales y, en especial, tecnológicas, que describe Boggiani de manera magistral; la prevalencia sedentaria y agrícola hacia el noroeste, la preponderancia de la lana en el sur, los diseños sobre alfarería entre los que aún seguían llamándose “guaná”, y otras que no sería difícil identificar. Semejante, aunque muy anterior, debe haber sido el proceso de incorporación de las bandas “Guaycurú” hablantes, que dio como resultado la etnogénesis mbayá, notorias desde el siglo XVI en la margen derecha del Alto Paraguay. Sin dudas, no está lejano el día en que estas tesis puedan ser confrontadas y verificadas por medio de la genética; los datos que por ahora se van obteniendo confirman progresivamente esta manera de entender la historia de los chaqueños.

Guido Boggiani persigue “... *che chi legge possa vedere con gli occhi della propria mente tutto ciò che vide con quelli della vista il viaggiatore.*” Generoso, se propone como un lazarillo que produce imágenes, fotografías verídicas ofrecidas a través del filtro de la propia subjetividad. Esas “fotografías” son elementos únicos que nos permiten hoy entender y reconstruir un proceso y un estado de cosas del que, de otro modo, sería muy difícil formarse una idea “clara y distinta”. El conocimiento de la historia chaqueña ya no interesa para hundir las raíces nacionales en la tierra; las naciones americanas no fueron muy diferentes de las europeas, y el ideal republicano tan sólo ocultó el comportamiento colonial que parece un estigma de nuestra cultura. La historia nos sirve hoy más para reconsiderar los mecanismos perversos —una enfermedad cultural— que llevan a reproducir una y otra vez la relación colonial, aunque para ello debamos disecar partes del cuerpo social y convertirlos en segmentos subalternos. La importancia de los descubrimientos de Boggiani radica especialmente en la descripción de un *estado de cosas* que, a falta de un término mejor, llamamos “fotográfico” aunque consideremos que excede a lo iconográfico en su potencialidad expositiva. En especial porque hoy se puede apreciar que la sensibilidad privilegiada del italiano nos mostró el sentido del cambio

de ese *estado de cosas*: una dinámica que continuaría aún de manera dramática en los cien años siguientes. Por fin, la indagación histórico-geográfica que todavía espera la confirmación de la arqueología, tiene el mérito especial de identificar el valle chaqueño más septentrional que, hacia el noroeste, se dirige al Parapetí –valle que debe haber constituido uno de los principales rumbos de ingreso del formativo en el Chaco.

En 1982 me preguntó Jean Guiart, por entonces director del Museo del Hombre: “¿Qué tiene el Gran Chaco que obsesionaba tanto a Métraux? ¿Ciudades enterradas, culturas sofisticadas, tesoros escondidos?” Entonces no tuve la presencia de ánimo como para responderle que el Chaco es tierra de arcanos y paradojas. Antiguos secretos conviven allí en una contigüidad reveladora: por un azar geomorfológico confluyen de manera casi simultánea y epigonal todas las antiguas tradiciones americanas y allí se amalgaman en el espacio, tal como en los pliegues de un ombligo continental pueden verse las cicatrices del origen. Una historia cultural reciente en la que confluyen los restos de todas las tradiciones americanas antiguas; un lugar que nos une a los principios, una cicatriz original en la que se sueldan las tradiciones del parto americano.



Figura 8. Grabado representando la muerte de Ayolas en la edición latina de Schmidl (Hulsius-1599) que puede considerarse la primera “carta étnica” de esta región.

Los maskoy de Puerto Casado y los angaité de Puerto Pinasco

Un recuento de los tiempos del tanino

RODRIGO VILLAGRA
VALENTINA BONIFACIO

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

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

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

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

2. Susnik 1981.

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

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

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

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

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

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

4. Kidd 1995: 47.

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

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

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

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

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

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

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

1. Cf. Métraux 1946.

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

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

4. Kidd 1999.

5. Susnik 1953.

6. Leiva 2004.

7. Lagos 1949: 9.

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

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

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

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

1. Dalla Corte 2009: 77.

2. Agüero 1985.

3. Susnik 1981: 43.

4. DGEEC 2002b.

5. Dalla Corte 2009: 58.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Susnik 1981: 56.

4. Obelar 1981: 16.

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



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

1. CEP 1983.

2. Susnik 1953.

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

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

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

De indígenas a ciudadanos trabajadores

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

1. Susnik 1954.

2. Regher 1980.

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

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

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

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

2. Entrevista con Don López y R. Ramírez.

3. Cf. Kidd 1997.

4. Renshaw 1996.

5. Chase-Sardi & Susnik 1995: 329.

La moralidad del trabajo

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

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

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

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

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

1. Delpont 1999: 250.

2. Von Bremen 1987.

3. Susnik 1977: 14.

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

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

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

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

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

1. Susnik 1977: 150.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Villagra 2010.

3. Regher 1980.

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

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

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

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

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

1. Kidd 1999: 130-131.

2. CEP 1983: 18.

3. Susnik 1981: 152.

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

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

Diferentes formas de violencia

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

1. Susnik 1977: 156.

2. Hugh-Jones 1992: 51.

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

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

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

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

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

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

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

1. Delport 1992.

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

3. Delport 1992.

4. Leiva 2004.

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

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

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

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

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

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

1. Ballin 1998: 61.

2. CEP 1986.

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

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

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

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

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

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

1. Kalisch 2000: 18.

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

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

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

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

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

(E) ¿En qué sentido?

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

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

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

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

La Compañía y Puerto Pinasco y la distribución de los angaité

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

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

2. Cf. McKay 1994.

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

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

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

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

2. Villagra 2011.

3. Richard 2008a: 24.

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

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

Los grupos precoloniales cercados por la Compañía Pinasco

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Cominges 1882: 7.

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

3. Boggiani 1900: 38.

4. Boggiani 1901: 65.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Comunidad San Carlos, febrero de 1999.

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

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

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

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

2. Cf. Villagra 2010.

3. Cf. Franco & Imáz 2006: 55.

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

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

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

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

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

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

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

3. SAMS 1923: 88.

4. SAMS 1923: 88-89.

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

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

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

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

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

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

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

2. SAMS 1929: 55.

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

4. SAMS 1930: 115.

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

6. SAMS 1941: 7.

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

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

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

1. SAMS 1939: 86.

2. SAMS 1944: 10.

3. SAMS 1925: 117.

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

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

6. Kalisch & Unruh 2003: 15.

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

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

9. Kalisch & Unruh 2001: 301.

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

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

1. Susnik 1981: 146.

2. SAMS 1915: 11.

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

4. SAMS 1930: 128.

5. SAMS 1934: 100.

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

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

1. SAMS 1937: 18.

2. SAMS 1942: 19.

3. En SAMS 1944: 66.

4. Kalisch & Unruh 2003: 19.

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

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

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

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

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

Fundación de Puerto Pinasco: consolidación y caída

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

1. Cf. McKay 1994: 11.

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

3. Cf. Salamanca 2008.

4. Cf. Viveiros de Castro 1998.

5. Cf. Richard 2008a.

6. Dalla Corte 2009: 314.

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

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

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

2. Janis 1945: 150.

3. Kleinpenning 1992: 177.

4. Kleinpenning 1992: 177.

5. Kleinpenning 1992: 272.

6. Craig 1935: 206, 211.

7. Craig 1935: 155, 233.

8. SAMS 1919: 78; 1930: 127.

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

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

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

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

1. SAMS 1944: 56.

2. Craig 1935: 317-318.

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

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

5. Loomba, Turban & Cohen 1968: 695.

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

7. Delpont 1999: 261-263.

8. Federico Sams, comunicación personal.

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

Palabras finales: las transformaciones aparejadas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Cf. Franco & Imáz 2006: 55.

3. Cf. Villagra 2010.

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

5. Cf. Villagra 2008b.

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

7. Cf. Villagra 2010.

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

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

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

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

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

3. SAMS 1929: 55.

4. DGEEC 2002b.

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

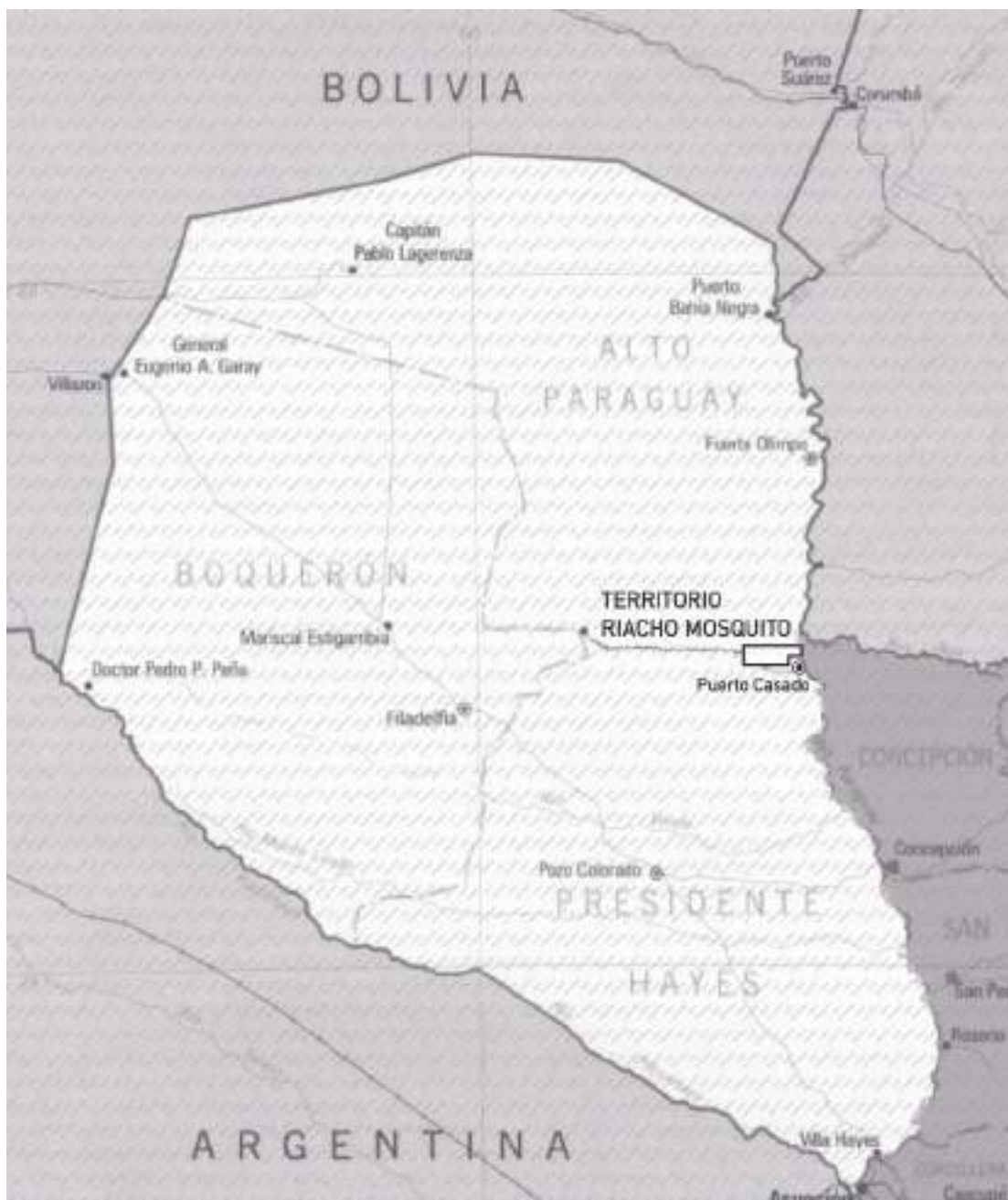
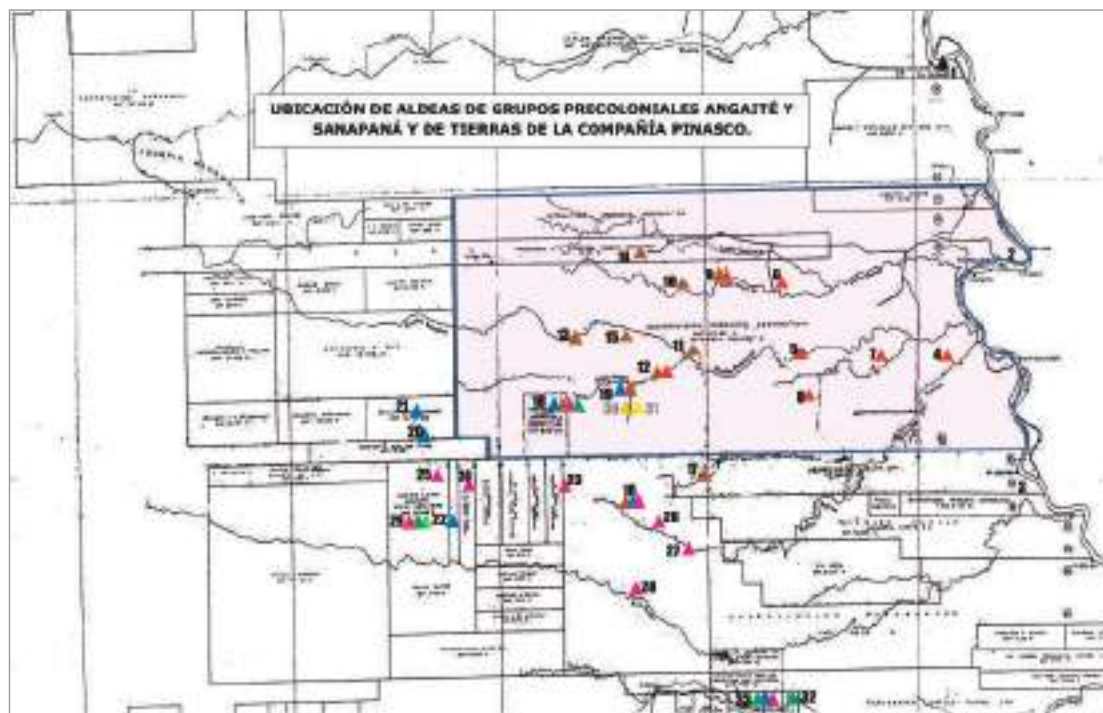


Figura 2. Mapa del Chaco paraguayo. Subrayado la ubicación del Territorio Riacho Mosquito y Puerto Casado [hoy Puerto La Victoria]. La ubicación de Pueblito Livo Farina corresponde a la de Puerto Casado, siendo el primero un barrio de éste último.



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

Los ayoreo en las colonias menonitas

Análisis de un enclave
agro-industrial en el Chaco paraguayo

PAOLA CANOVA

En la última década el Chaco paraguayo ha experimentado una creciente ola de desarrollo económico de frontera. La venta de tierras fiscales a los precios más bajos en la región, sumada al aumento en la demanda de carne vacuna paraguaya en mercados internacionales, han generado que inversionistas –principalmente extranjeros– conviertan bosques en pasturas para actividades ganaderas. A raíz de esto, se estima que actualmente son deforestadas aproximadamente 500 hectáreas por día en el Chaco paraguayo.¹

Este régimen económico que está causando una crisis ecológica no es nuevo, y tiene su origen en los cambios del escenario ecológico y socio-económico que ha experimentado la región durante el siglo veinte. En este ensayo me enfoco en el rol que tuvo un grupo de inmigrantes menonitas,² actores claves que convirtieron el Chaco central en uno de los mayores enclaves agro-industriales de la región durante este siglo. De ascendencia rusa, tres grupos migraron al Paraguay desde mediados de la década de 1920. Los colonos menonitas, a pesar de haberse mantenido aislados ideológica y geográficamente hasta mediados

1. Cardozo, Caballero, Arévalos & Palacios 2013.

2. En este trabajo utilizo el término menonita para referirme a los inmigrantes y sus descendientes nacidos en Paraguay. La mayoría de ellos se autoidentifica de esta manera para distinguirse de la población paraguaya. Los menonitas son un grupo de afiliación religiosa anabaptista que se creó en Holanda y el norte de Alemania a partir de la separación de Zwíglío, fundador de un movimiento anabaptista en Suiza en 1525. Derivan su nombre de una de sus principales figuras fundacionales, Menno Simmons (1496-1561). Debido a las persecuciones que sufrieron viviendo en Suiza, Austria y el norte de Alemania, eventualmente un grupo de 10.000 menonitas migraron al oeste de Prusia desde mediados del siglo XIV hasta inicios del XVII, donde vivieron aproximadamente 250 años en la zona de Danzig. Cuando fueron nuevamente obligados a migrar, Caterina II les invitó a establecerse en Rusia. Un grupo de aproximadamente 13.000 menonitas migraron para allá a partir de 1788 (Smith 1957).

de la década de los sesenta, desde entonces comenzaron a modernizar su agricultura, cambiando rápidamente el horizonte socio/económico de la región.

En la primera parte de este ensayo analizo el establecimiento de los menonitas en el Chaco central. Desafío historias que atribuyen el suceso económico de los mismos a diferencias inherentemente culturales y raciales. Sostengo que desde el inicio de su asentamiento, el Estado paraguayo les concedió una gran medida de autonomía sobre sus asuntos internos, permitiéndoles recrear lo que se asemejaría a un sistema colonial de gobierno indirecto. Además, mostraré que existieron otros factores que permitieron el desarrollo de su economía en la región —entre ellos, la disponibilidad de mano de obra indígena. En la segunda parte, examino la participación de los indígenas ayoreo en este proceso, analizando cómo ellos han respondido a las nuevas re-estructuraciones económicas y políticas de exclusión. Muestro cómo han utilizado su presencia en los espacios urbanos para acomodarse a la cambiante geografía económica, logrando nuevos espacios de reconocimiento.

Llegada al Chaco: Los menonitas en el “Infierno Verde”¹

A inicios de 1920, un grupo de menonitas residentes en Canadá buscaba abandonar ese país debido a que el gobierno canadiense aprobó una ley educativa que, desde la perspectiva menonita, amenazaba a su reproducción social como grupo.² Durante esta misma época el Chaco paraguayo estaba siendo disputado geográficamente con Bolivia. Como una estrategia geopolítica, el Estado paraguayo ofreció a este grupo establecerse en el Chaco y para motivar su migración, les ofreció privilegios especiales.³

Un sector conservador de estos menonitas vio en la propuesta del gobierno paraguayo una oportunidad para reproducir su identidad libremente en un lugar aislado. A raíz de esto, en 1926 llegó el primer grupo de 281 familias de Manitoba, Canadá. Luego de varios contratiempos, en 1928 formaron la colonia *Chortitzer* en tierras compradas a la Compañía Carlos Casado.⁴ Dos años más tarde, en 1930, se estableció la colonia *Fernheim* con 1.600

1. Algunos escritores se han referido al Chaco como el “infierno verde”. Esta denotación que hace hincapié en el carácter “inhóspito” del medio ambiente chaqueño, alimenta la retórica del esfuerzo que los menonitas pusieron para convertir la región en un ‘edén’ agro-industrial.

2. Esta ley fue aprobada en 1919 y hacía obligatorio el uso del idioma inglés en todas las escuelas del país (ver Ratzlaff 2002).

3. Estos privilegios fueron introducidos en la Ley 514 de 1921 e incluían: libertad de profesión de su religión, abstención del servicio militar y el juramento a la bandera, el derecho a establecer sus propias escuelas, la libertad de enseñar en el idioma alemán y autonomía administrativa en varias áreas. La ley también limitaba la venta de bebidas alcohólicas en la colonia y sus alrededores y eximía el pago de impuestos a bienes de importación y exportación por un período de diez años (ver Klassen 2004).

4. Antes de llegar a destino tuvieron que acampar por 16 meses en Puerto Casado porque los agrimensores no habían completado su tarea en el tiempo previsto. La estadía en el campamento transicional fue dura para el primer grupo de menonitas porque se desató una epidemia de tifus que mató aproximadamente a 200 personas. Además, otras 355 personas regresaron a Canadá debido a las extremas dificultades que tuvieron para adaptarse (ver Plett 1979).

inmigrantes, quienes pertenecían a un grupo de 6.000 personas que obtuvieron el último permiso legal de abandonar la ex Unión Soviética luego de que Stalin tomara el poder.¹ El tercer grupo llegó al Chaco luego de la Segunda Guerra Mundial, tras ser liberados 15.000 menonitas por las tropas alemanas. Cinco mil personas de este grupo migraron a Paraguay y formaron dos colonias, una de ellas *Neuland* en el Chaco.² En este ensayo me enfoco en la colonia *Fernheim* porque fueron sus miembros quienes establecieron los contactos iniciales con los ayoreo y quienes tuvieron mayor relación con los mismos a partir de entonces.

Como mostraré más adelante, a través del tiempo, el Estado paraguayo cedió a los menonitas poder simbólico y material para desarrollar un sistema de gobierno propio, que les permitiría adaptar y reproducir instituciones sociales y económicas que habían desarrollado en Rusia a fines de 1800. Eventualmente estas instituciones les ayudaría a negociar en Paraguay las diferencias culturales y lograr obtener el control de poder y riqueza en la región.

Fernheim: construyendo utopía en el Chaco

El comité central menonita (en adelante MCC), una agencia de cooperación fundada por menonitas norteamericanos, apoyó el establecimiento de *Fernheim*.³ Financió la compra de 15.000 hectáreas para la colonia y apoyó a los colonos durante los dos años iniciales a través de la provisión de alimentos. La propiedad adquirida era territorio tradicional enhlet, quienes estaban asentados allí cuando llegaron los menonitas.⁴

Desde su inicio *Fernheim* estableció la misma estructura espacial y organizacional previamente utilizada en Rusia. Dividieron la colonia en poblados que denominaron aldeas, cada una de las cuales contaba con un *Schultzze* o administrador, quien a su vez respondía al *Oberschultzze*, o administrador general.⁵ Adoptaron un sistema comunal-personal de tenencia de tierra que había sido establecido en Rusia. Este sistema daba derecho de usufructo familiar a parcelas que eran propiedad comunitaria de la colonia.⁶

Inmediatamente luego de su llegada, en 1931, los colonos formaron la cooperativa *Fernheim*. A pesar de su larga tradición en trabajos comunales, ésta fue una experiencia pionera para ellos. Su establecimiento fue clave para el desarrollo económico de la colonia, porque

1. Otro grupo de 370 personas llegó a Fernheim en 1932. Éstos habían escapado de Rusia vía China (Ehrt 1932).

2. La otra colonia, Volemdan, se ubicó en la región oriental del país.

3. En 1937 la colonia compró la propiedad a la MCC (Plett 1979).

4. Para detalles sobre la relación entre menonitas e indígenas enhlet ver Unruh & Kalish (2002, 2003). El comité central menonita fue fundado en 1920. Se inició como una respuesta a las necesidades de los menonitas en la ex Unión Soviética. Luego se expandió para brindar apoyo a otras comunidades menonitas alrededor del mundo (ver www.mcc.org).

5. Ambos representantes eran elegidos por todos los miembros de la colonia. Sus responsabilidades incluían tomar decisiones respecto del orden público y otros temas de la colonia.

6. Francis 1948; Fretz 1953.

pronto se convirtió en la principal agencia de comercialización de los productos agrícolas —que debido al aislamiento geográfico y la limitada infraestructura— no podían ser comercializados individualmente. Además, sirvió de principal agencia financiera a sus miembros.

En los primeros años el crecimiento de la cooperativa provocó tensiones internas, ya que existía un grupo que favorecía el desarrollo de empresas privadas, mientras que la cooperativa pretendía mantener el control sobre todos los servicios. Este incidente llevó al desprendimiento de un grupo que formó una nueva colonia en la región oriental del país.¹ Eventualmente se estableció un sistema de impuestos a los empresarios privados, lo que permitió a la cooperativa seguir monopolizando sus servicios —ya que de esta forma podía ofrecer productos a precios más baratos.²

A través de la cooperativa, los menonitas lograron legalizar ante el Estado paraguayo su sistema de administración comunal, algo que no les fue posible realizar por otra vía. Todas las regulaciones de la colonia fueron introducidas al estatuto de la cooperativa, que a partir de 1944 subsumió todo el poder legal en la colonia y se estableció como encargada de todos los asuntos sociales y económicos. Como mostraré más adelante, con el tiempo la cooperativa se convirtió en la principal institución social y económica a través de la cual *Fernheim* pasó a controlar la riqueza y el poder político en la región y mantener la distinción social entre menonitas y no menonitas.

Un enclave económico en el Chaco central

Para la década del '60, con el apoyo del gobierno paraguayo y capitales extranjeros, el Chaco Central sufrió un dramático cambio socio-económico, pasando de ser una región de frontera con economía extractiva al principal centro agro-industrial. Esta expansión implicó no sólo la deforestación de grandes extensiones de tierra para el establecimiento de campos de pasturas, sino también la incorporación de la mano de obra indígena.

Los menonitas fueron los principales actores en este proceso. Con el tiempo ellos cambiaron el perfil económico de la región, desarrollando actividades agrícolas e intensificando la ganadería. Esto a su vez aumentó significativamente la relevancia económica del Chaco central, atrayendo a nuevos inversores hacia la región. El éxito económico de este proceso ha sido atribuido por los propios menonitas a sus pautas superiores culturales y raciales, un discurso que no es raro de encontrar en grupos en la diáspora.³ Algunos trabajos han hecho referencia a la ética protestante de trabajo que caracteriza a los menonitas —la cual incluye preceptos de “trabajo duro” y “fe”— como el principal factor que contribuyó al éxito de los colonos en Paraguay. El antropólogo Hack, por ejemplo, en 1979 describía a los menonitas asentados en el Chaco de la siguiente manera:

1. Colonia Friesland.

2. Klassen 2004.

3. Ver Clifford 1994.

Una virtud muy importante que no podemos desconocer de los Menonitas es la diligencia [...] mirando el rendimiento de los Menonitas en otras partes del mundo, no nos maravillamos de sus realizaciones aquí [...] oración y trabajo fue el lema en todos los tiempos [...] La base de la dedicación está íntimamente relacionada con su actividad y obediencia a Dios, Señor del trabajo. La diligencia de los Menonitas fue realmente la condición para la civilización del Chaco.¹

Actualmente, tanto los menonitas como los paraguayos continúan utilizando este discurso cuando se refieren al desarrollo económico del Chaco. Joaquín Dyck, presidente de la central de cooperativas menonitas del Paraguay, en un acto público manifestó lo siguiente:

El Chaco se presenta hoy de nuevo y con toda contundencia como es su real característica, seco, duro, difícil, problemático e imprevisible en sus condiciones climáticas. Cuando nuestros abuelos y padres colonizaron estas tierras, tuvieron que aprender a tratar con este duro y polvoriento suelo chaqueño para sacar el producto para así alimentar a sus familias; y lo aprendieron, con el sudor de su frente y el incansable trabajo con la confianza en la bendición de Dios y con una invencible perseverancia. Esto fue el inicio de lo que hoy tenemos.²

Mientras que los menonitas sin duda tuvieron que adaptarse a vivir en condiciones geográficas duras, su éxito económico en el Chaco no puede ser explicado exclusiva y adecuadamente por un discurso de trabajo duro y fe. La expansión capitalista en la región fue posible, ante todo, por factores críticos entre los que destacan la introducción de capital a través de los menonitas en la diáspora, la reorganización de la jerarquía social y espacial en las colonias, y la creación de una fuerza laboral indígena permanente.

Introducción de capitales

El apoyo financiero de los menonitas en la diáspora fue fundamental para el establecimiento de la colonia como enclave económico. MCC no solo apoyó con las adquisiciones iniciales, sino que además propulsó la modernización de la agricultura. Luego de una crisis económica que la colonia sufrió a finales de la década del '40,³ el MCC proporcionó significativo apoyo técnico y financiero: contribuyó a la compra de maquinarias con créditos y donaciones.⁴

1. Plett 1979: 97.

2. Dyck 2004.

3. Según Duerksen & Harder (1980) fue una época en que la mayoría de los colonos perdieron sus cultivos debido a sequías y plagas. A consecuencia de esto, algunas familias que tenían los medios económicos retornaron a Canadá.

4. A inicios de 1950 recibieron donaciones individuales de menonitas en Canadá y Estados Unidos a través del MCC, U\$ 76.000. Con ese monto compraron maquinarias, entre las se contaba un generador a vapor para proveer electricidad a la colonia. Luego, en 1957, recibieron un préstamo del gobierno estadounidense y paraguayo que alcanzó los U\$ 260.000, parte de un préstamo mayor de un millón de dólares concedido a las cinco colonias menonitas existentes en Paraguay (Stoertz & Stackley 2000).

Además, facilitó la visita de técnicos americanos al Chaco, que apoyaron la creación de una estación experimental de agricultura a través de la cual se introdujo con éxito el pasto búfalo (*pennisetum ciliare*).¹ Fue así que los campos de algodón de los colonos se volvieron pasturas artificiales que los llevarían a convertirse en los mayores criadores de ganado para la producción de cárnicos y lechería en la región.²

A este proceso de modernización se sumó la construcción de la ruta Transchaco en la década de los sesenta. En cinco años se construyeron 450 kilómetros con el financiamiento del gobierno norteamericano (gracias al lobby de MCC). Esta construcción terminó con el aislamiento geográfico de las colonias y ayudó significativamente a la comercialización de sus productos. La ruta, además, implicó un flujo de trabajadores hacia el Chaco central, que con el tiempo modificaría el carácter de las colonias.³

La re-territorialización de la región

La expansión económica significó la re-territorialización de la región. Este proceso, que implica “la re-asignación del acceso a recursos a diferentes poblaciones o grupos de personas”,⁴ permitió a los menonitas cambiar el perfil económico de la región. El acceso al capital les dio control de los medios de producción que a su vez le permitieron redefinir el valor de la propiedad, los productos y el trabajo en la región. Hasta entonces, y como en otras regiones de frontera, el Chaco paraguayo se había caracterizado por una economía extractiva dependiente de recursos naturales como madera, aceites y esencias. Sin embargo, las actividades ganaderas y agrícolas intensivas dieron un giro en la relevancia del Chaco central. Desde entonces, el crecimiento de la economía menonita fue tal que de 15.000 hectáreas iniciales pasaron a tener 650.000 hectáreas en 2007.⁵

Este proceso tuvo un impacto significativo en los indígenas de la zona, ya que los mismos se encontraron compitiendo con los menonitas por el acceso a tierra y recursos. El incremento del valor de la tierra resultó en nuevas olas de inversión de capital a la región, lideradas principalmente por brasileños y uruguayos durante la década de los noventa. Con

1. Esta variedad, oriunda del suroeste de África, creció satisfactoriamente en el Chaco y elevó el peso del ganado vacuno a un nivel de mercado en un tiempo récord. El centro experimental, además, introdujo variedades mejoradas de maní y aceite de castor (Stoertz & Stackley 2000).

2. Según Dietze, Masi & Penner (2000: 89) el área total de pasturas artificiales en el Chaco aumentó de 7.5% en 1956 a 33.1% en 1998, en relación a la superficie total del país.

3. La milicia paraguaya y un grupo de estancieros también apoyaron la construcción de la ruta. El apoyo del gobierno norteamericano fue parte de un apoyo técnico, económico y militar por valor de 187 millones de dólares durante el período 1964-1984. A cambio, se esperaba que Paraguay apoyara a los Estados Unidos en todos los foros internacionales (Ramírez Russo 1983). Para detalles sobre la construcción de la Transchaco ver Ratzlaff (1999).

4. Brogden & Greenberg 2003: 290.

5. Esta cifra incluye las propiedades individuales de los colonos fuera de la colonia.

el apoyo del gobierno paraguayo, estos inversionistas adquirieron tierras fiscales a bajos precios en el norte del Chaco, convirtiendo bosques en pasturas para la ganadería. Este proceso se aceleró nuevamente en la última década.¹

Mano de obra indígena

Otro componente clave en el desarrollo económico menonita fue el acceso a mano de obra indígena. Los indígenas, despojados de sus tierras y limitados en el acceso a recursos naturales, fueron cada vez más dependientes de la economía de mercado regional para su supervivencia. Desde su formación, *Fernheim* tuvo un flujo activo de indígenas a la zona en busca de oportunidades laborales.² Esto fue inicialmente bienvenido por los menonitas, quienes además de utilizar su fuerza de trabajo, pretendieron asumir un rol “civilizador” hacia ellos.

Al inicio, los enshlet fueron la principal mano de obra disponible, ya que eran quienes se encontraban en las tierras donde se asentaron los menonitas. Ya en 1931 se reportaba que trabajaban como jornaleros, recolectando algodón y cortando árboles en la colonia.³ Luego, en 1936, los nivaclé llegaron a la colonia por primera vez. El informativo local *Mennoblatt* reportaba su llegada de este modo: “estos indios industriuosos son bienvenidos en varias de las aldeas como trabajadores”.⁴ Ese mismo año, un investigador que estaba visitando la colonia especuló que los indígenas se convertirían en un “proletariado chaqueño” que proveería de mano de obra barata a las granjas de los colonos.⁵ Ese fue el inicio de las migraciones laborales de los nivaclé a la colonia en busca de trabajo. Más tarde, durante la década del cincuenta, otros indígenas como los guaraní occidentales y guaraní ñandeva, harían lo mismo.

Se estima que para 1951 había aproximadamente 3.000 indígenas viviendo en los alrededores de *Fernheim*. Los menonitas necesitaban esta mano de obra, pero no estaban dispuestos a lidiar con la convivencia multicultural que esto implicaba. En 1955, la creciente inmigración indígena los llevó a establecer aldeas agrícolas para los indígenas en los alrededores de Filadelfia.⁶ Viviendo en la proximidad de las colonias y trabajando en forma temporal para los menonitas, los indígenas formaron una reserva latente de mano de obra que podía ser convenientemente utilizada según hiciera falta.⁷

1. Ver detalles en Vázquez 2013.

2. Se estima que la presencia indígena en la colonia creció de 3.000 en 1951 a aproximadamente 10.000 en 1976 (USAID 1977).

3. Plett 1979.

4. Klassen 2002: 74.

5. Klassen 2002: 70.

6. Para detalles ver Stahl 1982.

7. Estos asentamientos eran una réplica del modelo espacial de las aldeas menonitas. Mientras que residían en los asentamientos se esperaba que los indígenas participaran activamente en actividades agrícolas y ganaderas.

Como puede verse, una de las principales características de la expansión de capital en el Chaco fue la mercantilización del trabajo indígena. Despojados de sus medios de producción, los indígenas ingresaron a la economía capitalista menonita como mano de obra. Sin embargo, este proceso de proletarianización no fue aceptado de inmediato. Los indígenas chaqueños respondieron de formas diversas y creativas, desafiando, reinterpretando y apropiando significados a la luz de las nuevas experiencias.¹

Los “moros” en la colonia: presencia ayoreo en Fernheim

Para los indígenas ayoreo² –cuyo contacto con el Estado paraguayo era, en esa época, todavía intermitente–, el proceso de ocupación de la región se caracterizó por instancias de violencia y desposesión. Desde el inicio de siglo, las incursiones militares y civiles al territorio ayoreo fueron brutales y fatales. Como muestra de esto, los conscriptos del servicio militar que conseguían “cortar la cabeza de un indio moro” recibían el “privilegio” de reducir su tiempo de servicio.³ En este contexto, la llegada y establecimiento de los menonitas a su territorio fue vista como una nueva amenaza.

Los contactos entre ayoreo y menonitas se iniciaron recién a partir de 1947. No fueron pacíficos, y resultaron en la muerte de algunos colonos.⁴ Estos encuentros fomentaron el constante estado de pánico de los pobladores y alimentaron creencias populares de paraguayos e indígenas sobre los “temibles moros”. Como respuesta, el *Obershultze* de *Fernheim* ofrecía una recompensa a quien capturase algún ayoreo vivo.⁵ Luego de frustrados intentos de contactarlos, los menonitas solicitaron el apoyo de la misión evangélica Nuevas Tribus,⁶ que en aquel entonces se encontraba evangelizando a grupos ayoreo en Bolivia. Finalmente, hacia mediados de la década de 1960, los ayoreo se vieron forzados a abandonar el monte y se establecieron en misiones protestantes y católicas.

Sus primeras visitas a las colonias tuvieron lugar a partir de 1962. Esos primeros encuentros con los menonitas marcarían los términos de sus futuras interacciones. La percepción de los ayoreo como individuos “salvajes” y “peligrosos” creó la necesidad de incorporarlos a las dinámicas sociales y espaciales de la colonia. Esto fue todo un desafío, ya que los ayoreo no encajaban en los roles sociales y los arreglos espaciales establecidos para ellos tanto por los menonitas como por los misioneros. El único modelo de convivencia

1. Ver Loewen 1965; Kidd 2001; Canova 2007; Villagra 2009.

2. Los ayoreo, pertenecientes a la familia lingüística zamuco, se encuentran actualmente establecidos en Paraguay y Bolivia. Tradicionalmente ocuparon un vasto territorio que abarcaba de norte a sur desde las serranías de la Chiquitanía en Bolivia hasta la zona que hoy ocupan las colonias menonitas en el Chaco central.

3. Chase-Sardi 1972: 176.

4. Hein 1990.

5. Graber 1964: 21.

6. Una sociedad misionera anabaptista con sede en los Estados Unidos que inició el proceso de evangelización de los ayoreo en la década de 1940, en Bolivia. Ver detalles en Johnston 1985.

que éstos podían ofrecer estaba basado en ideas euro-céntricas y de exclusión. Perspectiva que se revela con elocuencia en el siguiente comentario: “Los Moros están listos para cambiar sus flechas por tijeras de podar. Nosotros hemos tomado sus flechas como recuerdo. Nos resta a nosotros darles las tijeras de podar”.¹

La primera medida tomara por los menonitas respecto de los ayoreo fue darles un “curso de orientación”.² Luego, fueron llevados a la estación experimental de la colonia donde se los puso a trabajar recolectando algodón, tártago, maní y maíz. Hein señalaba que las visitas de los ayoreo se volvieron abrumadoras para los menonitas, y que preferían pasar su tiempo “corriendo alrededor de las aldeas” en vez de trabajando.³ De esta forma, la expectativa respecto de los ayoreo era incorporarlos al orden “natural” de los menonitas, específicamente, incorporarlos a su ideología europea-occidental fundamentada en ideas de trabajo, fe cristiana y desarrollo. Las reacciones de los ayoreo contribuyeron a establecer el imaginario de ellos como “primitivos” y por lo tanto “fuera de lugar” en espacios urbanos, una idea que fue arraigándose con fuerza a través del tiempo.

Luego del contacto, los ayoreo fueron inmediatamente introducidos a una nueva relación mercantilizada con la naturaleza, por influjo, en primer lugar, de los misioneros de Nuevas Tribus⁴ y, luego, de los menonitas. En este contexto, las visitas a Filadelfia se prolongaron y hasta se formaron asentamientos temporarios en la colonia desde fines de la década de 1960.

Este período estuvo caracterizado por conflictos entre los menonitas acerca del acceso y uso de espacios comunes de la colonia. El *modus operandi* de la colonia fue desalojarlos ocasionalmente y devolverlos a la misión en camiones, una práctica que se volvería sistemática y que continúa siendo utilizada en el presente.⁵ Las reacciones de los menonitas a la presencia de los ayoreo en la colonia también remite a la historia de encuentros previos al contacto entre ambos grupos, caracterizada por instancias de miedo y violencia, que a través del tiempo fueron profundizando dicotomías del “salvaje” y el “civilizado” y, por ende, acentuando las diferencias entre colonizado y colonizador.

Migraciones laborales de los ayoreo a las colonias

Como se mostró más arriba, el acceso a mano de obra flexible y disponible que se adaptase rápidamente a las cambiantes geografías trazadas por el capital en el Chaco constituyó un factor crítico para el desarrollo del enclave económico. La mayoría de los indígenas de la región se convirtieron en los mayores proveedores de mano de obra barata. Los ayoreo

1. Graber 1964: 47.

2. Graber 1964: 41.

3. Hein 1990: 129.

4. Las principales actividades económicas en la misión eran la caza de animales para la venta de pieles silvestres y trabajos varios dentro del predio de la misión.

5. Ver Canova 2011.

fueron atraídos a este mercado laboral de manera más permanente a inicios de la década del setenta. Según Renshaw:

... cuando se mudaron por primera vez a las Colonias Menonitas estaban tan deseosos de encontrar trabajo –o tan desesperados– que ofrecían trabajar por salarios más bajos que los otros trabajadores. Esto causaba tensión con los otros grupos indígenas [...] pero se hicieron querer por los granjeros Menonitas.¹

Los menonitas contrataban a los ayoreo como jornaleros temporales para limpiar pasturas, tender alambrados y cortar leña en las granjas y estancias. Al inicio, los misioneros de Nuevas Tribus se opusieron a esta migración a las colonias; consideraban que su alejamiento y dispersión sería una traba al proyecto evangelizador. El misionero americano Buschegger, quien había trabajado previamente en Bolivia, y había sido testigo del proceso de proletarización entre los ayoreo en ese país, temía que ocurriese lo mismo en Paraguay. En un intercambio con autoridades menonitas expresó: “¿Acaso yo, señores, arriesgué mi vida y la de mi familia para que al final los ayoreo se conviertan en peones de ustedes?”²

La estrecha relación entre los misioneros de las Nuevas Tribus y los menonitas les permitió hacer lobby ante la administración de la colonia para evitar que los ayoreo accedan a trabajos en la colonia. Los menonitas quienes para entonces tenían excedentes de mano de obra indígena en Filadelfia, respondieron positivamente al pedido. En 1972 se oficializó un decreto de la administración de la colonia que prohibía a los menonitas contratar ayoreo. Esta medida sin embargo no fue estrictamente observada, y los ayoreo continuaron trabajando para ellos. Unos años más tarde, con la caída del mercado internacional de pieles silvestres, principal actividad económica de los ayoreo en la misión, los misioneros pidieron que el decreto laboral sea abolido. Este cambio de parecer, revela en parte el fracaso de las actividades económicas promovidas en la misión, y al mismo tiempo muestra como la misión también estaba sujeta a los cambios de la economía de la región para su supervivencia.

Varios escritores han notado las condiciones de trabajo deplorables de los indígenas en las colonias.³ En 1971, el antropólogo paraguayo Chase Sardí denunció a los menonitas en un simposio internacional, condenando esas condiciones de trabajo. Describió lo que ocurría como un sistema de esclavitud por endeudamiento y aseguró que los indígenas eran pagados menos que los menonitas por realizar el mismo tipo de trabajo.⁴ También señaló que la mayoría de las transacciones no eran realizadas en efectivo, creando de esta forma, en los indígenas, una dependencia hacia los menonitas para su subsistencia. Hasta el presente, las condiciones laborales marginales continúan siendo una realidad diaria para muchos indígenas en las colonias, así como en el resto del Chaco paraguayo.⁵

1. Renshaw 2002: 140.

2. Escobar 1988: 299.

3. Basso 1973, 1975; Hack 1979; Renshaw 2002. Ver objeción a esta perspectiva en Redekop 1980.

4. De este simposio nació la *Declaración de Barbados* en 1972.

5. Ver Bedoya & Bedoya 2005.

Los hacheros del enclave menonita

La rápida industrialización de Fernheim aumentó la demanda de electricidad. A raíz de esto, en 1975 se adquirió un nuevo generador a vapor. Esto creó nuevas oportunidades laborales para los ayoreo, esta vez como hacheros, para proveer la leña utilizada por el generador. Se estima que hacia 1976 había entre doscientos y trescientos ayoreo que buscaban trabajo en las colonias. Las migraciones habían aumentado.

Mientras tanto, en la misión de Nuevas Tribus, Faro Moro, había épocas en que sólo un tercio de la población total permanecía en la misión. La falta de trabajo, las malas condiciones del suelo que limitaban las actividades agrícolas, y el acceso limitado a bienes de consumo eran los principales motivos que llevaban a los ayoreo a migrar a las colonias. Debe notarse que, para esa época, los ayoreo ya dependían en un 70% de bienes de consumo.¹

Para 1979, la presión de las migraciones ayoreo era tal que la misión fue trasladada más próxima a las colonias, creándose así la comunidad Campo Loro.² Los menonitas apoyaron esta decisión esperando que frenara las migraciones a Filadelfia. En Campo Loro, la mayoría de las familias trabajaban como hacheros desmontando sus propios bosques para su empleador principal, la colonia Fernheim.

A inicios de la década de 1980, el misionero Fred Sammons ya describía Campo Loro como “un lugar donde se pasa la noche, algunos días o semanas dependiendo de la cantidad de trabajo que tienen los Ayoreo con sus empleadores paraguayos y Menonitas”.³ Hacia esa década, debido a la destrucción del escenario ecológico propio y a las deterioradas condiciones sociales en la misión –resultado del aumento de la población y la falta de trabajo para todos–, los ayoreo comenzaron a asentarse de manera aun más permanente en los centros urbanos de las colonias. Los menonitas mantenían una postura ambigua respecto de ellos: por un lado, necesitaban y deseaban su fuerza de trabajo; por el otro, no deseaban hacerse responsables de las implicancias sociales de esta relación laboral.

En 1981 los ayoreo negociaron exitosamente con la administración de Fernheim la ocupación permanente de un espacio físico en las afueras de Filadelfia, lo que les permitió permanecer en la ciudad mientras trabajan en la colonia. Irónicamente, las tres hectáreas donde se asentaron en carpas plásticas habían sido previamente utilizadas como basurero de la colonia. El asentamiento, que pasó a conocerse como Montecito, no contaba con acceso a servicios básicos y las familias vivían hacinadas. La única infraestructura que poseía era la casa de un “cuidador”, dos letrinas y una capilla. El patrón de movilidad más común en el asentamiento era trabajar por un par de semanas en alguna estancia, luego regresar a Montecito por algunos días para hacer compras, para luego retornar al trabajo. Hacia 1992, solamente 292 personas habitaban Campo Loro.⁴ Según Von Bremen y Kidd en 1995 había

1. NTM & ISB 1977.

2. La misión NTM compró 12.000 hectáreas.

3. Perasso 1988: 55.

4. Meliá 1997: 156.

1.150 personas en la comunidad.¹ Esta discrepancia en los números refleja más bien la alta movilidad y variabilidad en el acceso al trabajo en las colonias.

En efecto, la movilidad ayoreo fue alta durante esos años, ya que tenían acceso continuo a actividades laborales, en gran parte debido al creciente desarrollo agrícola e industrial en la zona. En Montecito, la principal fuente de ingreso por varios años continuó siendo la tala de bosques para vender leña a la cooperativa Fernheim y a individuos particulares en los poblados ubicados en los alrededores de Filadelfia.² Renshaw argumenta que los menonitas fueron responsables de introducir a los ayoreo en un ciclo de deuda, ya que las tiendas les ofrecían créditos aun en las épocas en que no tenían trabajo.³ Este patrón contribuía a que los ayoreo quedasen en la ciudad hasta que las deudas fueran pagadas.

Con el tiempo, la población de Montecito fue aumentando, y la falta de infraestructura empeoró las condiciones de vida. En 1994, *Fernheim* optó por clausurar el asentamiento y trasladar a todas las familias a Campo Loro. A diferencia de veces anteriores, aquí los ayoreo utilizaron el poder simbólico y material de su mano de obra como una estrategia de negociación para adquirir una propiedad en la cercanía de la colonia, lo que concluyó con la compra de la comunidad *Ebetogue*.

Las dinámicas urbanas entre ayoreo y menonitas reflejan el efecto contradictorio de relaciones coloniales. Aunque los ayoreo eran percibidos como “gente trabajadora”, aptos como mano de obra, no eran considerados culturalmente “preparados” para habitar los espacios urbanos de la ciudad. Audazmente, en varias instancias, los ayoreo respondieron apropiando utilizando esas categorías deterministas a su favor, logrando negociar con éxito la adquisición de tierras.⁴ Al mismo tiempo, desafiaron dicha categorización esencialista, negándose a cumplir los roles económicos programados por los menonitas para ellos, una vez asentados en *Ebetogue*.⁵

Para fines de la década de 1990, los ayoreo volvieron a asentarse en Filadelfia. Desde entonces, y hasta el presente, han pasado por varios asentamientos urbanos, de los cuales han sido repetidamente desalojados. Las condiciones de vida en todos esos asentamientos urbanos revelan la discriminación permanente que continúan sufriendo y la violación expresa a sus derechos humanos —a pesar de haber sido actores claves en el desarrollo económico menonita.⁶

1. Von Bremen & Kidd 1995: 13-16.

2. Empleadores individuales eran mayoritariamente de los poblados menonitas adyacentes a Filadelfia denominados Colonia 4, Colonia 10 y Colonia 5. Durante los años ochenta un camionero paraguayo recuerda haber hecho hasta cuatro viajes diario entre Filadelfia y Campo Loro para transportar leña para el generador de la colonia.

3. Renshaw 2002: 141.

4. Ejemplo de esto son la formación de las comunidades Jogasui e Ijnapui.

5. Ver detalles en Canova 2011.

6. Reflejando un cambio de postura a favor de los ayoreo, a partir de 2014 la Colonia Fernheim en conjunto con la Municipalidad de Filadelfia y representantes ayoreo, conformaron un grupo de trabajo que está coordinando el establecimiento de un barrio urbano ayoreo en la ciudad de Filadelfia.

Diferenciación social en la colonia

La pujante migración laboral a la zona condujo a un crecimiento de la población del distrito de Filadelfia, que pasó de 5.988 habitantes en 1992 a 16.363 en 2002.¹ Como consecuencia, a partir de la década de 1990 se formaron los primeros barrios de “paraguayos”, los cuales fueron aumentando con el tiempo.² Los barrios obreros indígenas también crecieron, aunque enfrentando la resistencia de los menonitas. Hasta el presente, los ayoreo son el único grupo indígena que no logra el permiso de la colonia para establecerse en un barrio de la colonia.

Esta exclusión urbana muestra que la colonia Fernheim sigue operando con las semblanzas jerárquicas de un enclave industrial del siglo XIX. Al respecto, la administración de la colonia ocupa un lugar central, a la hora de imponer técnicas de control espacial a las poblaciones no menonitas —lo cual se plasma en la distribución diferenciada de los barrios.

Estas técnicas son facilitadas por el sistema para-legal de administración que rige la colonia. Pues, con la venia del Estado paraguayo, las colonias se manejaron por décadas con su propio sistema administrativo. Hasta inicios de los noventa aún utilizaban un sistema de policía propio, y continúa vigente un sistema de seguro de salud menonita que es aplicado a todos los empleados indígenas, el cual funciona de forma paralela al sistema de salud pública nacional.³

Por otro lado, hasta el año 2006 la colonia poseía un sistema municipal propio, que sometía a sus habitantes a las normativas públicas y regulaciones de la administración de la cooperativa —que hasta entonces era propietaria legal del terreno donde se estableció la ciudad. Actualmente funciona allí la municipalidad de Filadelfia, a la cual la colonia debió ceder terrenos.⁴ Sin embargo, la colonia continúa organizando el espacio de la ciudad, que aún le pertenece, de acuerdo a sus propias pautas y preferencias. Esto es realizado a través de un sistema de usufructo de propiedad diferenciado,⁵ el cual otorga beneficios preferenciales a los miembros

1. DGEEC 2002a. En ese mismo período, la población total indígena del departamento de Boquerón aumentó de 16.555 en 1992 a 19.757 en 2002 (DGEEC 2002b)

2. Villa Dollinger en 1996 y Villa Amistad en 1999, donde también se ubicaron numerosos migrantes brasileños.

3. Éste es un sistema de salud para indígenas llamado Caja de Ayuda Mutua Hospitalaria. Por ley, todos los empleadores en Paraguay deben inscribir a sus empleados en el sistema de salud nacional. Los menonitas no participan de este sistema, argumentando que es burocrático y corrupto. Para mantener el seguro médico menonita se deduce 5% del salario del empleado. Además, el empleador debe pagar 10% del salario total que paga a su empleado. Este sistema, que no tiene estatus legal, continúa vigente y es tolerado por los gobiernos nacionales, los cuales argumentan que beneficia a los indígenas de la región.

4. A pesar pertenecer anteriormente a la municipalidad de Mariscal Estigarribia, la colonia menonita no respondía a dicha municipalidad: poseía una municipalidad propia, conocida como Stadamt, que era completamente administrada por la colonia. Recién a partir de 2006, entonces, comenzó a funcionar la municipalidad de Filadelfia administrada por el gobierno paraguayo.

5. Este sistema, que fue utilizado siempre por la colonia, concede a los miembros de la cooperativa acceso a la tierra a través de un contrato de usufructo que permite a la colonia seguir siendo propietaria y mantener el control sobre la propiedad. Los no miembros también pueden acceder a un terrero, pero a través de una ...

de la cooperativa; esto revela el enorme poder de la colonia, a través de su cooperativa, para controlar y regular el espacio en la ciudad fomentando así relaciones desiguales de poder que perjudican a los no menonitas.

Del mismo modo, los menonitas han utilizado el sistema cooperativo para limitar el acceso a servicios sociales exclusivamente a los miembros. Esto impacta negativamente sobre los paraguayos e indígenas de la zona —quienes en su mayoría no son miembros—, ya que las principales instituciones que proveen servicios sociales en Filadelfia pertenecen a la cooperativa.¹ Los miembros pagan solamente la mitad de los costos de servicios educativos, y la otra mitad es subvencionada por la cooperativa. En cuanto al acceso a los servicios de salud, pagan el 30% del costo de los servicios hospitalarios. Los no miembros son directamente excluidos de estos servicios de salud, a no ser que trabajen para algún menonita, y los indígenas son atendidos a través del sistema de salud de la colonia en la denominada *Clínica Indígena*—y no en el hospital de la colonia. Para acceder a dicho hospital, deben contar con una cierta cantidad de horas de trabajo ininterrumpidamente para sus empleadores menonitas.

Los menonitas argumentan que están abiertos a la participación de los no menonitas en el sistema cooperativo de la colonia; sin embargo, hasta el presente la tasa de participación no menonita continúa siendo baja. Pues para devenir miembro se debe no sólo ser aprobado por la colonia, sino también contribuir a la cooperativa entre el 10% y 17% de los ingresos anuales, un monto que no resulta viable para la mayoría de los trabajadores paraguayos e indígenas en la zona, considerando los salarios que perciben.

De esta manera, la estructura organizacional de la colonia revela el modo en que sus formaciones sociales plasman concepciones del espacio de acuerdo a sus necesidades y propósitos de reproducción social y material. A través del establecimiento de la cooperativa, los menonitas han instituido métodos de control y regulación de espacio en Filadelfia. Asimismo, han instalado instituciones sociales que les han permitido mantener una cuota significativa de poder frente a la sociedad envolvente. El poder simbólico y material de la cooperativa ocupa un lugar central en las actuales desigualdades que se observan en las relaciones entre menonitas y no menonitas.

... rúbrica legal diferente, más restrictiva en sus cláusulas conocidas como contrato de comodato. A diferencia del contrato de usufructo, donde la persona tiene derechos sobre la propiedad —aunque no tenga personería legal sobre la misma—, el contrato de comodato no otorga al comodatario ningún tipo de derechos sobre la propiedad. La misma puede ser quitada en cualquier momento, y las mejoras que los comodatarios hayan hecho no pertenecen a ellos, sino a los dueños. Además, la colonia tiene el derecho de aceptar o denegar el pedido de un individuo a fijar residencia en un lugar determinado.

1. Por cuestiones administrativas, en 1993 la cooperativa Fernheim se dividió en dos organizaciones. Desde entonces, la mayoría de los servicios sociales son provistos por la denominada Asociación Civil Menonita Colonia Fernheim. Esta entidad también es administrada por la cooperativa.

Conclusión

En la actualidad, la colonia menonita Fernheim es un pujante enclave agro-industrial del Chaco boreal. La ganadería es la principal actividad económica de la región. En 2004, *Fernheim* poseía 300.000 hectáreas de pasturas y aproximadamente 290.000 cabezas de ganado, de las cuales el 80% eran faenadas para exportación. Entre sus productos agrícolas se cuentan el maní, el aceite de castor, el algodón, y el sésamo, exportados a países europeos, Japón, Brasil y Bolivia. También cuenta con una planta procesadora de leche y derivados, que cubre aproximadamente el 70% de la demanda nacional y que además exporta a la Argentina, Bolivia y Uruguay.

Esta expansión económica no hubiese sido posible sin el concurso laboral de los indígenas. Los colonos menonitas pasaron a controlar los medios de producción, adueñándose de la tierra y mercantilizando la fuerza laboral indígena. En este proceso, la antigua asimetría de poder entre el Estado paraguayo del siglo XIX y las poblaciones indígenas chaqueñas fue replicada en las colonias menonitas. Con la venia del Estado paraguayo, estas colonias desarrollaron un sistema de administración para-legal que les permitió la reproducción institucional de las diferencias a través del control del espacio y la provisión de servicios sociales. Factores de importancia central en la formación de las colonias como enclave fueron el apoyo de los menonitas en la diáspora y la incorporación de instituciones sociales desarrolladas en Rusia, que fueron luego adaptadas y reproducidas en Paraguay. Un añadido a esa estructura organizativa fue el sistema cooperativo. A través del control de estas instituciones, los menonitas obtuvieron el poder táctico y estructural para controlar los recursos y contar con mano de obra indígena permanente. Lo cual, a su vez, les permitió producir y mantener la distinción social frente a los no menonitas.

En este contexto, durante los últimos 45 años las relaciones de los ayoreo con la economía regional se han dado, fundamentalmente, a través de sus relaciones laborales con los menonitas. Luego del “contacto”, los ayoreo fueron introducidos a una nueva relación mercantilizada con los recursos naturales, en la cual los bosques pasaron a ser vistos como una fuente incapaz de sostener el sustento diario. A raíz de esto, los ayoreo –tal como otros indígenas habían hecho en épocas anteriores– se vieron forzados a depender de los menonitas para acceder a oportunidades laborales. Con el tiempo, el régimen capitalista de la naturaleza que se instaló en la región incentivó cambios en la estructura social y productiva de los ayoreo, provocando, finalmente, la migración a las ciudades.

El desarrollo económico de las colonias ha cambiado el perfil socio-económico de la región, creando posiciones dominantes y dominadas. Sin embargo, este mismo proceso también ha abierto espacios para desafiar y negociar las diferencias: la producción cultural de los ayoreo en las colonias menonitas es construida y mantenida a pesar de desigualdades estructurales crónicas, resultantes de la re-estructuración económica y de las políticas de exclusión.



Figura 1. Comunidades ayoreo. Fuente: Iniciativa Amotocodie <http://www.iniciativa-amotocodie.org/>



Figura 2. Mapa de colonias menonitas.

Índice de los autores

VALENTINA BONIFACIO

PhD en Antropología Social con Visual Media, Universidad de Manchester en 2009. Desde septiembre del 2014 es Marie-Curie Research Fellow entre la Universidad Ca' Foscari (Venecia) y The New School (New York). Es antropóloga y hace documentales. Entre sus artículos: “Building-up the collective. A critical assessment of the relationship between indigenous organisations and international cooperation in the Paraguayan Chaco”, *Social Anthropology*, 21 (4), 2013; “Meeting the Generals. A political ontology analysis of the struggle for land of the paraguayan Maskoy in the 1980s”, *Anthropologica: The Journal of the Canadian Anthropological Society*, 55 (2), 2013. Documentales: “Casado’s Legacy”, distribuido por The Royal Anthropological Institute, UK.

valentina.bonifacio@unive.it

FEDERICO BOSSERT

Doctor en antropología por la Universidad de Buenos Aires, e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Realiza investigaciones etnográficas entre los chané, chiriguano y otros pueblos indígenas del Gran Chaco. Se interesa por diversas problemáticas de la etnología y la etnohistoria de esta región, acerca de las cuales ha publicado varios artículos y libros: religión y simbolismo, identidad étnica, organización social, relaciones interétnicas, historia de la colonización chaqueña, memoria histórica indígena e historia de las investigaciones antropológicas sobre el área, entre otros.

fbossert@gmail.com

JOSÉ BRAUNSTEIN

Licenciado en Antropología (1973) y doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Buenos Aires (1982), es investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y fue profesor en varias universidades de Argentina y Francia. Desde los inicios de los años 1970 realiza investigaciones etnográficas y lingüísticas entre los indígenas del gran Chaco. Publicó más de ciento cincuenta trabajos, incluidos libros, capítulos de libros y artículos en revistas especializadas de Argentina y en otros países. Es fellow Guggenheim desde 1996.

jabraunstein@gmail.com

PAOLA CANOVA

Doctora en Antropología Socio-Cultural por la Universidad de Arizona, Estados Unidos, especializada en la ecología política del Chaco paraguayo y su impacto en las dinámicas culturales y socio-económicas contemporáneas de los indígenas en la región. Realiza trabajos de investigación principalmente entre los ayoreo desde el año 2000. Actualmente es investigadora invitada en el

Departamento de Antropología de la Universidad de Arizona. Algunas publicaciones: Encuentros Íntimos: *El "Trabajo Sexual" Ayoreo en las Colonias Mennonitas del Chaco Central*, Tesis Doctoral, Tucson, 2014; "Del Monte a la Ciudad: La Producción Cultural de los Ayoreo en los Espacios Urbanos del Chaco Central", *Suplemento Antropológico*, Asunción: CEADUC-Universidad Católica de Asunción, 46 (2), p. 275-316, 2011.

pcanova@email.arizona.edu

CÉSAR CERIANI CERNADAS

Doctor en Antropología por la Universidad de Buenos Aires (UBA) es especialista en el campo de la antropología de la religión en Argentina. Actualmente se desempeña como Investigador Adjunto del CONICET con lugar de trabajo en el Área de Antropología Social y Política de la FLACSO, Argentina. Algunas publicaciones relevantes: *Nuestros Hermanos Lamanitas. Indios y Fronteras en la Imagenación Mormona*, Buenos Aires: Biblos, 2008; "La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas", *Revista Cultura y Religión*, 7 (1), p. 10-29 (2013); "Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena en el Chaco Argentino", *Revista Sociedad y Religión*, 24 (41), p. 13-42, 2014.

cesar.ceriani@gmail.com

MARÍA C. CHAVARRÍA

Doctora en lingüista, especializada en lenguas de la familia takana. Actualmente es profesora principal del posgrado de Lingüística de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha publicado entre otros: "Buscando el nombre, antroponimia ese eja", *LLAMES*, 9, p. 77-97, Campinas (2009); "Aportes misioneros a la lexicografía amazónica en la Frontera Perú-Bolivia", *Fabla*, Instituto de Investigaciones lingüísticas, INVEL, p. 13-38, Lima (2011), "De la oralidad a la literacidad: aproximaciones recientes en la Amazonía", en: J.P. Chaumeil, O. Espinoza & M. Chaparro (eds.), *Por donde hay soplo*, p- 443-464, Lima, IFEA-PUCP-CAAAP (2011).

chava001@yahoo.com

ISABELLE COMBÈS

Doctora en Antropología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París, especializada en etnohistoria del Chaco y del oriente de Bolivia. Investigadora asociada con el Instituto Francés de Estudios Andinos (UMIFRE 17 MAEDI/CNRS USR 3337 - Amérique Latine) y coordinadora del Centro de Investigaciones Históricas y antropológicas del Museo de Historia de Santa Cruz. Algunas publicaciones: *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, La Paz: IFEA/PIEB (2005); *Diccionario étnico. Santa Cruz de la Sierra y su entorno en el siglo XVI*, Cochabamba: Itinerarios (2010); *Kuruyuki*, Cochabamba: Itinerarios (2014).

kunhati@gmail.com

LORENA CÓRDOBA

Doctora en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Profesora de esa misma casa de estudios e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Especializada en etnología de la Amazonía boliviana (chacobos, flia. pano) y del Chaco argentino (tobas, oeste formoseño). Algunas publicaciones: *Os outros dos outros: relações da alteridade na etnologia sudamericana*. Edilene Coffaci de Lima y Lorena Córdoba

(orgs.) Editora UFPR, Curitiba (2011); “Misioneros-patronos e indígenas-siringueros: el caucho entre los chacobos del Beni (siglo XX)”, *Boletín Americanista* 65: 85-106 (2012); “El boom cauchero en la Amazonía boliviana: Encuentros y desencuentros con una sociedad indígena (1869-1912)”. Diego Villar e Isabelle Combès (eds.): *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, Santa Cruz de la Sierra: Colección El País N° 29/Museo de Historia de la UAGRM, 125-156 (2012).

lorecordoba@gmail.com

MANUEL CORNEJO CHAPARRO

Literato de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Investigador del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Ha publicado diversos artículos sobre literatura, antropología, historia y arte amazónico en revistas especializadas. En 2009 publicó, junto con Alberto Chirif, el libro *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo* (CAAAP-IWGIA-UCP). En 2011 editó con Jean Pierre Chaumeil y Oscar Espinosa el libro *Por Donde hay Soplo. Estudios Amazónicos en los Países Andinos* (IFEA-PUCP-CAAAP), en 2013 conjuntamente con Alberto Chirif y Juan de la Serna publicó el *Álbum de fotografías de la Comisión Consular al Río Putumayo y Afluentes 1912* (AECID-CAAAP-Tierra Nueva-IWGIA).

mcornejo_caaap@speedy.com.pe

MARÍA CRISTINA DASSO

Doctora de la Universidad de Buenos Aires en la especialidad de Ciencias Antropológicas. Etnología del Chaco. Realizó sus investigaciones en el Centro Argentino de Etnología Americana (1980-1999, CONICET) y desde el 2000 es investigadora del Departamento de Antropología Cultural del Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC) y en el Centro Universitario Interdisciplinario sobre Enfermedad de Chagas (CUNIDEC-UBA). Entre sus publicaciones se cuentan *Etno-grafías*, Buenos Aires: Corregidor (2010); “La figura de Angayé y la memoria del contacto jesuita”, *Archivos* 8 (2010); “Sguardo sulla vita di uno sciamano Wichí”, *Anuario di Antropologia*, 14, p. 113-145 (2013).

dassomariac@gmail.com

ZELDA FRANCESCHI

Doctora en Antropología por la Universidad de Milano-Bicocca, Italia. Especializada en autobiografías e historias de vida trabaja en el Chaco argentino con poblaciones wichí. Actualmente es investigadora en la Universidad de Bologna (Escuela de Letras y Bienes Culturales). Publicaciones: *Le storie di vita. Percorsi nella Storia dell'antropologia americana*, Clueb, Bologna (2006); Z. Franceschi & M. C. Dasso (eds.), *Etno-grafías. La escritura como testimonio entre los wichí*, Corregidor, Buenos Aires (2010); Z. Franceschi & V. Peveri (eds.), *Raccontare di gusto. Arti del cibo e della memoria in America latina e Africa*, ETS, Pisa (2014).

zelda.franceschi@unibo.it

PABLO H. MERCOLLI

Licenciado en Ciencias Antropológicas con orientación en Antropología. Investigador del Instituto Interdisciplinario Tilcara. Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Especialidad en estudios de economía prehistórica de pastores surandinos. Algunas publicaciones: P. Mercolli & A. Nielsen, *Explotación Faunística en el Sureste de López (Potosí, Bolivia) Durante el Período Prehispánico Tardío. Arqueología*,

Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, UBA (2013); P. Mercolli & M. Weinberg, *San Martín de Tabacal: Historias de una Apropiación. Saberes*, Instituto Interdisciplinario Tilcara. Facultad de Filosofía y Letras. UBA, (2013), “Estrategias de subsistencia en la Quebrada de Humahuaca Pcia. de Jujuy. Dos casos de estudio relacionados al manejo ganadero y la caza a través del tiempo en las sociedades humanas”, en: M. de Nigris, P. M. Fernández, M. Giardina, A. F. Gil, M. A. Gutiérrez, A. Izeta, G. Neme & H. D. Yacobaccio (eds.), *Zooarqueología a principios del siglo XXI: Aportes Teóricos Metodológicos y Casos de Estudio* (2009).

pmercolli@hotmail.com

RODRIGO MONTANI

Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de Rosario y doctor en Letras por la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente es investigador asistente del CONICET en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Sus investigaciones se centran en la lengua y la cultura material de los wichís del Chaco argentino. Algunas publicaciones: “La etnicidad de las cosas entre los wichís del Gran Chaco (provincia de Salta, Argentina)”, *Indiana* 25: 117-142 (2008); “Vernacular Knowledge of Bromeliaceae Species Among Wichí People of the Gran Chaco, Argentina”, *Journal of Ethnobiology*, 30 (2): 265-288 (2010, en colaboración con M. E. Suárez); “Los bolsos enlazados de los wichís: Etnografía de un agente ergológico”, *Suplemento antropológico*, 48 (1) (2013).

rodrigomontani@hotmail.com.

NICOLAS RICHARD

Antropólogo (Universidad de Chile) y Doctor en Antropología social (École des Hautes Études en Sciences Sociales) es investigador en el Centre National de la Recherche Scientifique CNRS (Francia) y codirector del CHACAL/Histoire et Anthropologie Comparée de l'Amérique Latine en el CERHIO UMR6258 en Rennes (Francia). Es investigador asociado al Instituto de Arqueología y Antropología de la Universidad Católica del Norte, en San Pedro de Atacama (Chile). Realizó su investigación doctoral (2002-2007) en el Alto Paraguay y dirigió el trabajo de terreno y entrevistas del proyecto “Memorias indígenas de la guerra del Chaco” (ANR 2008-12 Rennes).

nicolas.richard@uhb.fr

RODRIGO VILLAGRA CARRON

Abogado de la Universidad Nacional de Asunción y Doctor en Antropología Social por la Universidad de Saint Andrews, Escocia. Actualmente miembro del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción (CEADUC). Algunas publicaciones: “Los dos shamanes y el dueño del ganado. Narrativa y shamanismo entre los angaité del Chaco Paraguayo”, en: F. Tola et al (eds.), *Gran Chaco, ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires: Rumbo Sur, 269-295 (2013); “Del Vaingka al Choqueo. Socialidad y ritual de los Angaité a partir de la colonización del Chaco”, *Journal de la Société des Américanistes*, París: 97-102 (2011).

villagrarodrigo@hotmail.com

DIEGO VILLAR

Doctor en Antropología por Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires e investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),

Argentina. Profesor de la Carrera de Especialización en Historia Regional, Facultad de de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste. Especializado en etnología de la Amazonía boliviana (chacobos) y del Chaco argentino (chané, guaraní-chiriguano). Algunas publicaciones: “De qué ríen los chacobo”, *Anthropos*, 108 (2): 481-494 (2013), Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas. El País (Colección Ciencias Sociales-Historia, 29) - Museo de Historia de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, junto a I. Combès (2012), “Uma abordagem crítica do conceito de ‘etnicidade’ na obra de Fredrik Barth”, *Mana*, vol. 10, nº 1, p. 165-192, 2004.

villardieg@gmail.com

MARINA WEINBERG

Doctora en Antropología Sociocultural por la Universidad de Binghamton, especializada en Antropología del Estado, políticas públicas y pueblos indígenas. Actualmente es investigadora del Instituto Interdisciplinario Tilcara/Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Algunas publicaciones: “Back to National Development: State Policies and Indigenous Policies in North-western Argentina after the 2001 Crisis”, PhD Dissertation Binghamton University, State University of New York. ProQuest-UMI (2013); “Descubriendo el Desarrollo: Políticas de Estado y Política Indígena en el Noroeste Argentino. Una nueva era post-neoliberal?”, *Perspectivas de Políticas Públicas*, 2 (5): 77-100 (2013); “La lucha por la defensa de la identidad y el territorio. El caso de la Comunidad Indígena del Pueblo Kolla de Finca Santiago”, en: van Dam Chris (coord.) *Tierra, Territorio y Derechos de los Pueblos indígenas, Campesinos y Pequeños Productores de Salta*. E-Book (Documentos de Sociología Rural) (70-75), Buenos Aires: Proyecto de Desarrollo de Pequeños Productores Agropecuarios - PROINDER, Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca (2008).

marweinberg@hotmail.com

Bibliografía general

- AGÜERO, J. d. I. R. 2005. — *El Chaco paraguayo paso a paso*. - Manuscrito.
- ALVARSSON, J. A. 1988. — «The Mataco of the Gran Chaco: An Ethnographic Account of Change and Continuity in Mataco Socio-Economic Organization». - In: *Acta Universitatis Upsaliensis*, vol. 11, Uppsala.
- ALVARSSON, J. A. 1997. — «Trickster Versus Cultural Hero: The Roles of Thokjwaj and 'Ahutsetajwaj in 'Weenhayek Mythology». - In: *Acta Americana*, 5 (2): 89-102.
- ALVARSSON, J. A. 2003. — «True pentecostals or true amerindians – or both? Religious identity among the 'weenhayek indians of southern Bolivia». - In: *Religion in Transition: mobility, merging and globalization in contemporary religious adhesions*, J-A. Alvarsson & R. Segato (eds.), p. 209-252. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala.
- AMARILLA, J. P. 2006. — *Pueblo Angaité. Memoria Histórica*. - Biblioteca Paraguaya de Antropología, CEADUC., vol. 55, Asunción.
- ARANA, J. C. 1913. — *Las cuestiones del Putumayo*. - Vda. de Luis Tasso, Barcelona.
- ARÁOZ, G. 1886. — *Navegación del río Bermejo y viajes al Gran Chaco*. - Imprenta Europea, Buenos Aires.
- ARENALES, J. 1833. — *Noticias históricas y descriptivas sobre el gran país del Chaco y Río Bermejo: Con observaciones relativas a un plan de navegación y colonización que se propone*. - Imprenta Hallet y Cía., Buenos Aires.
- ARENAS, P. 2003. — *Etnografía y alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichí-Lbuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. - El autor, Buenos Aires.
- ARENAS, P., J. BRAUNSTEIN & G. GALAFASSI 1987/88. — *La sierra de madera de los indígenas del Gran Chaco*. - Göteborgs Etnografiska Museum Årstryck, p. 21-30.
- ARMENTIA, N. 1885. — *Exploración oficial mandada efectuar del Madre de Dios en 1884*. - Imprenta El Nacional, La Paz.
- ARMENTIA, N. 1897. — *Límites de Bolivia con el Perú por la parte de Caupolicán*. - Imprenta El Telégrafo, La Paz.
- ARNAUD, L. 1889. — *Del Timbó al Tartagal*. - Imprenta del Río de la Plata, Buenos Aires.
- ARRUABARRENA, H. 2001. — «La fotografía en armonía con la pintura y la música en Guido Boggiani (1861-1901). Fotohistoria (1840-1940)». - In: *Memorias del 7º Congreso de Historia de la fotografía argentina y latinoamericana*, Buenos Aires.
- ASCHER, R. 1974. — «Tin*Can Archaeology». - In: *Historical Archaeology*, 8: 7-16.

— B

- BALDIVIESO, P. 1896. — *Informe que presenta al señor Ministro de Colonización el Intendente de la Delegación Nacional en el Noroeste, Teniente Coronel Pastor Baldivieso*. - Taller Tipo-Litográfico, La Paz.
- BALDRICH, A. 1890. — *Las comarcas vírgenes: El Chaco Central Norte*. - Peuser, Buenos Aires.
- BALLIN, J. 1998. — *Floritas de un Misionero*. - Editorial Don Bosco, Asunción.
- BALLIVIÁN, M. V. & C. PINILLA 1912. — *Monografía de la Industria de la Goma Elástica en Bolivia*. - Dirección General de Estadística y Estudios Geográficos, La Paz.
- BALZAN, L. 2008 [1885-93]. — *A carretón y canoa. La obra del naturalista Luigi Balzan en Bolivia y Paraguay (1885-1893)*, edición Clara López Beltrán. IFEA/IRD/Embajada de Italia/Plural Editores, La Paz.
- BARBOSA DE ALMEIDA, M. 1992. — *Rubber tappers of the Upper Juruá River, Brazil: the making of a forest peasant economy*. - Tesis de doctorado, University of Cambridge, Cambridge.
- BARBOSA, P. & N. RICHARD 2010. — «La danza del cautivo. Figuras nivaclé de la ocupación del Chaco». - In: *Los hombres transparentes. Una visión de la guerra del Chaco desde las Tierras bajas*, I. Combès, L. Capdevila, N. Richard & P. Barbosa (eds.), p. 121-177. ILAMIS, Colección Scripta Autochtona 5, Cochabamba.
- BARCLAY REY DE CASTRO, F. 2010. — «La asociación pro indígena y las atrocidades del Putumayo. Una misión auto restringida». - In: *Boletín Americanista*, 60 (1): 143-163.
- BARHAM, B. & O. COOMES 1994a. — «Wild Rubber: Industrial Organisation and the Microeconomics of Extraction during the Amazon Rubber Boom (1860-1920)». - In: *Journal of Latin American Studies*, 26 (1): 37-72.
- BARHAM, B. & O. COOMES 1994b. — «Reinterpreting the Amazon Rubber Boom: Investment, the State, and Dutch Disease». - In: *Latin American Research Review*, 29 (2): 73-109.
- BARTOLOMÉ, L. 1976. — «La mitología de contacto entre los matakos: Una respuesta simbólica al conflicto interétnico». - In: *América indígena*, 36 (3): 517-557.
- BARÚA, G. 1986. — «Principios de organización de la sociedad matakos». - In: *Suplemento antropológico*, 21 (1): 73-130.
- BARÚA, G. 2009. — «La nostalgia wichí como un estado del alma». - In: *Revista española de Antropología Americana*, 39 (2): 209-227.
- BASSO, E. 1975. — «Reply to Calvin Redekop». - In: *American Anthropologist*, 77 (1): 83-84.
- BASSO, E. 1973. — «The Situation of the Indian in South America: Contributions to the Study of Inter-Ethnic Conflict in the Non-Andean Regions of South America». - In: *American Anthropologist*, 75 (6): 1865-1868.
- BAYO, C. 1911. — *El peregrino en Indias. En el corazón de la América del Sur*. - Librería de los Sucesores de Hernando, Madrid.
- BEDOYA, A. & E. BEDOYA 2005. — *Servidumbres por deudas y marginación*. - Organización Internacional del Trabajo, Ginebra.
- BELAUNDE, V. A. 1961. — «La Amazonía y la peruanidad». - In: *El Perú y la Amazonía*, p. 13-21. Ministerio de Relaciones Exteriores, Lima.

- BERGALLO, E. 2004. — *Danza en el Viento. Ntonagax. Memoria y Resistencias qom (toba)*. - Subsecretaría de Cultura de la Provincia del Chaco, Resistencia.
- BERNARD, C. 1973. — «La fin des capitaines». - In: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 2 (1): 72-82.
- BIALET MASSÉ, J. 1904. — *Informe sobre el estado de las clases obreras en el interior de la República Argentina*, tomo 1. Imprenta y casa editora de Adolfo Grau, Bueno Aires.
- BISIO, R. H. & F. FORNI 1976. — «Economía de enclave y satelización del mercado de trabajo rural. El caso de los trabajadores con empleo precario en un ingenio azucarero en el noroeste argentino». - In: *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, 16 (61): 3-56.
- BOASSO, F. 2004. — «Del Ingenio al Cruce. Relocalización y resistencia de una comunidad indígena». - In: *La cuenca del Río Bermejo. Una formación social de fronteras*, H. Trincherro, R. Slavutsky & E. Belli (eds.). Ed. Reunir y FFyL, UBA, IIT. Buenos Aires.
- BOGGIANI, G. 1900. — «Compendio de Etnografía paraguaya moderna». - In: *Revista del Instituto Paraguayo*, I: 40-48, 129-206; II: 49-85; III (23-24/27-28).
- BOGGIANI, G. 1901. — *Los Sanapaná*. - Versión bilingüe de un manuscrito e inédito de Guido Boggiani por José Braunstein (ed.), inédito.
- BOGHOSSIAN, P. 2009 [2006]. — *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*. - Alianza, Madrid.
- BOLETÍN DE LA DELEGACIÓN NACIONAL (Riberalta) 1894. — 26 de agosto de 1894.
- BONIFACIO, V. 2013. — «Meeting the Generals. A political ontology analysis of the struggle for land of the Paraguayan Maskoy in the 1980s». - In: *Anthropologica*, 55 (2): 385-398.
- BOSSERT, F. 2012. — «Notas sobre la jerarquía interétnica en los ingenios azucareros del noroeste argentino». - In: *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, D. Villar & I. Combès (eds.), p. 217-236. El País, Santa Cruz de la Sierra.
- BOSSERT, F. 2013. — «Ingenios azucareros y relaciones interétnicas». - In: *Al pie de los Andes. Estudios de etnología, arqueología e historia*, P. Sendón y D. Villar (eds.), p. 163-186. Itinerarios/ILAMIS, Colección Scripta Autochtona 11, Santa Cruz de la Sierra.
- BOTANA, N. 1986. — *El orden conservador*. - Hyspamérica, Buenos Aires.
- BOUCHERIE, J. 1968. — *Los indios toba del Chaco argentino*. - Separata del T. II del Censo Indígena Nacional, Ed. del autor, Buenos Aires.
- BOUREAU, A. 1995. — *Le Droit de cuisson. La Fabrication d'un mythe, XIIIe-XXe siècle*. - Albin Michel, París.
- BRAUNSTEIN, J. A. 1981. — *La enmarañada historia de los indios maká: un ensayo sobre el problema etnogónico*. - Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- BRAUNSTEIN, J. A. 1983a. — «La passion amoureuse chez les Mataco: Kyutislí». - In: *Journal de la Société des Américanistes*, 69: 169-176.
- BRAUNSTEIN, J. A. 1983b [1978]. — *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. - Trabajos de Etnología 2, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.

- BRAUNSTEIN, J. A. 2003. — «Los Maká: Tradición y Turismo». - In: *Actas del XXIII Encuentro de Geohistoria Regional*, Universidad de Misiones, Oberá.
- BRAUNSTEIN, J. A. 2005. — *La dinámica social de los pueblos indígenas chaqueños, su relación con la tierra y el proceso de colonización de las tierras indígenas del Chaco Sudamericano. Caso Yakje Axa vs. Paraguay*, ICHR. Inédito.
- BRAUNSTEIN, J. A. 2011. — «Continuidad histórica de nómades y sedentarios. Dinámica Cultural Chaqueña: actualización en su conocimiento». - In: *Actas del XXXI Encuentro de Geohistoria Regional*. - Concepción del Uruguay.
- BRAUNSTEIN, J. & E. MILLER 1999. — «Ethnohistorical introduction». - In: *Peoples of the Gran Chaco*, E. Miller y J. Braunstein (eds.), p. 1-22. Bergin & Garvey Connecticut/Londres.
- BROGDEN, M. & J. GREENBERG 2003. — *The Fight for the West: A Political Ecology of Land Use Conflicts in Arizona*. Human Organization 62 (3): 289-297.
- C
- CAMAÑO Y BAZÁN, J. (S.J.) 1931 [circa 1778]. — «Etnografía rioplatense y chaqueña». - In: *Revista de la Sociedad "Amigos de la Arqueología"*, 5: 308-343.
- CAMARGO, E. & D. VILLAR (eds.), 2013. — *Huni kuin hipepaunibuki. A história dos Caxinauás por eles mesmos*. - Serviço Social do Comércio, San Pablo.
- CAMPI, D. 1991a. — «Conchabo y desarrollo azucarero en Tucumán en la segunda mitad del siglo XIX. Costo y crisis del sistema». - In: *Cuadernos de Humanidades*, 4: 115-130.
- CAMPI, D. 1991b. — «Captación y retención de la mano de obra por endeudamiento. El caso de Tucumán en la segunda mitad del siglo XIX». - In: *Estudios sobre la historia de la industria azucarera argentina*, vol. I, D. Campi (ed.). Universidad Nacional de Jujuy/Universidad Nacional de Tucumán, Jujuy.
- CAMPI, D. (ed.), 1992. — *Estudios sobre la historia de la industria azucarera argentina*, vol. 2. Universidad Nacional de Jujuy/Universidad Nacional de Tucumán, Jujuy.
- CAMPI, D. (ed.) 1993. — *Estudios sobre la historia de la industria azucarera argentina*, vol. 1. Universidad Nacional de Tucumán/Universidad Nacional de Jujuy, San Miguel de Tucumán.
- CAMPI, D. 2009. — «Contrastes cotidianos los ingenios del norte argentino como complejos socioculturales, 1870-1930». - In: *Varia Historia*, 25 (41): 245-267.
- CAMPI, D. & M. C. BRAVO 1999. — «La agroindustria azucarera argentina. Resumen historiográfico y fuentes». - In: *América Latina en la historia económica: Boletín de fuentes*, 11: 73-93.
- CAMPI, D. & M. LAGOS 1995. — «Auge azucarero y mercado de trabajo en el noroeste argentino, 1850-1930». - In: *Andes. Antropología e Historia*, 6: 179-208.
- CANOVA, P. 2011. — «Del Monte a la Ciudad: Producción Cultural de los Ayoreode en el Chaco Paraguayo». - In: *Suplemento Antropológico*, 46 (1): 275-316.
- CANOVA, P. 2007. — *Contested Spaces: Ayoreo Presence in a Mennonite City in the Paraguayan Chaco*. - Tesis de Master, Universidad de Arizona, Tucson, Arizona.
- CAPDEVILA, L., I. COMBÈS, N. RICHARD & P. BARBOSA 2010. — *Los hombres transparentes. Indígenas y militares en la Guerra del Chaco (1932-1935)*. - Instituto de Misionología, Cochabamba.

- CAPISTRANO DE ABREU, J. 1914. — *Ra-txa hu-ni-ku-i Gramatica, Textos e Vocabulario Caxinanuás*. - Sociedade Capistrano de Abreu, Rio de Janeiro.
- CARDOZO, R., J. CABALLERO, F. ARÉVALOS & F. PALACIOS 2013. — *Resultados del monitoreo mensual de los cambios de uso de la tierra, incendios e inundaciones en el Gran Chaco paraguayo*. - Informe anual preparado por Guyra Paraguay, Asunción, manuscrito no publicado.
- CARDÚS, J. (Padre) 1886. — *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia*. - Librería de la Inmaculada Concepción, Barcelona.
- CASEMENT, R. 2012. — *Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. - IWGIA/CAAAP, Lima.
- CASTRO BOEDO, E. 1995 [1872]. — *Estudios sobre la navegación del Bermejo y la colonización del Chaco*. - Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy.
- CEP 1983. — *Tierra para los Indígenas de Puerto Casado, Alto Paraguay*, manuscrito.
- CEP 1986. — *La lucha por la tierra en defensa de la vida. El pueblo maskoy frente a Carlos Casado S.A.* - ENM, Asunción.
- CERIANI CERNADAS, C. 2007. — «El tiempo primordial. Memorias tobas del pastor Chur». - In: *Revista de Ciencias Sociales*, 18: 71-86.
- CERIANI CERNADAS, C. 2011. — «La Misión Pentecostal Escandinava en el Chaco Argentino. Etapa formativa, 1914-1945». - In: *Memoria Americana*, 19: 121-145.
- CERIANI CERNADAS, C. 2013. — «Entre la confianza y la sospecha. Representaciones indígenas sobre las experiencias chaqueñas de misionalización protestante». - In: *El Gran Chaco: ontologías, poder, afectividad*, F. Tola, C. Medrano y L. Cardín (eds.), p. 297-320. Rumbo Sur/Ethnographica, Buenos Aires.
- CERIANI CERNADAS, C. & S. CITRO 2005. — «El movimiento del Evangelio entre los Tobas de Chaco Argentino. Una revisión histórica y etnográfica». - In: *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*, Bernardo Guerrero (ed.), p. 111-170. Ediciones Campvs, Iquique.
- CERIANI CERNADAS, C. & H. LAVAZZA 2013. — «Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco argentino (1935-1962)». - In: *Boletín Americanista*, 67: 143-162.
- CHANG, C. 1992. — «Archaeological Landscapes. The Ethnoarchaeology of Pastoral Land Use in the Grevena Province of Greece». - In: *Space, Time, and Archaeological Landscapes*, J. Rossignol y L. Wandsnider (eds.), p. 65-90. Plenum Press, Nueva York.
- CHASE-SARDI, M. 1972. — «The Present Situation of the Indians in Paraguay». - In: *The Situation of the Indian in South America. Contributions to the Study of Inter-Ethnic Conflict in the Non-Andean Regions of South America*, W. Dostal (ed.), p. 173-217. World Council of Churches, Ginebra.
- CHASE-SARDI, M. & B. SUSNIK 1995. — *Los Indios del Paraguay*. - Editorial MAPFRE, Madrid.
- CHAUMEIL, J. P. 2012. — «Guerra de Imágenes en el Putumayo». - In: *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*, p. 37-73. CAAAP/IWGIA/UPC, Lima.
- CHAVARRÍA, M. C. 2011. — «De la oralidad a la literacidad: aproximaciones recientes en la Amazonía». - In: *Por donde hay soplo. Estudios amazónicos en los países andinos*, J. P. Chaumeil, O. Espinoza De Rivero & M. Cornejo Chaparro (eds.), p. 443-464. IFEA/PUCP/CAAAP/EREA, Lima.
- CHIRIF, A. 2004. — «Introducción». - In: Carlos A. Valcárcel, *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*, p. 15-77. Ceta (Colección Monumenta Amazónica), Iquitos.

- CHIRIF, A. 2012. — «Introducción». - In: Roger Casement, *Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*, p. 8-25. CAAAP/IWGIA, Lima.
- CHIRIF, A. & M. CORNEJO CHAPARRO (eds.) 2009. — *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*. - CAAAP/IWGIA/UPC, Lima.
- CHIRIF, A. & M. CORNEJO CHAPARRO 2012. — *Reencuentro de familias separadas por la barbarie del caucho: Abriendo El canasto de la abundancia*. Servindi, versión on line: <http://servindi.org/actualidad/75193>.
- CITRO, S. 2009. — *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Biblos/Culturalia, Buenos Aires.
- CLIFFORD, J. 1994. — «Diásporas». - In: *Cultural Anthropology*, 9 (3): 302-338.
- COIMBRA, J. B. 2010 [1946]. — *Siringa. Memorias de un colonizador del Beni*. - Librería Editorial "G.U.M.", La Paz.
- COLLIER, R. 1981. — *Jaque al Barón. La historia del caucho*. - CAAAP, Lima.
- COMINGES, J. D. 1882. — *Exploraciones al Chaco del Norte*. - Alsina, Buenos Aires.
- COMINGES, J. D. 1892. — *Obras escogidas de D. Juan de Cominges*. - Con su biografía por el doctor D. Matías Alonso Criado. Ed. Juan A. Alsina, Buenos Aires.
- CONKLIN, B. 1996. — «Reflections on Amazonian Anthropologies of the Body». - In: *Medical Anthropology Quarterly*, 10 (3): 373-375.
- CONKLIN, B. & L. MORGAN 1996. — «Babies, Bodies, and the Production of Personhood in North America and a Native Amazonian Society». - In: *Ethnos*, 24 (4): 657-694.
- CONTI, V., A. TERUEL DE LAGOS & M. LAGOS 1988. — *Mano de obra indígena en los ingenios de Jujuy a principios de siglo*. - Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- CORDEU, J. E. 1973. — «Textos míticos de los Angaité y Sanapaná». - In: *Scripta Etnológica*, 1: 200-232.
- CORDEU, J. E. 1981. — *Aishtuwénte. Las Ideas de Deidades La Religiosidad Chamacoco*. - Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- CORDEU, J. E. & A. SIFFREDI 1971. — *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. - Juárez Editor, Buenos Aires.
- CÓRDOBA, L. 2015. — «Barbarie en plural: percepciones del indígena en el auge cauchero boliviano». - In: *Journal de la Société des Américanistes*, 101 (1-2).
- CÓRDOBA, L. 2012a. — «El boom cauchero en la Amazonía Boliviana: encuentros y desencuentros con una sociedad indígena (1869-1912)». - In: *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, D. Villar & I. Combès (eds.), p. 125-157. Editorial El País/Museo de Historia de la UAGRM, Santa Cruz de la Sierra.
- CÓRDOBA, L. 2012b. — «Misioneros-patronos e indígenas-siringueros: el caucho entre los chacobos del Beni (siglo XX)». - In: *Boletín Americanista*, 65: 85-106.
- CÓRDOBA, L. & J. A. BRAUNSTEIN 2008. — «Cañonazos en 'La Banda'. La Guerra del Chaco y los indígenas del Pilcomayo medio». - In: *Mala Guerra. Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)*, N. Richard (ed.), p. 125-148. ServiLibro/Museo del Barro/CoLibris, Asunción/París.
- CORNEJO, A. 1937. — «Origen de la industria azucarera argentina». - In: *Apuntes históricos sobre Salta*, A. Cornejo, p. 131-227. Talleres Gráficos Ferrari, Buenos Aires.
- CORNEJO POLAR, A. 1993. — *Escribir en el aire*. - Editorial Horizonte, Lima.

- COWAN ROSS, C. & S. SCHNEIDER 2008. — «Estrategias campesinas de reproducción social. El caso de las Tierras Altas jujeñas argentinas». - In: *Revista Internacional de Sociología*, 66: 163-185.
- CRAIG, C. W. T. 1935. — *Paraguayan Interlude*. - Arthur Barker, Londres.

— D

- DALLA CORTE, G. 2009. — *Lealtades firmes: redes de sociabilidad y empresas: la "Carlos Casado SA" entre la Argentina y el Chaco paraguayo (1860-1940)*. - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- DALLA CORTE, G. 2012. — *Empresas y tierras de Carlos Casado en el Chaco Paraguayo. Historia, negocios y guerra (1860-1940)*. - Intercontinental Editora, Asunción.
- DALLA CORTE, G. & F. VÁZQUEZ 2011. — *La conquista y ocupación de la frontera del Chaco entre Paraguay y Argentina*. - Universidad de Barcelona, Barcelona.
- DASSO, M. C. 2001. — «Celebración de la aloja y preservación del fundamento mítico de los mataco-wichí del chaco central». - In: *Scripta Etnológica*, 22: 61-76.
- DASSO, M. C. 2003. — «Los territorios de los grupos aborígenes». - In: *APM*, 7 (57): 6-7.
- DASSO, M. C. 2008. — «Condición y entidad de los liderazgos wichí». - In: *Liderazgo, representatividad y control social*, J. Braunstein (ed.), p. 201-215. UNNE, Resistencia.
- DAVIS, W. 2004. — *El río: exploraciones y descubrimientos en la selva Amazónica*. - Fondo de Cultura Económico, México.
- DE LA CRUZ, L. M. 1997. — *Y no cumplieron: Reflexiones acerca de la apasionada relación entre los organismos de promoción del desarrollo y los grupos wichí*. - PDACRNA/FDACNA, Salta.
- DE LOS RÍOS, M. A. 1976/80. — «Una historia de vida: Notas para la hermenéutica del ciclo vital en la etnia Mataco». - In: *Runa: Archivo para las ciencias del hombre*, 13 (1/2): 79-112.
- DELPORT, J. 1992. — *El Choqueo o el Baile de los Toba Maskooy*. - Tesis de Peritaje, Universidad Técnica Particular de Loja.
- DELPORT, J. 1999. — «Los Indígenas Angaité en las Estancias». - In: *Suplemento Antropológico*, 34 (1): 235-274.
- DESALÍN GÓMEZ, J. 1999. — *Historia de Embarcación*. - Víctor Manuel Hanne Editor, Salta.
- DGEEC (Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos), 2002a. — «Atlas de Boquerón». - In: *Atlas Censal del Paraguay*, p. 207-211. DGEEC Publicaciones, Asunción.
- DGEEC (Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos), 2002b. — *II Censo Nacional Indígena de población y Viviendas 2002. Pueblos Indígenas del Paraguay, Resultados Finales*. - DGEEC Publicaciones, Asunción.
- DIETZE, R., F. MASI & R. PENNER 2000. — *Evaluación del Rol de las Regiones Fronterizas en el Proceso del Desarrollo Económico del Paraguay*. - Banco Central del Paraguay, Departamento de Economía Internacional, manuscrito no publicado.
- DOMÍNGUEZ, D. 2004. — *Los campesinos trashumantes kollas y la autonomía: entre el conflicto y el desarrollo*. - Tesis de Maestría, FLACSO, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- D'ONOFRIO, S. 2003. — «Guerre et récit chez les Indiens ayorés du Chaco boréal paraguayen». - In: *Journal de la Société des Américanistes*, 89 (1): 39-81.

DUERKSEN, H. & J. HARDER 1980. — *Fernheim 1930-1980, Documento Ilustrado sobre la Vida de una Colonia en el Chaco*. - Imprenta Modelo, Asunción.

DYCK, J. 2004. — «Somos Paraguayos y sin Ventajas Impositivas». - In: *Revista La Rural*. Edición electrónica <http://www.arp.org.py/articulo.php?ID=3648>.

— E

ECKSTEIN, A. V. 1986. — *Pitiantuta, La chispa que encendió la hoguera en el Chaco paraguayo: Expedición del Gral. Belaieff*. - Dirección de publicaciones de las Fuerzas Armadas, Asunción.

EHRT, A. 1932. — *Die Mennonitentum in Russland von seiner Einwanderung bis zur Gegenwart*. - Julius Beltz, Berlín.

ESCOBAR, T. 1999. — *La maldición de Nemur: Acerca del arte, el mito y el ritual de los indígenas ishir del Gran Chaco paraguayo*. - Departamento de Documentación e Investigaciones, Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Asunción.

ESCOBAR, T. 1988. — *Misión: Etnocidio. Comisión de Solidaridad con los Pueblos Indígenas*. - RP Ediciones, Asunción.

ESPINOSA, M. 2012. — «Indagando diversidad en la producción de diferencia. Formación y transformación de un grupo etno-evangélico en Santiago del Estero». - In: *Revista Sociedad y Religión*, 37: 55-85.

— F

FABRE, A. 2005. — «Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas. Primera parte: Los enlhet–enenlhet del Chaco Paraguayo». - In: *Suplemento Antropológico*, 40 (1): 503-569.

FARROW, G. — 1914. «An account of a Short Evangelistic Trip in the Sanapaná Country». - In: *South American Missionary Society Magazine*, 48 (86): 146.

FAWCETT, P. 1954. — *Exploración Fawcett*. - Zig-Zag, Santiago de Chile.

FERNÁNDEZ SENDIN, M. 2005. — *Alfonso I de la Amazonía. Rey de los jíbaros. La increíble y veraz historia de Alfonso Graña, el gallego que reinó entre las tribus jíbaras del Alto Marañón*. - Fundación Comarcal Paradanta, Pontevedra.

FIFER, J. V. 1970. — «The Empire Builders: A History of the Bolivian Rubber Boom and the Rise of the House of Suarez». - In: *Journal of Latin American Studies*, 2 (2): 113-146.

FIFER, J. V. 1976. — *Bolivia*. - Editorial Francisco de Aguirre, Buenos Aires.

FONTANA, L. J. 1977 [1881]. — *El Gran Chaco*. - Solar/Hachette, Buenos Aires.

FRANCESCHI, Z. A. 2011. — «La razza tra natura e cultura». - In: *Razza, razzismo e antirazzismo*, Z. Franceschi (ed.), p. 7-69. Emil, Bologna.

FRANCESCHI, Z. A. 2012a. — «Rappresentare e testimoniare. Etica del lavoro e della povertà. I Wichí di Misión Nueva Pompeya (Chaco, Argentina)». - In: *Rappresentare. Questioni di antropologia, cinema, narrativa*, A. Destro, p. 71-99. Clueb, Bologna.

FRANCESCHI, Z. A. 2012b. — «Le buone mani e le mani buone di Teodora Polo: una storia di vita». - In: *Annuario Storie di vita/ autobiografie*, 11 (14): 73-113.

- FRANCESCHI, Z. A. & M. C. DASSO 2010. — *Etno-grafías. La escritura como testimonio entre los Wichí*. - Corregidor, Buenos Aires.
- FRANCIS, E. K. 1948. — «The Russian Mennonites, From Religious to Ethnic Group». - In: *The American Journal of Sociology*, 54 (2): 101-107.
- FRANCO, M. & G. IMÁZ, 2006. — *Koahlvok Angaité. Las voces de un pueblo*. - CEADUC, Asunción.
- FRETZ, J. 1953. — *Pilgrims in Paraguay. The Story of Mennonite Colonization in South America*. - Herald Press, Scottsdale.
- FRIČ, A. V. 1912. — «Resultado de mi último viaje al Chaco». - In: *Actas del XVII Congreso Internacional de Americanistas*, Buenos Aires.
- FRIČ, P. & Y. FRICOVA, 2002. — *Boggiani y el Chaco. Una aventura del siglo XIX*. - Fotografías de la colección Frič. Museo de Arte Hispanoamericano "Isaac Fernández Blanco", Buenos Aires.

— G

- GALLARDO, S. 1971. — *Eisejuaz*. - Sudamericana, Buenos Aires.
- GAMARRA TÉLLEZ, M. D. P. 2007. — *Amazonía norte de Bolivia. Economía gomera (1870-1940). Bases económicas de un poder regional*. - La Casa Suárez. Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia/CIMA, La Paz.
- GARCÍA, M. A. 2005. — *Paisajes sonoros de un mundo coherente: Prácticas musicales y religión en la sociedad nichí*. - Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega, Buenos Aires.
- GARCÍA JORDÁN, P. 2001a. — «En el corazón de las tinieblas... del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía». - In: *Revista de Indias*, 61 (223): 591-617.
- GARCÍA JORDÁN, P. 2001b. — *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia*. - IFEA/IEP, Lima.
- GARCÍA TÚBAL, C. 1920. — *La industria azucarera argentina y las consecuencias de su protección*. - Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires.
- GIANNECCHINI, D. (Padre) 1996 [1898]. — *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano*. - FIS/Centro Eclesial de Documentación, Tarija.
- GIL MONTERO, R. 2014. — «Mecanismos de reclutamiento indígena en la minería de plata. Lípez (sur de la actual Bolivia), siglo XVII». - In: *América Latina en la Historia Económica*, 21 (1): 5-30.
- GIORDANO, M. 2011. — «Someter por las armas, vigilar por la cámara: Estado y visualidad en el Chaco Indígena». - In: *Sociedade e Cultura*, 14 (2): 381-397.
- GIORDANO, M. 2003a. — «De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños». - In: *Revista Complutense de Historia de América*, 29: 5-24.
- GIORDANO, M. 2003b. — «Intrusos o propietarios. Argumentos y percepciones sobre el derecho a la propiedad de la tierra del indígena chaqueño». - In: *Gazeta de Antropología*, 19, artículo 26, <http://hdl.handle.net/10481/7341>.
- GIORDANO, M. & M. MÉNDEZ 2011. — «La mirada de frailes y fotógrafos hacia las misiones franciscanas de Chaco y de Formosa. Aportes a la historia de la fotografía en el norte argentino de principios de siglo XX». - In: *Revista junta de Estudios Históricos del Chaco*, 5: 157-173.

- GOBELLI, R. 1912. — *Memorias de mi prefectura y apuntes sobre el Chaco* (primera parte). - Imprenta de Tula y Sanmillán, Salta.
- GOBELLI, R. 1913. — *Memorias sobre mi prefectura y apuntes sobre el Chaco* (segunda parte). - Imprenta de Tula y Sanmillán, Salta.
- GOBELLI, R. 1914. — «Breve estudio etnográfico sobre la tribu Mataka. Memorias de mi Prefectura». - In: *Apuntes sobre el Chaco*, Parte III, Rafael Tula, Salta.
- GONZALO, J. A. 1998. — *La cultura material de los matacos (mataco-maka) del Chaco central*. - CAEA, Buenos Aires.
- GORDILLO, G. 1995. — «Después de los ingenios: La mecanización de la zafra saltojujeña y sus efectos sobre los indígenas del Chaco Centro-Occidental». - In: *Desarrollo económico*, 35 (137): 105-126.
- GORDILLO, G. 2002a. — «The Dialectic of Estrangement: Memory and the Production of Places of Wealth and Poverty in the Argentinean Chaco». - In: *Cultural Anthropology*, 17 (1): 3-31.
- GORDILLO, G. 2002b. — «The breath of the devils: memories and places of an experience of terror». - In: *American Ethnologist*, 29 (1): 33-57.
- GORDILLO, G. 2004. — *Landscapes of Devils. Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*. - Duke University Press, Durham.
- GORDILLO, G. 2005. — *Nosotros vamos a estar acá para siempre. Historias Tobas*. - Biblos, Buenos Aires.
- GORDILLO, G. 2006. — *En el Gran Chaco. Antropologías e Historias*. - Prometeo, Buenos Aires.
- GORDILLO, G. 2010a. — *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. - Prometeo, Buenos Aires.
- GORDILLO, G. 2010b. — «Deseando otro lugar: reterritorializaciones guaraníes». - In: *Movilizaciónes indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, G. Gordillo & S. Hirsch (eds.), p. 207-236. La Crujía Ediciones, Buenos Aires.
- GRABER, C. 1964. — *The Coming of the Moros, From Spears to Pruning Hooks*. - Herald Press, Scottdale.
- GRAY, A. 2005. — «Introducción. Las atrocidades del Putumayo reexaminadas». - In: *La defensa de los caucheros*, C. Rey de Castro, C. Larrabure y Correa, P. Zumaeta & J. Arana, p. 15-50. CETA/IWGIA, Iquitos.
- GRUBB, B. 1904. — *Among the Indians of the Paraguayan Chaco*. - Charles Murray, Londres.
- GRUBB, B. 1911. — *An unknown people in an unknown land: an account of the life and customs of the Lengua Indians of the Paraguayan Chaco, with adventures and experiences met with during twenty years' pioneering and exploration amongst them*. - Seeley and Co. Ltd. Londres.
- GRUBB, B. 1914. — *A church in the wilds: the remarkable story of the establishment of the South American Mission amongst the hitherto savage and intractable natives of the Paraguayan Chaco*. - Seeley, Service and Co. Ltd., Londres.
- GRUBB, B. 1993 [1911, 1925]. — *Un pueblo desconocido en una tierra desconocida*. - Iglesia Anglicana Paraguaya, Asunción.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, F. 1980 [1615]. — *Nueva Coronica i buen Gobierno*, vol. 1. Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- GUITERAS MOMBIOLA, A. 2012. — *De los llanos de Mojos a las cachuelas del Beni, 1842-1938*. - Instituto de Misionología, Editorial Itinerarios/Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Cochabamba.

- GUISE, A. 1922. — *Six years in Bolivia. The adventures of a mining engineer.* - T. Fisher Unwin Ltd., Londres.
- GUTIÉRREZ, L. & R. PAZ 1895. — *Informe preliminar de los actos de la Delegación Nacional en el Noroeste de la República.* - Tipografía Excelsior, Sucre.
- GUY, D. 1992. — «El azúcar y la política de recursos naturales: el estado argentino y las provincias del Noroeste, 1870-1930». - In: *Estudios sobre la historia de la industria azucarera argentina*, II, D. Campi (ed.). Ediciones del Gabinete, Secretaría de Posgrado, Universidad Nacional de Tucumán, Jujuy.

— H

- HACK, H. 1979. — «Indios y Mennonitas en el Chaco Paraguayo». - In: *Suplemento Antropológico*, 13 (1-2): 207-260.
- HEIN, D. 1990. — *Los Ayoreos nuestros vecinos: Comienzos de la Misión al Norte del Chaco.* - Imprenta Modelo, Asunción.
- HERNÁNDEZ, A. 1956. — *La selva trágica.* - Editions Albin Michel, París.
- HERNÁNDEZ, A. 2000. — *Sangama.* - Petroperú, Iquitos.
- HERZOG, W. 2010. — *Conquista de lo inútil.* - Blackie Books, Barcelona.
- HIRSCH, S. 2004. — «Mbaporenda: el lugar donde hay trabajo. Migraciones guaraníes al noroeste argentino». - In: *Etnohistoria*, Equipo NayA. http://www.etnohistoria.com.ar/htm/04_articulo.htm
- HIRSCH, S. & G. GORDILLO 2003. — «Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina». - In: *The Journal of Latin American Anthropology*, 8 (3): 4-30.
- HOYOS, A. 1932. — «El Proceso de la usurpación boliviana en el Chaco. Diario de campaña del Dr. Arturo Hoyos». - In: *Diario El Orden*, Asunción.
- HUGH-JONES, S. 1992. — «Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in north-west Amazonia». - In: *Barter, Exchange and Value*, C. Humphrey & S. Hugh-Jones, p. 42-74. Cambridge University Press, Cambridge.
- HUNT, R. 1912. — *San Pedro de Jujuy: the base of Missionary operations.* - SAMS XLVI: 71-73.
- HUNT, R. 1933. — *The Livingstone of South America: the life and adventures of W. Barbrooke Grubb among the wild tribes of the Gran Chaco in Paraguay, Bolivia, Argentina, the Falkland Islands and Tierra del Fuego.* - Seeley Service and Co. Ltd., Londres.
- HURET, J. 1911. — *De Buenos-Aires au Gran Chaco.* - Bibliothèque-Charpentier, París.

— I

- IÑIGO CARRERA, N. 1984. — *Campañas militares y clase obrera: Chaco, 1870-1930.* - CEAL, Buenos Aires.
- IÑIGO CARRERA, N. 1986/87. — «Población, violencia y clase obrera». - In: *Anuario de la Escuela de Historia*, 12: 317-337.
- IÑIGO CARRERA, N. 1988. — *La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940.* - Conflictos y procesos de la historia argentina contemporánea 11, CEAL, Buenos Aires.

- IÑIGO CARRERA, N. 1998. — «Problema indígena en la Argentina. Debate». - In: *Razón y Revolución*, 4: 1-18.
- IÑIGO CARRERA, N. 2010. — *Génesis, formación y crisis del capitalismo en el Chaco, 1870-1970*. - UNSA, Salta.
- ISLA, A. 2002. — *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. - Editorial de las Ciencias, Buenos Aires.
- ISLA, A. 2000. — «Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar». - In: *Estudios Atacameños*, 19: 135-155.
- ISLA, A. & J. TAYLOR 1995. — «Terror e identidad en los Andes: el caso del noroeste argentino». - In: *Revista Andina*, 13 (2): 311-357.
- IVERSEN, G. 1946. — *Blant Indianere i 35 År. Berger N. Johnsens Misjonsarbeid i Argentina (35 Años Entre los Indígenas. El Trabajo Misionero de Berger N. Johnsen en Argentina)*. Johansen & Larsen, Bok- og Aksidenstrykkeri (Traducción del noruego al español por Rakel Ystebø de Alegre, 2009), Sarpsborg.

— J

- JAIME, M. L. 2003. — «Colonización y producción en la expansión de la frontera de Salta hacia el Chaco: El caso del departamento Rivadavia (1880-1930)». - In: *Revista Escuela de Historia*, 2 (1) <http://www.unsa.edu.ar/histocat/revista/revista0215.htm>.
- JANIS, D. 1945. — «Production of Industrial Quebracho». - In: *Economic Geography*, 21 (2): 145-151.
- JOHNSEN, B. 1915. — *Berger Johnsen. Missionary to South America*. - Weekly Evangel p. 4.
- JOHNSTON, K. 1985. — *The Store of the New Tribes Mission*. - New Tribes Mission, Florida.
- JUÁREZ, J. 2009. — «Alfonso Graña, rey de los jíbaros». - In: *Historia de Iberia Vieja*, 1 de agosto de 2009. Versión on line: <http://www.historiadeiberiavieja.com/noticia/564/Espana-fuera-de-sus-fronteras/ALFONSO-GRANA-EL-REY-DE-LOS-JIBAROS.html>.

— K

- KALISCH, H. 2012. — «Lecturas de las fiestas enlhet». - In: *La belleza de los otros*, T. Escobar (ed.), p. 349-465. Servilibro, Asunción.
- KALISCH, H. 2000. — *Hacia el protagonismo propio. Base conceptual para el relacionamiento con comunidades indígenas*. - Pro-Comunidades Indígenas, Filadelfia.
- KALISCH, H. & E. UNRUH 2003. — «Enlhet–Eneñlhet. Una familia lingüística chaqueña». - In: *Thule Rivista di studi americanisti*, 14/15: 1-19, versión on line <http://www.enlhet.org/pdf/nne28-enlhet-eneñlhet.pdf>.
- KARASIK, G. A. 1987. — *El control de la mano de obra en un ingenio azucarero: El caso Ledesma (Provincia de Jujuy)*. - Documentos de Trabajo Serie: Estructuras Sociales Regionales. Investigaciones, n° 4.
- KELLER LEUZINGER, F. 1875. — *The Amazon and Madeira Rivers*. Chapman & Hall, Londres.
- KEMMERICH, E. 1903/04. — «Der deutsche kulturpionier. Nochichten aus der deutschen kolonialshule, für die kameraden, freunde und gönner». - Ausgegeben von Direktor Tabarious. Wilhelmshof, 4. Jahrgong 1903/4, N° 1, IV.

- KENSINGER, K. 1995. — *How Real People Ought to Live. The Cashinabua of Eastern Peru*. - Waveland Press, Illinois.
- KENSINGER, K. 1998. — «Los cashinaua». - In: *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. 3, F. Santos & F. Barclay (eds.), p. 1-124. Instituto Francés de Estudios Andinos/Abya Yala, Quito.
- KIDD, S. 1995. — «Land, politics and benevolent shamanism: the Enxet Indians in a democratic Paraguay». - In: *Journal of Latin American Studies*, 27: 43-75.
- KIDD, S. 1997. — «The working conditions of the Enxet indigenous people of the Paraguayan Chaco». - In: *Enslaved peoples in the 1990s: indigenous peoples, debt bondage and human rights*. Anti-Slavery International/IWGIA, 83.
- KIDD, S. 1999. — *Love and Hate among the People without things. The social and economic relations of the Enxet People of Paraguay*. - Tesis doctoral, Universidad de St. Andrews.
- KIDD, S. 2001. — «Morality of the Enxet People of the Paraguayan Chaco and their Resistance to Assimilation». - In: *People of the Gran Chaco*, E. Miller (ed.), p. 37-60. Bergin & Garvey, Connecticut.
- KINDGARD, A. M. 2004. — «Tradición y conflicto social en los Andes argentinos. En torno al Malón de la Paz de 1946». - In: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. Historia y sociedad en los Andes, siglos XIX y XX, 15 (1): 165-184.
- KLASSEN, P. 2004. — *Mennonites in Paraguay*, vol 1. *Kingdom of God and Kingdom of this World*, Segunda edición traducido por Gunther Schmitt. Print Source Direct, Hillsboro.
- KLASSEN, P. 2002. — *Mennonites in Paraguay*, vol. 2. *Encounter with Indians and Paraguayans*, Segunda edición traducido por Gunther Schmitt. Pandora Press, Ontario.
- KLEINPENNING, J. 1992. — *Rural Paraguay, 1870–1932*. - CEDLA, Amsterdam.

— L

- LA GACETA DEL NORTE (Riberalta) 1899. — 20 de diciembre de 1899.
- LAGOS, H. 1949. — *Carlos Casado del Alisal, su biografía: una vida armónica al servicio del progreso nacional*. - Peuser, Buenos Aires.
- LAGOS, M. 2000. — *La cuestión indígena en el Estado y la sociedad nacional. Gran Chaco 1870-1920*. - Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy.
- LAGOS, M. 1995. — «De la tolería al ingenio: apuntes de investigación sobre el trabajo de las aborígenes chaqueñas». - In: *Población y trabajo en el Noroeste Argentino. Siglos XVIII y XIX*, A. Teruel (Comp.), p. 125-142. UNIHR/UNJu, Jujuy.
- LAGOS, M. 1992. — «Conformación del mercado laboral en la etapa de despegue de los ingenios azucareros jujeños (1880-1920)». - In: *Estudios sobre la historia de la industria azucarera argentina*, vol. 2, D. Campi (ed.), p. 51-90. Universidad Nacional de Jujuy/Universidad Nacional de Tucumán, San Salvador de Jujuy.
- LAGOS, M. 1989. — «Estudio preliminar». - In: *Investigación sobre los indios maticos trabajadores*, J. E. Níklison. Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.
- LAGOS, M. & D. SANTAMARÍA 2008. — «Barcos en la selva. El Bermejo: un modelo frustrado de comunicación e intercambio». - In: *Actas de las 3ras Jornadas de Historia de la Patagonia*, San Carlos de Bariloche, p. 1-14.

- LAGOS, O. 2005. — *Arana rey del caucho. Terror y atrocidades en el Alto Amazonas*. - Emecé editores, Buenos Aires.
- LANGER, E. D. 2009. — *Expecting Pears from an Elm Tree. Franciscan Missions on the Chiriguano Frontier in the Heart of South America, 1830-1949*. - Duke University Press, Durham & Londres.
- LANGER, E. D. 1987. — «Franciscan Missions and Chiriguano Workers: Colonization, Acculturation and Indian Labor in Southeastern Bolivia». - In: *The Americas*, 63 (3): 305-322.
- LEAKE, A. 1998. — *Subsistence and Land-use amongst resettled indigenous people in the Paraguayan Chaco: A participatory research*. - Tesis doctoral, Universidad de Hertfordshire.
- LEHMANN-NITSCHKE, R. 1907. — «Estudios antropológicos sobre los chiriguanos, chorotes, matacos y tobas (Chaco Occidental)». - In: *Anales del Museo de La Plata*, 1: 53-149.
- LEHMANN-NITSCHKE, R. 1904. — *La colección Boggiani de tipos indígenas de Sudamérica Central (Die Sammlung Boggiani von Indianertypen aus dem zentralen Südamerika)*. - R. Rosauer, Buenos Aires.
- LEIVA, L. 2004. — *Historia de los Enezlet Quillezlaivomá*, manuscrito inédito.
- LEMA GARRET, A. M. 2009. — *El sentido del silencio. La mano de obra chiquitana en el Oriente boliviano a principios del siglo XX*. - Santa Cruz de la Sierra, El País/UPIEB.
- LE MASSON, G. 2015. — *Une histoire du travail indigène dans l'enclave de Puerto Casado: De la prolétarianisation à la naissance du peuple Maskoy*. - Mémoire de master en Histoire des relations internationales, Université de Rennes 2, sous la direction de Nicolas Richard, 2015.
- LEUTENEGGER, E. 2015. — «Gente en la selva. Vivencias de un suizo en Bolivia». - In: *Dos suizos en la selva. Historias del auge cauchero en el Oriente boliviano*, L. Córdoba (ed.), p. 169-374. Solidar/CIHA, Santa Cruz de la Sierra.
- LEVAGGI, A. 2006. — «Historia del Derecho Argentino del Trabajo (1800-2000)». - In: *Inshistoria Revista Electrónica*, 3, www.salvador.edu.ar/juri/reih/index.htm.
- LIMPIAS SAUCEDO, M. 2005 [1942]. — *Los Gobernadores de Mojos*. - Prefectura del Departamento del Beni, Trinidad.
- LOEWEN, J. 1965. — «The Way to First Class: Revolution or Conversion?». - In: *Practical Anthropology*, 12 (2): 193-209.
- LOOMBA, P. E. TURBAN & A. COHEN 1968. — «Implementation of Management Science in Latin America: A Case Study and Generalization». - In: *Management Science*, 14 (12): 695-704.
- LUNT, R. 2011. — *Cien años de la misión anglicana en el norte argentino: Un motivo para celebrar*. - Diócesis de la Iglesia Anglicana en el Norte Argentino, Ingeniero Juárez.

— M

- MACCHETTI, J. 1886. — *Diario del viaje fluvial del Padre Fray Jesualdo Macchetti, misionero del Colegio de La Paz, desde San Buenaventura y Réyes hasta el Atlántico en 1869*. - Imprenta de El Siglo Industrial, La Paz.
- MCKAY, D. 1994. — *The Sanapaná of Paraguay: A sociolinguistic profile*. - Summer Institute of Linguistics. Inédito.
- MAEDER, E. J. A. 1996. — *Historia del Chaco*. - Plus Ultra, Buenos Aires.
- MANSILLA, L. V. 2007 [1870]. — *Una excursión a los Indios Ranqueles*. - Sosnowski S., Stockcero, Miami.

- MANTEGAZZA, P. 1877. — *Río de la Plata e Tenerife*. - Lib. Brigola, Milano.
- MARI, O. E. 2012. — «Definiendo la identidad de un territorio nacional argentino. El Chaco entre las décadas del veinte y treinta, visto por referentes coetáneos». - In: *Actas del 12° Coloquio Internacional de Geocrítica*, Bogota. <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-418/sn-418-13.htm>.
- MASSÉ, G. 2003. — «La Argentina censal y el reconocimiento de la heterogeneidad». - In: *Actas del VII Jornadas de la Asociación de Estudios de Población de la Argentina*, Tucumán.
- MATA DE LÓPEZ, S. E. 2005. — *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*. - CEPHA/Universidad Nacional de Salta, Salta.
- MCCALLUM, C. 1989. — *Gender, Personhood and Social Organization Amongst the Cashinabua of Western Amazonia*. - Tesis doctoral, London School of Economics.
- MELIÁ, B. 1997. — *Pueblos Indígenas en el Paraguay*. - Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos, Asunción.
- MENDIZÁBAL, S. 1932. — *Vicariato apostólico del Beni. Descripción de su territorio y sus misiones*. - Imprenta Renacimiento, La Paz.
- MÉTRAUX, A. 1933. — «La obra de las Misiones inglesas en el Chaco». - In: *Journal de la Société des Américanistes*, 25 (1): 205-209.
- MÉTRAUX, A. 1942. — «The linguistic affinities of the Enimagá (Cochaboth) group». - In: *American Anthropologist*, 44: 720-721.
- MÉTRAUX, A. 1946. — «Ethnography of the Chaco». - In: *Handbook of South American Indians*, 1 (2), J. Steward (ed.), p. 197-370. Bulletin 143 of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington.
- MIGNOLO, W. 2007. — *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. - Gedisa, Barcelona.
- MILLER, E. 1979. — *Los Tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. - Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- MINISTERIO DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA Y COLONIZACIÓN 1895. — *Informe preliminar de los actos de la delegación nacional en el noroeste de la República presentados por el delegado el Sr. Lisímaco Gutiérrez y el secretario Dr. Román Paz*, Sucre, Tipografía Excelsor, La Paz.
- MINTZ, S. 1953. — «The Culture History of a Puerto Rican Sugar Cane Plantation: 1876-1949». - In: *The Hispanic American Historical Review*, 33 (2): 224-251.
- MINTZ, S. 1986. — *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. - Penguin Books, New York.
- MONTAG, R. 2006. — *Una historia del grupo de Pudicho: narración cashinabua que habla del contacto con los europeos en el siglo veinte (Comunidades y Culturas Peruanas, 30)*. - Instituto Lingüístico de Verano, Lima.
- MONTANI, R. M. en prensa. — *Cultura y arte: hacia una teoría antropológica del arte(facto)*. - In: *Cultura: Perspectivas y problemáticas*, J. M. Renold (ed.). UNR Editora, Rosario.
- MONTANI, R. M. 2007 [2010]. — «Vocabulario wichí del arte textil: Entre la lexicografía y la etnografía». - In: *Mundo de antes*, 5: 41-72.
- MONTANI, R. M. 2012. — *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco: Un ensayo etnolingüístico*. - Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Córdoba.

- MONTANI, R. M. 2013. — «Los bolsos enlazados de los wichís: Etnografía de un agente ergológico». - In: *Suplemento antropológico*, 48 (2): 7-144.
- MOREL, M. 2012. — *L'Enfer Vert: approche comparée des relations indiens/ missions religieuses/ militaires dans le Chaco en guerre. 1918-1948*. - Tesis de Maestría, Universidad de Rennes/ Universidad de Tucumán, Rennes/ Tucumán.
- MOSCOSO, O. 1939. — *Recuerdos de la guerra del Chaco*, vol. I. Escuela Tipográfica Salesiana, Sucre.

— N

- NAHARRO, J. M. 1999. — «La ocupación del Chaco y su impacto en la forma de vida de las sociedades indígenas». - In: *Cuadernos de humanidades*, 11: 35-53.
- NEEL, J. & F. SALZANO 1967. — «Further studies in the Xavante Indians. X. Some hypotheses-generalizations resulting from these studies». - In: *American Journal of Human Genetics*, 19 (4): 554-574.
- NEIGBURG, F. 2001. — «Intimidad social y política nacional. Familia, intelectuales y esfera pública en Argentina (Salta, 1946-1955)». - In: *Working Paper Series*, 9: 1-34.
- NÍKLISON, J. E. 1919. — «Los indígenas del Norte en la Argentina - apuntes de actualidad». - In: *La Revista del Mundo*, 19-26.
- NÍKLISON, J. E. 1989 [1917]. — *Investigación sobre los indios matacos trabajadores*. - Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.
- NÍKLISON, A. 2013. — «La matanza de Puerto Pinasco». - In: *Novapolis*, 6: 11-27.
- NORDENSKIÖLD, E. 2003 [1922]. — *Indios y blancos en el Nordeste de Bolivia*. - APCOB/Plural, La Paz.
- NORDENSKIÖLD, E. 2002 [1912]. — *La vida de los indios: El Gran Chaco (Sudamérica)*. - APCOB, La Paz.
- NORDENSKIÖLD, E. 2001 [1924]. — *Exploraciones y aventuras en Sudamérica*. - APCOB/Plural, La Paz.
- NORDENSKIÖLD, E. 1919. — *An Ethno-Geographical Analysis of the Material Culture of Two Indian Tribes in the Grand Chaco*. - Comparative Ethnogeographical Studies, Gotemburgo.
- NORDENSKIÖLD, E. 1906. — «Comentarios al conocimiento de algunas tribus indias del territorio del río Madre de Dios». - In: *Revista del Ministerio*, 2 (16, 17, 18): 516-550.
- NTM&ISB (New Tribes Mission & Indian Settlement Board) 1977. — *Economic Development at El Faro Moro; What is Feasible?*. - Manuscrito no publicado.

— O

- OBELAR, A. 1981. — «La Problemática Indígena en el Paraguay». - In: *Suplemento Antropológico*, 16 (2): 7-18.
- OGANDO, A. 1998. — «Azúcar y Política. El surgimiento del capitalismo en el noroeste argentino». - In: *Revista Herramienta*, 7: 107-129.
- ORLOVE, B. 1993. — «Putting Race in its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography». - In: *Social Research*, 60 (2): 301-36.
- OTERO, A. 2006. — «El rey gallego de los jíbaros». - In: *El País*, 3 diciembre 2006. Versión on line: http://elpais.com/diario/2006/12/03/eps/1165130810_850215.html.

— P

- PALAVECINO, E. 1928. — «Observaciones etnográficas sobre las tribus aborígenes del Chaco occidental». - In: *Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Etnográficos*, 3 (1): 187-207.
- PALMER, J. H. 2005. — *La buena voluntad wichí: una espiritualidad indígena*. - Grupo de trabajo Ruta 81, Las Lomitas.
- PALMER, J. H. 2006. — «Movimientos wichí en la encrucijada cultural (Chaco salteño, Argentina)». - In: *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, I. Combès (ed.), p. 155-162. IFEA/SNV/El País, Santa Cruz de la Sierra/Lima.
- PANDO, J. M. 1892. — «Informe que el jefe de la Exploración de los ríos del Norte de Bolivia, eleva al conocimiento del Supremo Gobierno, en cumplimiento del contrato celebrado el 30 de mayo de 1892». - Archivo de La Paz, Fondo José Manuel Pando, 1891-97, n°2.
- PANDO, J. M. 1897. — *Viaje a la región de la Goma elástica (N.O. de Bolivia)*. - Taller litográfico El Comercio, Cochabamba.
- PAREDES, R. 2009 [1911]. — «Primer informe». - In: *Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo*, A. Chirif & M. Cornejo Chaparro (eds.), p. 85-133. CAAAP/IWGIA/UPC, Lima.
- PARRISIER, J. B. 2009 [1898]. — «Seis meses no país da borracha, ou excursão apostólica ao rio Jurua, 1898». - In: *Tastevin, Parrissier. Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá*, M. Carneiro da Cunha (ed.), p. 1-60. Museu do Índio/FUNAI, Rio de Janeiro.
- PASTORE, C. 1972. — *La lucha por la tierra en el Paraguay*. - Editorial Antequera, Montevideo.
- PAULY, A. 1928. — *Ensayo de etnografía americana. Viajes y exploraciones*. - Peuser, Buenos Aires.
- PELLESCHI, J. 1897. — *Los indios matacos y su lengua*. - Con una introducción de Lafone Quevedo. La Buenos Aires, Buenos Aires.
- PENNACINI, C. 2004. — *Filmare le culture. Un'introduzione all'antropologia visiva*. - Carocci, Roma.
- PENNANO, G. 1981. — *Economía peruana: ¿hacia dónde?* - Universidad del Pacífico, Lima.
- PERASSO, J. A. 1988. — *Crónicas de Cacerías Humanas: La Tragedia Ayoreo*. - Colección Sociología. El lector, Asunción.
- PÉREZ, E. & C. WALLIS (eds.), 2012. — *Educación entre los wichí/N'ochufvenyajay ta iyej wichí*. - Fundación Asociana, Salta.
- PIEDRAFITA IGLESIAS, M. 2010. — *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. - Paralelo 15, Brasília.
- PIEL, J. 1993. — «¿Naciones indoamericanas o Patrias del criollo? El caso de Guatemala y los países andinos en el siglo XIX». - In: *Indio, Nación y Comunidad en el México del siglo XIX*, Escobar Ohmstede (ed.), p. 19-30. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- PINEDA CAMACHO, R. 1988/89. — «Historia oral de una maloca sitiada en el Amazonas. Aspectos de la rebelión de Yarocamena contra la Casa Arana en 1917». - In: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 16-17: 163-182.
- PITTINI, Pbro. R. S. 1924. — *El Chaco paraguayo y sus tribus. Apuntes etnográficos y leyendas*. - La Misión Salesiana. Sociedad Editora Internacional, Turín.

- PIZARRO, A. 2006. — «Voces del seringal, discursos, lógicas, desgarramientos amazónicos». - In: *Literatura y Lingüística*, 17: 29-48.
- PIZARRO, A. 2009. — *Amazonía. El río tiene voces*. - Fondo de Cultura Económica, México.
- PLANAS, E. 1996. — *Orquídeas del Paraíso*. - Ediciones Los Olivos, Lima.
- PLETT, R. 1979. — *Presencia menonita en el Paraguay: Origen, doctrina y funcionamiento*. - Instituto Bíblico de Asunción, Asunción.
- PORRAS BARRENECHEA, R. 1961. — «La Amazonía, tierra de misterio». - In: *El Perú y la Amazonía*, p. 25-28. Ministerio de Relaciones Exteriores, Lima.
- PRATT, M. L. 2011. — *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. - Fondo de Cultura Económica, México.

— R

- RAMÍREZ RUSSO, M. 1983. — *El Chaco Paraguayo. Integración Sociocultural de los Mennonitas a la Sociedad Nacional*. - Editorial El Foro, Asunción.
- RATZLAFF, G. 1999. — *La Ruta Transchaco, proyecto y ejecución: Una perspectiva menonita*, Traducido por Myrta Biber. Instituto Bíblico de Asunción, Asunción.
- RATZLAFF, G. 2002. — *Historia, fe y prácticas menonitas, un enfoque paraguayo*. - Instituto Bíblico de Asunción, Asunción.
- REDECOP, C. 1980. — *Strangers Become Neighbors, Mennonites and Indigenous Relations in the Paraguayan Chaco*. - Herald Press, Newton.
- REGHER, W. 1980. — *Informe para el Proyecto "Tierra para los Indígenas de Puerto Casado"*. - Manuscrito inédito.
- RENSHAW, J. 1996. — *Los Indígenas del Chaco Paraguayo. Economía y Sociedad*. - Intercontinental Editora, Asunción.
- RENSHAW, J. 2002. — *The Indians of the Paraguayan Chaco: Identity and Economy*. - University of Nebraska Press, Lincoln.
- REY DE CASTRO, C. 1913. — *Los escándalos del Putumayo*. - Imprenta "Comercial", Lima.
- RICHARD, N. 2006. — «Cinco muertes para una breve crítica de la razón artesanal. Presentación a "Cinco relatos sobre la muerte de Guido Boggiani"». - In: «La derrota del área cultural», *Anales de desclasificación comparada*, vol. 1-2: 810-831.
- RICHARD, N. 2007. — «Cette guerre qui en cachait une autre. Les populations indiennes dans la guerre du Chaco». - In: *Les Guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*, N. Richard, L. Capdevila & C. Boidin (eds.), p. 221-243. CoLibris, París.
- RICHARD, N. 2008a. — *Les chiens, les hommes et les étrangers furieux. Archéologie des identités indiennes dans le Chaco boreal*. - Tesis doctoral, École des hautes études en sciences sociales, 2 vols 720 p., inédit.
- RICHARD, N. (comp.) 2008b. — *Mala Guerra. Los indígenas en la guerra del Chaco (1932-1935)*. - ServiLibros/Museo del Barro/CoLibris Éditions, Asunción/París.
- RICHARD, N. 2008c. — «Los baqueanos de Belaieff. La mediación indígena en la entrada militar al Alto Paraguay». - In: *Mala guerra. Los indígenas en la Guerra del Chaco*, N. Richard (ed.), p. 291-333. Servilibro/Museo del Barro, Asunción.

- RICHARD, N. 2011a. — «La querelle des noms. Chaînes et strates ethnonymiques dans le Chaco boréab». - In: *Journal de la Société des Américanistes*, 97 (2): 201-230.
- RICHARD, N. 2011b. — «La tragedia del mediador salvaje en torno a tres biografías indígenas de la guerra del Chaco». - In: *Revista de Ciencias Sociales*, (2ª época) (Quilmes), 3 (20): 49-80.
- RICHARD, N. 2013. — «Aproximación al problema de los caminos, u odografía, en el Chaco y en la Puna contemporáneos». - In: *Al pie de los Andes. Estudios de etnología, arqueología e historia*, P. Sendón & D. Villar (eds.), p. 47-70. Itinerarios/ILAMIS (Scripta Autochtona, 11), Cochabamba.
- RICHARD, N. L. CAPDEVILA & C. BOIDIN (éds.) 2007. — *Les Guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*. - CoLibris, París.
- RIVERO, J. E. 1998 [1924]. — *La Vorágine*. - Cátedra, Madrid.
- ROCCA, J. L. 2001. — *Economía y Sociedad en el Oriente Boliviano (Siglos XVI-XX)*. - COTAS Ltda, Santa Cruz de la Sierra.
- ROUX, J. C. 1999. — «Un roman noir des fronts pionniers de l'Amazonie bolivienne: Albert Mouton et les crimes du río Madidi». - In: *Revue Française d'Histoire d'outre Mer*, 324-325: 305-327.
- RUMMENHOELLER, K. 1984. — «Los Santarrosinos en el Departamento Madre de Dios (Perú). Apuntes sobre su desarrollo histórico y su situación actual». - In: *Miscelánea Antropológica Americana*, 4 (4): 97-105.
- RUTLEDGE, I. 1987a. — *Cambio agrario e integración. El Desarrollo del Capitalismo en Jujuy: 1550-1960*. - Proyecto ECIRA, CICSO, Tucumán.
- RUTLEDGE, I. 1987b. — «La integración del campesinado de tierras altas en la economía azucarera del norte de Argentina, 1930-1943». - In: *La tierra y la mano de obra en América Latina: Ensayos sobre el desarrollo del capitalismo agrario en los siglos XIX y XX*, K. Duncan & I. Rutledge, p. 229-254. Fondo de Cultura Económica, México.
- RUTLEDGE, I. 1987c. — *Cambio agrario e integración. El desarrollo del Capitalismo en Jujuy, 1550-1960*. - Instituto Interdisciplinario Tilcara-FFyL, UBA, Buenos Aires.
- RUTLEDGE, I. 1992. — «La rebelión de los campesinos indígenas de las tierras altas del norte argentino, 1872-75». - In: *Sociedad y articulación en las tierras altas jujeñas. Crisis terminal de un modelo de desarrollo*, A. Isla (ed.), p. 237-255. ECIRA/ASAL/MLAL, Buenos Aires.

— S

- SALAMANCA, C. 2008. — «De las fosas al Panteón: contrasentidos en las honras de los indios revividos». - In: *Revista Colombiana de Antropología*, 44: 7-39.
- SANDERSON, J. 1940. — Carta al obispo anglicano [Inglés], inédita.
- SANS, R. 1888. — *Memoria histórica del Colegio de Misiones San José de La Paz*. - Imprenta de La Paz, La Paz.
- SANTAMARÍA, D. 1992. — «Migración laboral y conflicto interétnico. El caso de los migrantes indígenas temporarios en los ingenios azucareros saltojujeños». - In: *Estudios sobre la historia de la industria azucarera argentina*, vol. 2, D. CAMPI (ed.), p. 91-111. Universidad Nacional de Jujuy/Universidad Nacional de Tucumán, Jujuy.
- SANTAMARÍA, D. & M. LAGOS 1992. — «Historia y etnografía de las tierras bajas del norte argentino: Trabajo realizado y perspectivas». - In: *Anuario del IEHS*, 7: 75-92.

- SCHALLER, E. C. 1992. — «La ocupación del Chaco occidental árido (1850-1950)». - In: *Actas del XII Encuentro de Geohistoria Regional*, Resistencia, IIGHI.
- SCHMIDT, M. 1937. — «Los guisnais». - In: *Revista de la Sociedad Científica de Paraguay*, 4 (2): 1-35.
- SCHMIDT, M. 1936. — «Los makká en comparación con los enigmas antiguos». - In: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, III: 6.
- SCOTTI, P. 1980. — «Gli ultimi diari di Guido Boggiani». - In: *Atti Accademia Scienze e Lettere*, 336-367.
- SEEGER, A., R. DA MATTA & E. VIVEIROS DE CASTRO 1979. — «A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras». - In: *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.
- SEGOVIA, L. 1998. — *Olamel otichunbayaj/Nuestra memoria*. - EUDEBA, Buenos Aires.
- SEGOVIA, L. 2005. — *Otichunaj lbayis tha oibi tewok/Memorias del Pilcomayo*. - Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta, Salta.
- SHANK, J. 1943. — *Notes 1943*. - Mimeo. Mennonite Board of Missions, Indiana.
- SHANK, J. 1944. — *My Chaco Diary*. - Mimeo. Mennonite Board of Missions, Indiana.
- SHAPIRO, S. 1960. — «The Mataco of Northern Argentina». - In: *Journal of the Inter-American Studies*, 2 (4): 443-448.
- SCHLEH, E. J. 1945. — *Noticias históricas sobre el azúcar en la Argentina*. - Centro Azucarero Argentino, Salta.
- SIMONDON, G. 1989 [1958]. — *Du mode d'existence des objets techniques*. - Aubier, Alençon.
- SISKIND, J. 1973. — *To hunt in the morning*. - Oxford University Press, Nueva York/Oxford.
- SIVIERO, F. 2001. — «Trabajadores del sistema agro-azucarero tucumano. Una visión desde el debate "trabajadores nuevos-trabajadores viejos"». - In: *Actas del 5º Congreso Nacional de Estudios del Trabajo*, Tucumán.
- SMITH, H. 1957. — *The Story of the Mennonites*. - Mennonite Publication Office, Newton.
- SOMMER, D. 1991. — *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*. - University of California Press, California.
- SPOTA, J. C. 2009. — «Los fortines en la frontera chaqueña (1862-1884). Un enfoque desde la antropología histórica en relación con la teoría de las organizaciones». - In: *Memoria americana*, 17 (1): 85-117.
- STAHL, W. 1982. — *Escenario indígena chaqueño, pasado y presente*. - Asociación de Servicios de Cooperación Indígena-Menonita, Filadelfia.
- STOERZ, E. & M. STACKLEY 2000. — *Tierra de Refugio, Patria Adquirida. Menonitas en el Chaco Central Paraguayo 1927-1997*. - Asociación Evangélica Menonita del Paraguay, Asunción.
- STOIAN, D. 2005. — *La Economía Extractivista de la Amazonía Norte Boliviana*. - CIFOR, Yakarta.
- SUADESH, M. 1952. — «Lexicostatistic dating of prehistoric ethnic contacts». - In: *Proceedings American Philosophical Society*, 96: 452-463.
- SUSNIK, B. 1953. — *Entre los indígenas Lengua* (traducción al español de la Dra. Irene Mislej de Med Indijanci Lengua. Misiones Católicas, p. 143-152.
- SUSNIK, B. 1954. — *Condiciones para el establecimiento de misiones en Paraguay*. - Katoliski Misijoni, traducción manuscrita.

- SUSNIK, B. 1955. — *Afinidades estructurales del verbo Cbulupí y Mak'a*. - Mimeo. Asunción.
- SUSNIK, B. 1957. — *Estudios Chamacoco*. - Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Dr. Andrés Barbero Etnografía I: 1-153.
- SUSNIK, B. 1968. — *Chiriguano I. Dimensiones etnosociales*. - Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción.
- SUSNIK, B. 1971. — «Tobas, abipones y mocovíes». - In: *El indio colonial del Paraguay*. El Chaqueño: Guaycurúes y Chanés Arawak III, p. 165-179. - Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción.
- SUSNIK, B. 1977. — *Lengua-Maskoy: su hablar, su pensar, su vivencia*. - Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción.
- SUSNIK, B. 1978. — *Los aborígenes del Paraguay. Etnología del Chaco boreal y su periferia (Siglos XVI y XVIII)*. - Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción.
- SUSNIK, B. 1981. — *Etnohistoria de los Chaqueños 1650-1910*. Colección Los aborígenes del Paraguay, vol. 3 (1). - Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción.
- SUSNIK, B. 1995 [1969]. — *Chamacocos I: Cambio Cultural*. - Museo Dr. Andrés Barbero, Asunción.
- SWEENEY, E. & A. A. DOMÍNGUEZ BENAVIDEZ 1998. — *Robustiano Patrón Costas. Una leyenda argentina*. - Emecé, Buenos Aires.

— T

- TASTEVIN, C. 2009 [1925]. — «O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá». - In: *Tastevin, Parrissier. Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá*, M. Carneiro da Cunha (ed.), p. 136-171. Museu do Índio/FUNAI, Rio de Janeiro.
- TASTEVIN, C. 2009 [1926]. — «O Alto Tarauacá». - In: *Tastevin, Parrissier. Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá*, M. Carneiro da Cunha (ed.), p. 176-206. Museu do Índio/FUNAI, Rio de Janeiro.
- TAUSSIG, M. 2002. — *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. - Editorial Norma, Bogotá.
- TERUEL, A. 1993. — «Regulación legal del trabajo en las haciendas, ingenios y plantaciones de caña de azúcar en la provincia de Jujuy. Siglo XIX a mediados del XX». - In: *Estudios sobre la historia de la industria azucarera argentina*, vol. 1, D. Campi (ed.), p. 139-178. Universidad Nacional de Tucumán/Universidad Nacional de Jujuy, Tucumán.
- TERUEL, A. 1995. — *Misioneros del Chaco Occidental. Escritos de Franciscanos del Chaco salteño (1861-1914)*. - Biblioteca de Historia y Antropología, Jujuy.
- TERUEL, A. 1999. — «El borde occidental del Chaco argentino. Políticas de sometimiento indígena e integración al estado nación. Segunda mitad del siglo XIX». - In: *Etnohistoria*, www.etnohistoria.com.ar/htm/06_articulo.htm.
- TERUEL, A. 2005. — *Misiones, economía y sociedad*. - UNQ, Buenos Aires.
- THE INDIA RUBBER WORLD 1902. — «Conditions of rubber trading in Bolivia». Febrero, p. 141.
- THOMSON, N. 1913. — *El libro rojo del Putumayo*. - Arboleda & Valencia, Bogotá.
- TORRES FERNÁNDEZ, P. 2007/08. — «Políticas misionales anglicanas en el Chaco Centro-Occidental a principios de siglo XX: Entre comunidades e identidades diversas». - In: *Población y Sociedad*, 14 (15): 139-176.

- TORRES FERNÁNDEZ, P. 2006.— «Imágenes superpuestas sobre sí y el indio. Discurso misional anglicano en el Chaco centro-occidental a principios de siglo XX». - In: *Papeles de Trabajo*, 14: 103-148.
- TOMASINI, A. 1977. — «Misiones franciscanas entre los grupos aborígenes de las provincias de Salta y Jujuy». - In: *Cuadernos Franciscanos*, 41 (5): 9-13.
- TOVAR, A. 1981. — *Relatos y Diálogos de los Matacos*. - Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.
- TRINCHERO, H. H. 1998. — «Desiertos de Identidad (Relaciones interétnicas y demandas territoriales en las fronteras de la nación)». - In: *Papeles de Trabajo*, 7: 85-129.
- TRINCHERO, H. H. 2000. — *Los dominios del demonio: Civilización y barbarie en la frontera de la nación: El Chaco Central*. - EUDEBA, Buenos Aires.

— U

- UNRUH, E. & H. KALISCH 1998. — «El Diccionario Enlhet “Moya’ansaeclha’ Nengelpayvaam Nengeltomha Enlhet”». Marco, Base, Estructura». - In: *Suplemento Antropológico*, 31: 413-441.
- UNRUH, E. & H. KALISCH 2002. — «Nein, Hier Nicht! Sagten Sie». - In: *Mennoblatt*, 73 (19): 4-5.
- UNRUH, E. & H. KALISCH 2003. — «Sie haben uns hier vorgefunden». - In: *Mennoblatt*, 74 (5): 3.
- UNSAIN, A. M. 1914. — «Informe del jefe de inspección Unsain». - In: *Boletín del Departamento Nacional del Trabajo*, 28: 13-89.
- USAID (US Agency for International Development) 1977. — *Mennonite Settlement Program for Indians in the Central Chaco*. - Manuscrito no publicado.

— V

- VALCÁRCEL, C. A. 2004 [1915]. — *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos. Introducción de Alberto Chirif*. CETA/IWGIA, Iquitos.
- VALDÉS, X., L. REBOLLEDO & A. WILLSON AEDO 1995. — *Masculino y femenino en la hacienda chilena del siglo XX*. - CEDEM, Santiago.
- VALLVÉ, F. 2010. — *The impact of the rubber boom on the indigenous peoples of the bolivian lowlands (1850-1920)*. - Tesis doctoral, Georgetown University.
- VARGAS LLOSA, M. 2010. — *El sueño del Celta*. - Santillana, Lima.
- VÁZQUEZ, F. 2013. — *Geografía humana del Chaco paraguayo. Transformaciones territoriales y desarrollo regional*. - ADEPO, Asunción.
- VERNE, J. 1881. — «La jangada u 800 leguas por el Amazonas». - In: *Magasin d'Education et de Récréation*, París.
- VICTORICA, B. 1885. — *Campaña del Chaco*. - Publicación oficial, Buenos Aires.
- VIDAL, I. 1914. — «Informe del inspector Vidal». - In: *Boletín del Departamento Nacional del Trabajo*, 28: 7-12.
- VILLAFANE, B. 1857. — *Orán y Bolivia a la margen del Bermejo*. - Imprenta del Comercio, Salta.

- VILLAGRA, R. 2005. — «Repensando las categorías pre-coloniales y presentes de identificación y diferenciación social a partir del caso de los Angaité». - In: *Suplemento Antropológico*, 40 (2): 7-39.
- VILLAGRA, R. 2008a. — «Los liderazgos enhet-enehlet. Los cambios, las continuidades, las paradojas». - In: *Liderazgo, Representatividad y Control Social en el Gran Chaco*, J. Braunstein & N. Meichtry (eds.), p. 115-130. EUDENE, Resistencia.
- VILLAGRA, R. 2008b. — «Nanek añy'a Kempohakme o En aquel tiempo de los 'enajados'. Testimonios de los Angaité sobre la Guerra del Chaco». - In: *Mala Guerra*, N. Richard (Comp.), p. 67-98. ServiLibros/Museo del Barro/CoLibris Éditions, Asunción/París.
- VILLAGRA, R. 2009. — *The Two Shamans and the Owner of the Cattle. Alterity, Storytelling and Shamanism Amongst the Angaité of the Paraguayan Chaco*. - Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC), Asunción.
- VILLAGRA, R. 2010. — *The two shamans and the owner of the cattle: Alterity, storytelling and shamanism amongst the Angaité of the Paraguayan Chaco*. - CEADUC, Asunción.
- VILLAGRA, R. 2011. — «Del Vaingka al Choqueo. Socialidad y ritual de los Angaité a partir de la colonización del Chaco». - In: *Journal de la Société des Américanistes*, 97 (2): 319-342.
- VILLAGRA, R. 2013. — «Los dos chamanes y el dueño del ganado. Narrativa y chamanismo entre los angaité del Chaco Paraguayo». - In: *Gran Chaco, ontologías, poder, afectividad*, F. Tola, C. Medrano & L. Cardin (eds.), p. 269-295. Rumbo Sur, Buenos Aires.
- VILLAR, D. 2013. — «Os caxinaúas como historiadores». - In: *A história dos Caxinaúas por eles mesmos*, E. Camargo & D. Villar (eds.), p. 35-39. Edições SESC, San Pablo.
- VILLAR, D. 2005. — «Índios, blancos y perros». - In: *Anthropos*, 100 (2): 495-506.
- VILLAR, D. & F. BOSSERT 2004. — «La onomástica chané en clave etnográfica y comparativa». - In: *Acta Americana*, 12 (1): 49-78.
- VILLAR, D., L. CÓRDOBA & I. COMBÈS 2009. — *La reducción imposible. Las expediciones del padre Negrete a los pacaguaras (1795-1800)*. - Ediciones Nómadas/Universidad Católica de Cochabamba, Cochabamba.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1998. — «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism». - In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3): 469-488.
- VON BREMEN, V. 1987. — *Fuentes de Caza y Recolección Modernas: Proyectos de Ayuda al Desarrollo Destinados a los Indígenas del Gran Chaco*, Servicios de Desarrollo de las Iglesias (AG-KED).
- VON BREMEN, V. & S. KIDD 1995. — *Población y Tenencia de Tierras de Comunidades Indígenas en la Región Occidental*. - Manuscrito no publicado, Asunción.

— W

- WEBER, M. 1992 [1922]. — *Economía y sociedad*. - FCE, Buenos Aires.
- WEINBERG, M. 2004. — «Identidades y organización política en la Comunidad Kolla de Finca Santiago. Iruya - Salta». - In: *Estudios sociales del NOA*, 7 (7): 43-65.
- WEINSTEIN, B. 1983. — *The Amazon Rubber Boom, 1850-1920*. - Stanford University Press, Stanford.
- WHITEFORD, S. 1981. — *Workers from the North. Plantations, Bolivian Labor, and the City in Northwest Argentina*. - University of Texas Press, Austin.

- WIDMER, A. 1942. — «Two Thousand Conversions in One Night». - In: *The Pentecostal Evangel*, p. 1-3.
- WILBERT, J. & K. SIMONEAU (eds.) 1982. — *Folk Literature of the Mataco Indians*. - Universidad de California, Los Ángeles.
- WOLF, E. 1993. — *Europa y la gente sin historia*. - FCE, Buenos Aires.
- WOODROFFE, J. & H. SMITH 1916. — *The rubber industry of the Amazon ... and how it's supremacy can be maintained*. - T.F. Unwin, Bale, Sons & Danielsson, Londres.
- WRIGHT, P. 2001. — «L'Evangelio: pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin». - In: *Social Compass*, 49 (1): 43-66.
- WRIGHT, P. 2008. — *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida Toba*. - Biblos/Culturalia, Buenos Aires.

— Y

- YAHUARCANI, R. 2005. — «Santiago y Rember Yahuarcani». - In: *El ojo que cuenta*, G. Landolt (ed.), p. 58-59. IKAM, Lima.
- YLLIA, M. E. 2007. — «Memoria del horror: de cómo la tradición oral mantiene el recuerdo del terrible régimen impuesto por los caucheros». - In: *El Dominical*. Suplemento de Actualidad Cultural de El Comercio, 445: 6-7.
- YLLIA, M. E. & M. CORNEJO CHAPARRO 2012. — *Narrativas de la época del caucho*. - Catálogo de la exposición Imaginario e imágenes del Caucho, p. 10.

— Z

- ZAVALÍA, R. A. DE 1915. — «Trabajo de indios en los ingenios azucareros». - In: *Boletín del Departamento Nacional del Trabajo*, 28: 3-150.
- ZEVALLLOS, J. 2000. — «Topografía de la Amazonía peruana en Sangama de Arturo Hernández». - In: *Amazonía Peruana*, 14 (27): 121-144.

Filmografía

- BONIFACIO, V. 2009. *Casado's Legacy*. - Distribuido por: The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland and Granada Center for Visual Anthropology, Manchester (UK).

Fabricado en Chile



Este libro aborda, desde una perspectiva local y comparada, el despliegue del frente industrial capitalista sobre los territorios indígenas del Chaco y Amazonía a partir de la segunda mitad del siglo XIX. La industria mecanizada del caucho, del azúcar o del tanino supuso profundas transformaciones en territorios hasta entonces al margen de la agenda colonizadora y poblados por distintas comunidades indígenas que se articularon de diversos modos al trabajo en las industrias. Una misma serie de actores y de dispositivos (almacenes, conchavadores y pulperías; herramientas de metal, platos enlozados y armas; misioneros, militares y capataces, etc.) se despliega entonces sobre un espacio cultural y ecológicamente heterogéneo, organizando un paisaje intersticial y variopinto de formas y articulaciones locales. Los trabajos que componen este libro permiten complejizar y matizar, desde la antropología y desde la multiplicidad de voces que habilita, una temática hasta aquí generalmente abordada desde sus solas coordenadas históricas, económicas o nacionales.



INSTITUTO
DE ARQUEOLOGÍA
Y ANTROPOLOGÍA
SAN PEDRO DE ATACAMA



CNRS Centre National de la Recherche Scientifique
Centre de Recherches Historiques de l'Ouest
UMR 6258 - équipe CHACAL



EDICIONES
DEL
DESIERTO

ISBN 978-956-9693-02-1



9 789569 693021 >