

Los Guaraní-Chiriguano

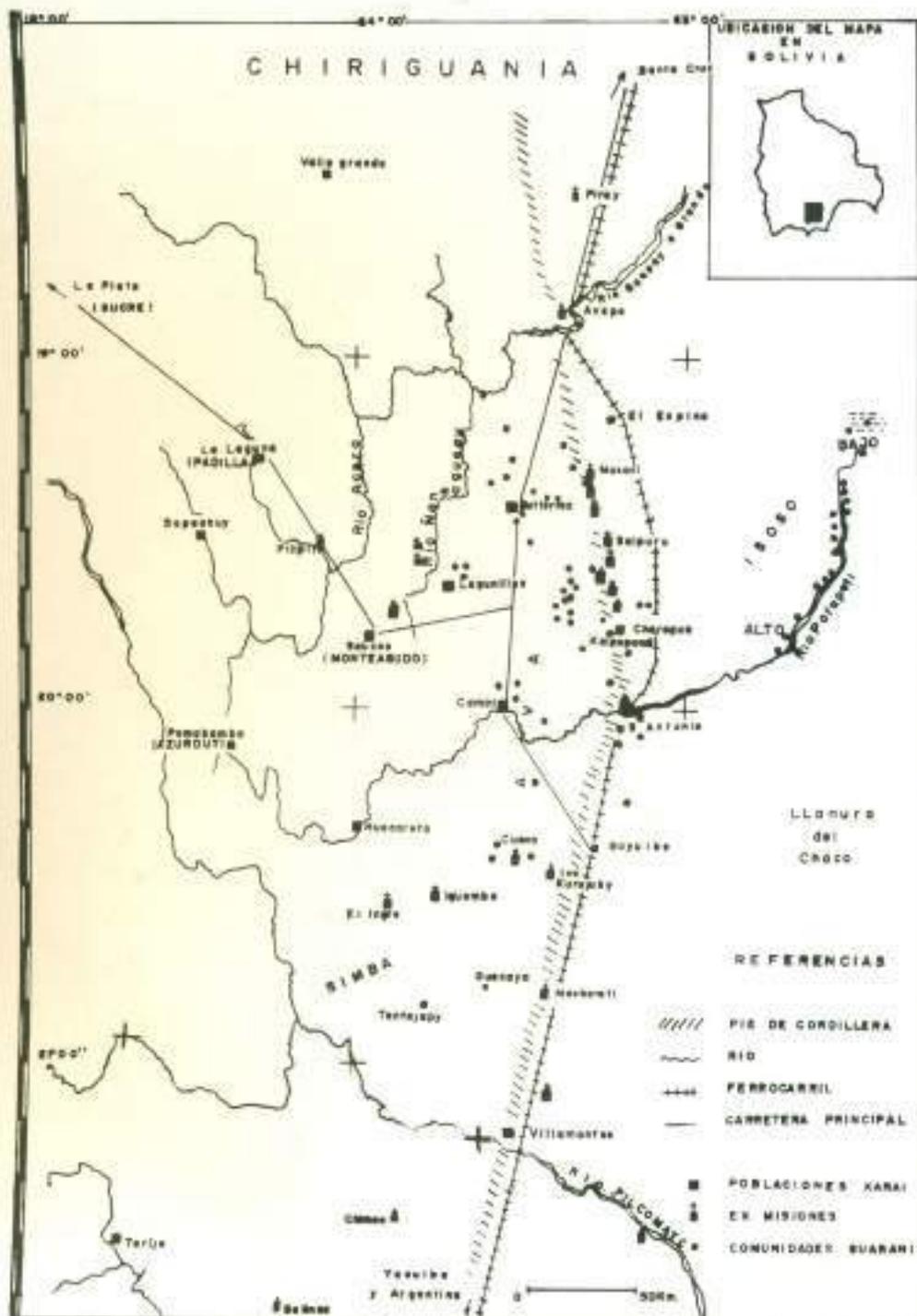
3

Xavier Albó

La Comunidad hoy



cipca 32
cuadernos de
investigación



Xavier Albó

LA COMUNIDAD HOY

cuadernos
de investigación
32

CIPOCA

Centro de Investigación
y promoción
del campesinado
La Paz - Bolivia
1990

CIPCA

Calle Villamil de Rada 663

Teléfonos 363440, 360542

Casilla Postal 5854

La Paz, Bolivia

Derechos reservados

Depósito Legal No. 4-1-81-90

La Paz, 1990

Mapa de la tapa anterior: Carlos Cruz, en base a mapas de Francisco Pifarré y CIPCA

Fotos de APCOB y Barbara Simon Riester, todas del Isoso, y de Wilhelm Simons <<Fips>>, todas de la región ava; foto página 118, reproducida de Métraux (1930a).

Adornos en el texto: fotos de Shigueru Matsuzaki y dibujos de Gastón Calbimonte. Estos últimos proceden del texto de Educación Inter-Cultural y Bilingüe elaborado por Teko Guarani (a ser publicado por el Ministerio de Educación y Cultura y UNICEF). A todos ellos agradecemos su colaboración.

Edición e índices: Xavier Albó

Carátula y diseño: Gastón Calbimonte

Imprenta: Artes Gráficas Potosí, La Paz.

CIPCA agradece el apoyo financiero recibido de Katholische Jungshar Oesterreichs para la publicación de este volumen.



*Nemboaty guasu
ypyau peguãra*

Dedicado a la
Asamblea del Pueblo Guarani



El Chiriguano
(Bernardo Gantier, 1987)

Índice general

PRESENTACION	11
NOTA SOBRE EL ALFABETO GUARANI	15
1. LA VIDA TRAS LA DERROTA (1872-1988)	19
1.1 LA DERROTA DE KURUJUKY	19
1.2 PEONES, COMUNARIOS Y CHAGUANCOS	22
1.3 DESDE LA GUERRA DEL CHACO	26
1.4 ZONIFICACION ACTUAL DEL MUNDO CHIRIGUANO	28
2. LA COMUNIDAD: UNA REALIDAD MOVIL	33
2.1 MOVILIDAD GEOGRAFICA	33
A. En el Isoso	35
B. En la región ava	38
2.2 RECOMPOSICION DE LAS COMUNIDADES	44
2.3 FACTORES EN JUEGO	46
A. La ecología	47
B. Presión de los patrones y otros grupos de poder	48
C. Tensiones en la comunidad	49
D. La presencia local de las instituciones	51
2.4 LA ZAFRA Y OTROS TRABAJOS EXTRA-COMUNALES	53
2.5 REFLEXION FINAL	55

3. COMUNIDAD, TERRITORIO Y LUGAR	61
3.1 TIERRA Y TERRITORIO	61
3.2 TÍTULOS DE TIERRAS	63
A. Caso Isoso	68
B. Caso Kaipependi	70
C. Caso Mboreviti	73
D. Caso Tunal-Kururujuky	79
E. Caso El Espino	81
F. Conclusión	83
3.3 COMUNIDAD Y DERECHOS INDIVIDUALES A LA TIERRA	84
3.4 TIENDA, TËMËMI Y TËMËGUASU	88
4. EL MBURUVICHA COMUNAL	95
4.1 LAS CUALIDADES CLAVE DE UN MBURUVICHA	96
A. Ser valiente, sin miedo	96
B. Saber defender a su gente	97
C. Dar y recibir consejo	98
D. Sombrero, alforjas, abarcas y machete	99
4.2 LOS DEFECTOS MÁS CRITICADOS DE UN MBURUVICHA	100
A. Se aprovecha de los comunarios	100
B. Se vende a los karai	101
C. Miedo a enfrentarse a los karai	102
D. Otros defectos	102
4.3 CARACTERÍSTICAS ESTRUCTURALES DEL MBURUVICHA	103
A. Es un liderazgo estable	103
B. ¿Cómo se llega a ser autoridad?	106
C. La ratificación superior	108
D. Otros rasgos estructurales	110
4.4 CONTINUIDAD Y EVOLUCIÓN HISTÓRICA	111
5. MBURUVICHA GUASU: CAPITAN GRANDE	121
5.1 LA CAPITANÍA GRANDE DE KAIPEPENDI	122
A. La conquista	122
B. Santos Aireju	127
C. Aurelio Aireju	129
D. Estructura de la capitania	132
E. Rogelio Aireju	134
5.2 LA CAPITANÍA GRANDE DEL ISOSO	135
A. Los orígenes	135
B. La era de los Ijambae	138

a.	José Ijambae	138
b.	Soporoke	139
c.	De Arigdy a Enrique Ijambae	142
C.	Casiano Barrientos	145
D.	La Guerra del Chaco	146
E.	Bonifacio Barrientos	149
a.	Antecedentes	149
b.	Se reestructura el Isoso	151
c.	Alto y Bajo Isoso	153
d.	El capitán grande y los mbaruvicha presidentes	154
F.	Boni Chico	155
G.	Estructura de la capitania	156
a.	Prestigio e influencia real	156
b.	Jerarquía de poder en el Alto Isoso	158
5.3	ALGUNAS CONCLUSIONES	164
6.	EL ABANICO DE AUTORIDADES COMUNALES	175
6.1	CAPITANES MENORES, COMUNALES	175
6.2	LOS ALCALDES O VYVRA IJA	183
6.3	¿LA MISMA CHOLA CON OTRAS POLLERAS?	185
A.	Alcaldes sin capitán	186
B.	Presidente o dirigente de la comunidad	187
6.4	CORREGIDORES PARA TODOS LOS GUSTOS	190
6.5	CONCLUSION	193
7.	LOS QUE GUIAN CON EL CONSEJO, LA ADIVINACION O ENBRUJOS	199
7.1	¿INFLUYEN LAS AUTORIDADES CRISANTES?	200
7.2	LOS ANCIANOS Y EL ARAKUAA	201
7.3	LOS IPAJE	203
A.	Dos sesiones de fumada ritual en el Isoso	205
B.	Amadeo, un ipaje ava itinerante	213
C.	Chivos expiatorios y control social	218
D.	La cuerda floja entre ipaje y mbaekuaa	222
E.	Conclusión	225
7.4	EL LIDERAZGO EXTRA-COMUNITARIO	227
8.	LA COMUNIDAD EN ACCION	235
8.1	LOS TRABAJOS COMUNALES	236
8.2	LA ASAMBLEA	240
A.	Frecuencia	243

B.	Asistentes y no asistentes	244
C.	Las temáticas de la asamblea	246
8.3	LOS MOMENTOS DE CELEBRACION	250
A.	El arete o Carnaval	251
B.	Otras celebraciones	256
8.4	FACTORES AGLUTINANTES Y DISGREGANTES	259
9.	LOS OTROS CHIRIGUANO	269
9.1	EL FENOMENO MIGRATORIO	270
9.2	LAS FINCAS GANADERAS	272
9.3	LAS CONDICIONES DE TRABAJO EN LAS FINCAS	280
10.	PROPUESTAS Y CONTRAPROPUESTAS	291
10.1	DIPLOMACIA FRENTE A UNA AVALANCHA	291
10.2	LA FERIA DE LOS CULTOS	294
10.3	NUEVAS BASES PRODUCTIVAS	298
10.4	HACIA UNA ORGANIZACION REPRESENTATIVA	302
A.	Propuestas 'sindicales'	303
B.	Una propuesta 'indigenista' en el Isoso	305
C.	La Asamblea del Pueblo Guarani	307
a.	Antecedentes	307
b.	Nace la Asamblea	308
c.	Fortalecimiento interno	311
d.	Reconocimiento hacia afuera	315
10.5	SUMA Y SIGUE	317
11.	LA BUSQUEDA DE IDENTIDAD	325
11.1	EXPRESIONES LINGUISTICAS DE LA IDENTIDAD	325
A.	Nosotros, los Mbaya	326
B.	Los karai	326
11.2	FRICCIONES Y UNIDAD ENTRE GRUPOS INDIGENAS	328
11.3	LAS RAICES CULTURALES DE LA IDENTIDAD	332
11.4	LAS RAICES SOCIALES DE LA IDENTIDAD	335
11.5	CONCIENCIA ETNICA Y DE CLASE ENTRE LOS PEONES	339
A.	Factores diferenciadores	339
B.	El caso de Los Pozos	342
11.6	LAS RAICES HISTORICAS DE LA IDENTIDAD CHIRIGUANA	347
A.	Annesia y memoria histórica	348
B.	Chiriguano, un nombre lleno de sentido	349
11.7	HACIA UN PROYECTO HISTORICO CHIRIGUANO	351

APENDICE

¡OFADIFA OFAIPA!: UN PENTECOSTES CHIRIGUANO

1. Introducción	363
2. Empieza el movimiento	366
3. La euforia en Los Pozos	371
4. Se cumple la profecía: llega el ejército	382
5. ¿Es un movimiento guaraní o foráneo?	387
6. Radiografía social del movimiento	394

BIBLIOGRAFIA	405
INDICES: Índice de nombres propios, grupos étnicos y sociales	417
Índice de temas selectos	427
Glosario guaraní	428

INDICE DE CUADROS

2.1 Norte de Charagua. Población de las misiones 1813 y 1883	41
2.2 Cordillera. Cambios de población en algunas comunidades en 1979 y 1985	42
3.1 Participación comunal en terrenos agropecuarios de la provincia Cordillera	64
3.2 Comunidades guaraní, provincia Cordillera. Situación legal de su título y extensión cultivable por habitante. 1985	66
3.3 Provincia Cordillera. Superficies total y cultivable en algunas comunidades guaraní. 1985	67
5.1 Secuencia tentativa de capitanes de Kaipependi y otros relacionados	123
5.2 Secuencia tentativa de capitanes grandes en el Isoso	137
5.3 Jerarquía de capitanes y otros cargos vinculados en el Alto Isoso, 1983	159
6.1 Tipos de autoridad comunal. Lista parcial, 1983	176-7
9.1 Provincia Cordillera. Distribución de las fincas ganaderas según la superficie y las cabezas de ganado vacuno. 1978	274
9.2 Provincia Cordillera, al sur de Río Grande. Número de explotaciones ganaderas, personal permanente y superficie total, por zonas geográficas. 1978	275
9.3 Provincia Cordillera. Personal de las explotaciones y puestos ganaderos por categorías; y vacas por persona, según la superficie de cada explotación. 1978	276

INDICE DE ILUSTRACIONES

Cruzando el río Parapetí. Al fondo, arenales (BSR)	17
Atajado para agua de consumo humano. Al fondo, empalizada (F)	18
Vivienda tradicional en el Isoso (APCOB)	32
Pasándose el infaltable poro con yerba mate (BSR)	59
Troje y carreta en una comunidad ava	60
Oka o patio comunal en el Isoso. Toboroques en primer plano (BSR)	92
Rutinas diarias en la oka. Isoso (BSR)	93-94
Santos Aireju «el último capitán grande de indios Chiriguano independientes» (Métraux 1930a)	118
Bonifacio Barrientos, aburuvicha guaru del Isoso, poco antes de su renuncia al cargo (APCOB)	119
Boni Chico, nuevo aburuvicha guaru del Isoso, el día de su posesión (APCOB)	120
Los aburuvicha del Isoso, encabezados por Bonifacio Barrientos (APCOB)	173
Toma de posesión de Boni Chico en La Brecha, Isoso. Nótese el machete y azadón, símbolos del aburuvicha guaru (APCOB)	174
Dirigentes comunales ava (F)	196
La bomba de agua, lugar de encuentro de las mujeres. Ivasiriri, Isoso (BSR)	197
Niñas en la oka de Ivasiriri, Isoso (BSR)	198
Reunión de la Asamblea del Pueblo Guaraní en Kavaparirenda-Ity (F)	233
Reunión organizada por la capitania grande y CIDOB en el Isoso (APCOB)	234
Arete o Carnaval en el Isoso. Año-diablo saliendo del monte (BSR)	266
Arete o Carnaval en el Isoso. Danza de los año (APCOB)	267
Al servicio del patrón (BSR)	268
«La fiebre del loro» en el Isoso. Lorero con su cacería (APCOB)	289
«La fiebre del loro» en el Isoso. Los loros van de Tamachindi al Japón (APCOB)	290
Isoso. Acequia para mejorar tierras poco productivas (APCOB)	322
Isoso. Chivos para la venta (APCOB)	323
Isoso. Cacería para el consumo (APCOB)	324
Recuerdos del pasado... (BSR)	360
...Y sueños del futuro (BSR)	361-362
Una nueva generación ava (F)	401-403
...Y en el Isoso (APCOB)	404

presentación

No hace siquiera cien años el Pueblo Chiriguano seguía siendo en toda América el reducto autóctono más importante que con cierto éxito había logrado frenar cuatro siglos de constante presión para ser «conquistado» y «civilizado» por quienes codiciaban su territorio. Con los Mapuche al sur de Chile, que sucumbieron sólo una década antes, son los grandes testimonios indígenas de resistencia anti-colonial en este continente.

Lamentablemente correspondió ya al ejército del flamante Estado Boliviano dar un fin brutal a esta heroica y desesperada resistencia. En Kurujuky las flechas y palos de miles de defensores no pudieron ante las armas de fuego del ejército. Era el 28 de enero de 1892. Por una ironía de la historia precisamente en esas mismas fechas, 82 años después, en Tolata, Cochabamba, otros campesinos quechuas ya «civilizados» desde mucho antes seguían recibiendo bala de un gobierno militar con el que habían suscrito un «pacto militar-campesino».

El año 1992, al que tantos ya empiezan a conmemorar, será visto por el Pueblo Chiriguano como un centenario triste. Pero al mismo tiempo, al acercarse esa fecha simbólica, este pueblo está despertando ya de la amnesia

colectiva de la derrota. Se está reorganizando y -ahora dentro de ese marco prácticamente irreversible del Estado moderno- está haciendo un gran esfuerzo para reconstruir su historia, fortalecer su cultura y reencontrar su identidad como pueblo y nación.

El presente volumen forma parte de una serie de tres que CIPCA ofrece con respeto y admiración a la Nación Guaraní-Chiriguano como homenaje y apoyo, en vísperas de este centenario. Nuestro deseo es poder contribuir de alguna forma solidaria en su tan digno esfuerzo.

Puede llamar la atención a alguno nuestro énfasis en el nombre 'Chiriguano', cuando muchos de los propios interesados recientemente parecen rechazar este apelativo y prefieren ser llamados Guaraní. Nuestra insistencia nace de un esfuerzo por revalorizar lo valioso, quizás distorsionado por algunas pseudo-interpretaciones dominantes, que llegan hasta las comunidades a través de la escuela.

No pretendemos entrar aquí en profundos análisis históricos ni etimológicos, pero si queremos enfatizar que las interpretaciones peyorativas de la palabra 'Chiriguano' -iniciadas por los Inka y asumidas después por la Colonia hasta el día de hoy- no parecen tener un asidero sólido. Según algunos estudios recientes el nombre original de este pueblo parecería ser *Chirionó* o, de manera aún más precisa, *Chiriguaná*, términos que nada tienen que ver con etimologías quechuas. Significarían más bien «el Guaraní que ha tomado mujer Chané», o más genéricamente, el nuevo pueblo formado por la fusión de Guaraní y Chané (Saignes-Combès, en prensa).

Estas explicaciones muy plausibles no sólo dejan de ser despectivas sino que además muestran mucho mejor la especificidad del Pueblo Chiriguano como una nación claramente identificada y diferenciada dentro de la gran familia guaraní. Pensamos que la recuperación del nombre Chiriguano, con todas sus resonancias históricas y semánticas, puede ser parte de este lento pero esencial proceso de revalorización de la propia identidad.

Por eso, y sin rechazar tampoco otras denominaciones vigentes y llenas de significado, en el presente libro y

serie usamos también profusamente este nombre de Chiriguano, controvertido pero prometedor. El nombre más genérico -Guarani- nos recuerda que se trata de una gran familia, extendida hasta hoy a través de las fronteras de cinco Estados: Bolivia, Paraguay, Brasil, Argentina y Uruguay. El nombre más específico -Chiriguano- subraya la identidad particular de los Guaraní occidentales, al pie de la Cordillera en lo que hoy es Bolivia. Y los otros varios nombres étnicos utilizados -Mbya, Ava, Isoseño, Simba...- ayudan a comprender matices más concretos de las diversas identidades e historias locales.

* * *

Cada volumen de esta serie de tres es una unidad autónoma, pero la trilogía forma un todo coherente que ha sido elaborado y discutido por los tres autores en forma conjunta. Se complementa con otra publicación previa de CIPCA, de tipo más testimonial, *El Espino: vida, muerte y resurrección de una comunidad ava-guaraní* (Francisco Pifarré y Xavier Albó, compiladores, 1986).

Los contenidos de los tres volúmenes se desarrollan dentro de la siguiente lógica:

En el primer volumen Bartomeu Melià da una visión global del mundo chiriguano. La primera parte, titulada **Nande Reko** -«nuestro modo de ser», es decir, nuestra identidad cultural-, presenta de manera sintética los rasgos más persistentes de la identidad cultural chiriguana dentro de la gran familia guaraní. Desde una perspectiva etnológica y en parte etnohistórica se plantea su establecimiento en el territorio actual como resultado de la migración y fusión de dos pueblos; su idioma; su economía del maíz; la asamblea; la religión; etc. En cada punto se evalúan al mismo tiempo los principales aportes realizados por otros autores. La segunda parte reúne por primera vez en una **Bibliografía Comentada** los aproximadamente 500 títulos existentes sobre diversos aspectos relacionados con la cultura chiriguana. Melià ya publicó en 1987 una bibliografía similar acerca de otras naciones dentro del mundo guaraní (Melià-Saul-Muraro 1987).

En la **Historia de un Pueblo**, segundo volumen de la serie, Francisco Pifarré reconstruye y sistematiza esa fascinante y a la vez dolorosa historia del Pueblo Chiriguano. Existen diversos ensayos sobre determinados momentos o aspectos de la historia chiriguana, pero los más son de difícil acceso y ninguno incluye un recuento cronológico global y didáctico. El autor, que ha vivido quince años en permanente contacto con el Pueblo Chiriguano, procura además ponerse en la perspectiva de las comunidades. El volumen se divide en dos partes. La primera es una narración más fluida y fácil, siglo por siglo, hasta la pérdida definitiva de la independencia en 1892 más un esbozo de los principales desarrollos ulteriores. En cada siglo se va recorriendo en un permanente contrapunteo tanto la presión y penetración por parte de la sociedad europeo-criolla como la resistencia del Pueblo Chiriguano. La segunda parte contiene una serie de ensayos y apéndices en que se profundizan aspectos más puntuales de esta misma historia.

NOTA SOBRE EL PRESENTE VOLUMEN

Este tercer volumen, de Xavier Albó, se concentra en la situación actual enfocada a partir de una clave específica —la comunidad, chica y grande— por considerarla una instancia privilegiada tanto para comprender la problemática actual como para potenciar el futuro del Pueblo Chiriguano. A diferencia del volumen primero, más sintético, aquí se da más énfasis a la descripción detallada del acontecer diario combinando la metodología antropológica y sociológica. Desde esta clave comunitaria se analizan temas actuales como la estabilidad territorial; el sistema de liderazgo formal e informal; los modos de participación y de conflicto; el impacto del Estado, las haciendas, las instituciones; y —para concluir— los actuales esfuerzos organizativos para constituirse como Nación Chiriguana.

NOTA SOBRE EL ALFABETO GUARANI

En este texto usamos el siguiente alfabeto para representar los fonemas propios del guaraní-chiriguano:

a) Fonemas que se escriben como en castellano y se pronuncian de forma bastante semejante:

a, e, i, o, u

k, m, n, ñ, p, r, s, t

b) Fonemas propios de la lengua:

y: Vocal gutural, semejante a la ü del mapuche. Ej.: y, agua.

ã, ê, î, õ, û, ÿ: Vocales nasalizadas.

ch: Según las variantes dialectales puede pronunciarse como en castellano (zona Ava), como s castellana (Isoso) o como la sh inglesa (Paraguay).

g: Siempre oclusiva (como en castellano ante a, o). Por tanto, en gue, graí se pronuncia también la u.

h: Más suave que la j castellana; como la h del inglés o alemán.

j: Según las variantes dialectales puede pronunciarse como la y castellana-boliviana o como la y, ll argentina o la j del inglés o portugués, adoptada también en castellano para préstamos como jeep, Jenny.

mb, nd, ng: Parecidas al castellano, pero cada una de ellas es un único sonido (oclusivo sonoro nasal).

v: Labiodental fricativa sonora, parecida a la v del francés y la w del alemán.

Notas:

1. Según el contexto fonológico, algunas consonantes cambian de pronunciación. Por ejemplo, la t inicial se transforma en r antes de vocal.

2. En guaraní-chiriguano (a diferencia del paraguayo) casi todas las palabras son llanas, con acento prosódico en la penúltima sílaba. Tampoco existe la glotal ' común en otros dialectos de la lengua.

El alfabeto adoptado es el más general para el idioma guaraní. Aunque no es posible un alfabeto práctico uniforme para las más de 60 lenguas y dialectos de la familia guaraní, este alfabeto adoptado sirve para las variantes dialectales de la

lengua guaraní propiamente dicha: guaraní paraguayo, ava-guaraní (o chiriguano), isoseño-guaraní, guayakí, mbyá, xetá, ñandeva, kaywá, tapieté... hablados en Paraguay, Bolivia, Brasil y Argentina. Dentro de Bolivia se adapta probablemente al guarayo pero ya no al siriono ni al yuki.

En Bolivia la resolución ministerial n.2419 del 7 de octubre de 1987 decidió «reconocer la lengua Tupí-Guaraní-Boliviano como idioma nacional junto al castellano, aymara y quechua» y adoptó un alfabeto desarrollado en dos importantes seminarios de CIOOB-SENALEP (Zolezzi 1987). Uno de los aspectos más debatidos (y finalmente aprobado) en dichos seminarios fue la adopción de k en vez de la c, qu del castellano. Pero otros puntos fueron tomados del alfabeto desarrollado en los materiales bíblicos del Instituto Lingüístico de Verano para uso local, sin ser objeto de una comparación más profunda con la práctica más autorizada en el resto del mundo guaraní. Por ese motivo persisten algunas diferencias con el alfabeto que acabamos de presentar, si bien ambos cumplen los requisitos de un alfabeto fonémico.

Para facilitar la comparación, aquí presentamos las principales diferencias entre el alfabeto usado en nuestro texto, el de la Resolución Ministerial y otros. En el índice-glosario final incluimos también la ortografía de cada palabra en el alfabeto aprobado en la citada Resolución Ministerial, cuando existen diferencias con la más universal de nuestro texto.

Txt	RM	Otros	Comentarios
-	-	˘ ˘	El signo ˘ es el más general para la nasalización; a veces se utilizan otros sólo por ventajas tipográficas.
y	ı	ı ı	y es más general y tiene ventajas tipográficas.
j	y	dj	j es más general y se adapta mejor a ciertas pronunciaciones; pero se separa más del castellano que la y.
h	j		h es más general y se adapta mejor a ciertas pronunciaciones; pero se separa más del castellano.
ch	ch	x	La adopción de x o ch sigue siendo objeto de debate entre expertos, pero ch va ganando terreno por su mayor cercanía al castellano; además responde mejor a la pronunciación ava.
k	k	c, qu '	k es más general y simple, aunque distancie del castellano. Corriente en otras variantes; innecesario en la Chiriguanía.



Cruzando el río Parapeti. Al fondo, arenales (Foto Bárbara Simon Riester)



Atajado para agua de consumo humano. Al fondo, empalizada (foto Fips)

la vida tras la derrota

Algunas décadas después de la llamada 'Independencia' boliviana el Pueblo Chiriguano fue perdiendo su propia Independencia, la que había logrado defender a lo largo de toda la colonia, de modo que a fines del siglo XIX estaba ya sometido a una situación de profunda y servil subyugación bajo los nuevos amos.

1.1 LA DERROTA DE KURUJUKY

Tres fueron los caminos por los que ya en época republicana la penetración karai llevó a la total invasión y conquista completa del territorio chiriguano-guaraní:

- Las **misiones** franciscanas, que tras la Independencia habían cortado bruscamente su lento y pacífico proceso de penetración y subsiguiente transformación dentro de la sociedad chiriguana, se reiniciaron a partir de 1842. Esta vez quienes asumieron la

tarea fueron los misioneros franciscanos, en su mayoría italianos. En vez de retomar las antiguas misiones de Pie de Cordillera al Norte del Parapetí, ahora fundaron nuevas misiones dispersas por un área más extensa, desde el Parapetí hacia el Sur y hacia el Oeste.

- Los **ganaderos** siguieron avanzando de una manera sutil pero ahora mucho más agresiva que en la época colonial. El nuevo auge de la plata desde la segunda mitad del siglo XIX daba una excelente oportunidad económica para el establecimiento de nuevos puestos ganaderos cada vez más adentro. Fueron consiguiendo nuevas tierras por tres medios sucesivos: primero por la ya conocida conquista «con vacas»; más adelante, cuando los Chiriguano ya se rebelaban contra esta penetración, por concesión estatal, en premio a su participación en la represión contra los indios; y finalmente, tras la derrota chiriguana, por simple asentamiento o compra de tierras consideradas ya como «baldías» y «fiscales», aunque siguieran habitadas por indios.
- El **Estado** Boliviano fue también avanzando y consolidando su dominio dentro de este territorio, primero con sus expediciones de apoyo a misioneros y ganaderos; posteriormente con sus propios proyectos de asentamiento en torno a los fortines militares; y finalmente con todo su aparato de funcionarios, establecido en las principales poblaciones del nuevo territorio conquistado.

Esta nueva penetración, especialmente la ganadera, no fue tan pacífica, ya que provocó resistencias y levantamientos que fueron duramente reprimidos. Hubo ya conflictos importantes en 1849 y tras las masacres de 1874-75 en Juky y de 1877 en Murukujati, parecía que este pueblo indómito ya había quedado totalmente aplastado. Por eso en 1890 el P.Martarelli podía escribir:

«¿En dónde está esa innumerable multitud de Chiriguano que vivían en el territorio Tarijeño, en Salinas, en la Concepción, en San Luis, hasta el río Pilcomayo? Ha desaparecido. ¿Qué se ha hecho de este hervidero de bárbaros que hormigueaban en el departamento de Santa Cruz, en los valles de Saucos, de San Juan del Pirai, del Ingre, del Igüembe, de Huacaya, de Chimbrey y de otros puntos? En menos de 20 años se ha reducido a tan microscópica proporción, que justamente llama la atención de cuantos han conocido esos lugares: unos pocos años más y de los Chiriguano quedará tan solo la memoria.» (Martarelli <1890> 1918:177-178).

Según este testimonio por aquel tiempo ya iban muchos a la Argentina para trabajar en la zafra¹ o en otras actividades y al interior de Bolivia para trabajar como peones en haciendas «y los más con el objeto de vender pájaros, loros, calabazas huecas y partidas, resina y plumas de avestruces» (Ibid:179).

Al poco tiempo de escribirse esas líneas sobrevino la rebelión y hecatombe final. El líder fue otro profeta o tumpa 'dios' llamado Hapia Oeki² que en su infancia había sido peón en una hacienda. Logró convocar junto a su residencia en Kurujuky, cerca de la misión de Ivo, a numerosos capitanes con sus gentes, y en enero de 1892 estalló una sublevación que se extendió por casi todo el área. Los Chiriguano reducidos en las misiones no participaron, e incluso lucharon en el bando karai. La represión del ejército boliviano fue brutal. Hapiaoeki, en contra del consejo de su principal colaborador, Guirakota, (Chaparilla para los karai), de Juti, no siguió el estilo tradicional Chiriguano de 'guerrillas' sino que concentró y atrincheró a su gente en Kurujuky. Llegó el ejército con mejor armamento y masacró en Kurujuky³ a los Chiriguano, sin que valiera su aguerrida defensa. En una tarde murieron allí 800. En subsiguientes acciones los muertos superaron los 2.000; y otros 2.000 hechos prisioneros fueron repartidos por diversas regiones entre «personas honorables, de catolicismo reconocido» sobre todo

entre los que habían concurrido a la 'pacificación'. (Sanabria 1972; ver apéndices).

Había sido un último y desesperado intento, que alguien ha llegado a calificar como una especie de suicidio colectivo incosciente, frente a lo irremediable (Saignes, comunicación personal).

La derrota de 1892 completó el negro cuadro que poco antes había trazado el P.Martarelli. Se estima que a principios del siglo XVIII, poco antes de la 'evangelización' y 'civilización' de los Chiriguano, éstos eran unos 150.000 o quizás más. Hacia 1886, casi en el tiempo en que escribía Martarelli, una estadística franciscana estima un total de casi 50.000 de los que sólo 8.000 serían cristianos; de los últimos, 3.187 estaban en misiones y el resto en parroquias, con frecuencia exmisiones. (Cardús, cit. en Calzavarini 1980:269). Ahora, en 1986, deben ser escasamente 30.000, pese a que últimamente se ha dado un cierto resurgimiento demográfico.⁴ En esta región de Bolivia la palabra correcta para calificar lo ocurrido lamentablemente es 'genocidio'.

1.2 PEONES, COMUNARIOS Y CHAGUANCOS

Un rasgo general característico de toda esta nueva etapa es lo que podríamos llamar el trauma de la conquista, posiblemente comparable a lo que había ocurrido en las regiones andinas tres siglos antes. Si uno compara el carácter belicoso y libre del Chiriguano independiente de los siglos anteriores con el de este último siglo, aparentemente dócil y humilde, creeríamos estar hablando de dos pueblos diferentes. Es cierto que queda un último rescoldo de aquella libertad en los pequeños bolsones de comunidades que no han caído bajo patrón. Pero incluso allí este rescoldo está casi totalmente cubierto por la nueva situación de retraimiento y dependencia frente a los patrones cercanos y lejanos, así como por una dramática pérdida de muchos elementos y valores de su cultura.

que se mantenía hasta pocas décadas atrás.

Después de Kurujuky los Chiriguano de Cordillera quedaron establecidos principalmente en tres tipos de asentamientos:⁶

- Las **misiones** franciscanas, que ahora vinieron a ser una especie de último refugio frente al hostigamiento y abuso por parte de ganaderos y autoridades. Aunque los frailes, de origen extranjero, evitaron diferencias con el gobierno y en algún caso, como en Kurujuky, consintieron la intervención del ejército para que los defendiera, fueron convirtiéndose cada vez más en los nuevos defensores del indio indefenso. Por eso mismo fueron aumentando sus conflictos con los ganaderos y poderosos del área, quienes fueron presionando al Estado liberal hasta conseguir finalmente la llamada 'secularización' de las misiones el 23 de enero de 1930. El célebre antropólogo Alfred Métraux (1930b, 1931b), que estuvo en la región en el tiempo de esta crisis, consideraba la ejecución de tal medida como el fin de toda esperanza para el Pueblo Chiriguano.
- Los **peones** «cambas» o «gentiles» dentro de las haciendas ganaderas. Miles de Chiriguano fueron quedando atrapados dentro del régimen de hacienda unos como botín de guerra, otros como resultado de concesiones de tierras que incluían sus poblados, o a través de simples secuestros, compras o tutorías de niños por parte de los patrones, para asegurar así su propia mano de obra. La invasión, conquista y colonización de la Chiriguania coincide con el período liberal de la historia boliviana en que se despojó de tantas tierras a las comunidades originarias en el altiplano. Estos peones quedaban por lo general atados de por vida al patrón mediante el conocido régimen de deuda permanente que —podríamos añadir— no podía ser conocida ni menos contabilizada por parte del propio deudor guaraní.

- Las **comunidades**, principalmente en la región más oriental del viejo territorio Chiriguano. Pese a lo reducido de su número y de sus territorios, es allí donde a la larga ha logrado sobrevivir mejor el pueblo Chiriguano, aunque no sin permanentes conflictos frente a patrones, autoridades *karai* y otros.

Pero el fenómeno más significativo de toda esta época es quizás la fuga del Chiriguano hacia la vecina república Argentina, especialmente hacia las plantaciones de caña del Norte, entonces muy florecientes. Este fenómeno, que ya se daba antes de una u otra manera, se incrementó notablemente a partir de la derrota y de las duras condiciones laborales imperantes en las haciendas. El espíritu de libertad y movilidad propio del Chiriguano sólo lograba expresarse a partir de la fuga hacia otros pagos. Nació de esta forma una nueva categoría, el 'chaguanco' o Chiriguano dedicado a trabajos múltiples, con frecuencia temporales, en plantaciones e ingenios azucareros, como el célebre complejo de Ledezma en Jujuy. Aquí no podemos detallar esa nueva forma de vida, más allá de las fronteras de Bolivia,⁶ pero queremos dejar constancia de que éste fue probablemente el factor que mejor explica el drástico bajón de la población chiriguana a partir de la derrota.

Cuando cerca del 1900 sobrevino el colapso de la minería de la plata, un nuevo factor se añadió a los precedentes para estimular esta fuga de mano de obra chiriguana al vecino país. El vigor de la ganadería *karai* en la nueva tierra conquistada se debía inicialmente al auge de la cercana zona de las minas de plata; pero al decaer éstas, el flujo de ganado se dirigió también hacia la Argentina (y de ahí a Chile), con lo que tanto la economía ganadera *karai* como la mano de obra chiriguana se orientaba hacia el Sur. El nombre del tren más popular que sigue transitando por la ruta férrea de Santa Cruz a la Argentina —el chaguanquero— nos sigue recordando la importancia de aquel movimiento.

Hay que añadir a éste otro éxodo interno casi siem-

pre definitivo (por permanente): nos referimos al auge de la goma en el Norte entre 1890 y 1920, al que —muchas veces bajo presiones del Estado y de particulares— respondieron tanto las comunidades como las misiones. Hubo además otras oportunidades más coyunturales de escape, como la construcción de caminos con motivo de la exploración petrolera y de la Guerra del Chaco, y la misma construcción del F.C. Yacuiba-Santa Cruz, a cargo de la Comisión Mixta Boliviano-Argentina.

Muchos de estos movimientos de población iban liderizados por el propio capitán o *mburuvicha* local, aunque son igualmente frecuentes los drenajes más espontáneos y desarticulados de individuos particulares. En todos los casos la salvación del Chiriguano como individuo aislado iba a remolque de proyectos y oportunidades ajenas, con un alto costo de la sobrevivencia del Chiriguano como grupo y de lo Chiriguano como cultura. Con frecuencia se trataba de ausencias planeadas sólo como temporales, pero que fácilmente podían alargarse durante años y finalmente hacerse definitivas. A su vez, en algunos casos particulares el 'chaguanco' retornado ha jugado un rol importante como portador de nuevas inquietudes y formas de lucha en su comunidad de origen. Más adelante analizaremos un caso de interés en nuestro estudio de la capitania grande del Isoso (ver capítulo 5).

Dentro de la población que permaneció en su territorio de origen se dan notables contrastes según el tipo de asentamiento. En un extremo están los peones de haciendas, fuertemente desnaturalizados en su estilo de vida y en su conducta, ahora totalmente dependientes y supeditados a las iniciativas del patrón. En el otro, son las comunidades las que —no sin grandes modificaciones— mejor conservan la identidad y modo de ser Chiriguano. Las misiones, mientras siguen existiendo, significan una modalidad intermedia, con un margen relativamente grande de libertad en la organización de la rutina diaria, pero con un indudable impacto social y cultural, principalmente en las nuevas generaciones crecidas en el tutelaje de las escuelas e internados. Sin embargo, cuando las misiones se secularizan en 1930, sus habitantes retornan a

una forma de vida más semejante a la de las comunidades, aunque quizás con un estilo más nucleizado en torno a pueblos relativamente estables y con una base cultural en que pesan más los elementos karai.

En conjunto, tanto en las comunidades como en las ex-misiones, se han ido aceptando las nuevas reglas del juego, que pasan por la mediación del Estado boliviano. Las autoridades locales por ejemplo, sienten la necesidad de ser ratificadas por alguna autoridad estatal. Asimismo el punto central de la lucha por la sobrevivencia, la defensa de un territorio comunal propio, se hace cada vez más siguiendo las instancias legales determinadas por el Estado, desde los trámites en oficinas locales, hasta largos viajes a pie a la capital de la república, que empiezan a multiplicarse sobre todo en la década anterior a la Guerra del Chaco.

1.3 DESDE LA GUERRA DEL CHACO

La citada Guerra del Chaco, entre 1932 y 1935, supuso la última y decisiva irrupción de la sociedad dominante boliviana dentro del territorio chiriguano. Algunos de los principales cuarteles se establecieron en esta región, sin mayor consideración para quienes la habitaban y que, de la noche a la mañana, se encontraban envueltos en una guerra que les era totalmente ajena.

Muchos de ellos fueron reclutados prácticamente a la fuerza, sobre todo para servir como zapadores o constructores de sendas y caminos (como el camino viejo de Charagua a Santa Cruz) y también como abastecedores, igualmente forzados y no retribuidos, de provisiones. La guerra permitió a las poblaciones locales el descubrimiento de muchas nuevas facetas del Estado y del país al que habían quedado incorporados sin ser consultados; conocieron sus ejércitos, los múltiples orígenes culturales de sus soldados, etc. Pero además el hecho de hablar el guaraní creaba una situación particularmente delicada para los

Chiriguano pues descubrieron que este era también el idioma de los 'enemigos'; descubrieron que a su vez Bolivia, su propio país, hablaba otras lenguas, abarcaba por igual a otra gente humilde y campesina, a un Estado que podía concederles tierras, y a los patrones que se las habían quitado.

Sabedores de esta situación las autoridades militares de ambos bandos intentaron en diversas ocasiones, por la persuasión o por las amenazas, aprovechar a la población local en propia ventaja, como informantes y espías. A ello se añadió, tanto en la guerra como inmediatamente después de ella, la ambición por parte de algunos oficiales y combatientes para apoderarse de algunas de las tierras de comunidad. Así se explica por ejemplo, cómo un militar llamado Ortiz acusara de alta traición, sin mayores pruebas, al capitán grande del Isoso Casiano Barrientos, lo hiciera fusilar y, en seguida se apoderara de tierras comunales (ver capítulo 5). Hubo incluso un grupo de Chiriguano que acompañó en su retirada al ejército paraguayo y acabó estableciéndose en ese país, donde son conocidos hasta hoy con el nombre de «Guarayos» (Grünberg 1975; Langer 1984).

El periodo más reciente después de la derrota del Chaco ha consolidado la penetración cada vez más densa del Estado y de las instituciones, tanto públicas como privadas. Entre las primeras sobresale el rol de los diversos cuarteles, de las diversas autoridades karai, de la red de escuelas notablemente expandidas desde los años 50 con el MNR, y más recientemente el poder económico/promocional de CORDECRUZ en el área de Cordillera correspondiente al departamento de Santa Cruz y de CORDECH en el de Chuquisaca, en torno al nuevo polo de desarrollo de Monteagudo.

En cuanto a la presencia de instituciones privadas ahora ya no se limita como en el pasado a las misiones, cuya influencia —consciente o no— fue tan eficaz para los procesos de conquista ya señalados. Aunque la presencia franciscana sigue fuerte en el área, sobre todo del río Parapetí hacia el Sur, hay actualmente una mayor diversidad de iniciativas religiosas incluyendo clero secular en

Chuquisaca, de los jesuitas en el sector de Charagua, varias congregaciones religiosas femeninas y la proliferación de grupos protestantes. Todos esos agentes tienen ahora estilos más parecidos a los del resto del país, que no tienen nada que ver con las antiguas misiones o reducciones. La otra novedad es la presencia de otras instituciones de promoción, como APCOB, CIPCA, IRFA, la Cruz Roja Suiza y -ya en Chuquisaca- Agrocentral.

Finalmente, con la consolidación de un nuevo polo de desarrollo en la llamada zona integrada de Santa Cruz desde la década de los 50, el éxodo chiriguano ha cambiado de rumbo y ha adquirido características sobre todo temporales. Desde hace unos 30 años, el trabajo temporal en la zafra e ingenios cruceños ha pasado a ser una rutina complementaria en muchas comunidades chiriguanas.⁷

En medio de su indudable impacto, masivo y con frecuencia brutal, este proceso de desmantelamiento y dominación, que caracterizan el último siglo, no han logrado la desaparición total del Pueblo Chiriguano pese a las sombrías predicciones del P. Martarelli hace casi 100 años. Más bien podríamos hablar de signos de esperanza en los últimos años, que parecen indicar que este pueblo está renaciendo, con importantes transformaciones, eso sí, pero sin haber perdido su identidad. Los próximos capítulos nos lo irán mostrando.

1.4 ZONIFICACION ACTUAL DEL MUNDO CHIRIGUANO

Para concluir esta introducción al presente, señalamos las diferencias más fundamentales actualmente existentes en la parte de la Chiriguania habitada por gente de habla guaraní.

La región misma que antes habitaban los Chiriguano está actualmente dominada casi totalmente por el grupo demográficamente minoritario pero hegemónico de los ganaderos karaí. De entre ellos han surgido figuras y hechos de importancia política nacional. Están por ejemplo las

diversas fincas de los Gutiérrez, en una de las cuales se fraguó el golpe militar de Bánzer en 1971, en combinación con los cuarteles fronterizos de la región. La población de habla guaraní ha desaparecido en la parte meridional correspondiente a Tarija, pero existe todavía en Chuquisaca desde el Sur de la provincia Hernando Siles hacia el Chaco y, sobre todo, en la provincia Cordillera hasta el río Grande o Guapay al Norte.

La incorporación de esta población a la sociedad dominante varía según las regiones.

Hay un pequeño sector por Tentajap̄y cerca de Igüembe (prov. Luis Calvo) que mantiene mejor su cultura original. Se los llama Simba porque los hombres llevan trenza (simp'a en quechua). Ellos siguen usando la famosa tembeta y las mujeres siguen vistiendo el típí. Persisten recelos para aceptar la escuela y el cristianismo.

Pero en el resto de la Chiriguania la gran mayoría ha cambiado de conducta en esos y en otros muchos aspectos. En la parte occidental, desde el Alto Parapetí hasta Hernando Siles, la mayor parte de los Ava-Guaraní están actualmente 'empatronados', como peones de haciendas ganaderas, en unas condiciones totalmente incompatibles con las normas de la Reforma Agraria y otros principios sociales de la actual sociedad boliviana (ver ACLO 1979 y sobre todo Healy 1983). Más hacia el Este sigue habiendo también haciendas con peones guaraní, pero coexistiendo con un número creciente de comunidades relativamente libres. Estas últimas llegan a constituir prácticamente la totalidad de la población guaraní en el Isoso, ya en plena Llanura Chaqueña.

La información de los próximos capítulos se refiere principalmente al área de comunidades dentro de la provincia Cordillera, al Norte del río Parapetí. No se cubren, por tanto, ni las comunidades más al Sur y Oeste ni tampoco la vida de la población chiriguana fuera de las mismas comunidades sea en la zafra o en las haciendas, salvo algunas indicaciones recogidas en los dos capítulos finales.

Dentro de las comunidades de la provincia Cordillera, hay que tener en cuenta que, en medio de muchos

elementos en común, hay dos situaciones relativamente diferenciadas: por un lado, las comunidades de toda la región cordillerana, conocidas también como Ava-Guaraní; y por otro, las de la región del Isoso, en la Llanura Chaqueña, donde el río Parapetí se pierde en los arenales y bañados. Aunque sigue habiendo mucha desinformación sobre cómo llegó a conformarse este grupo, es allí donde los documentos incluso del siglo XX (ej: Nordenskiöld 1912) han seguido hablando de grupos Chané (hoy guaranízados). Este origen e historia relativamente distintos queda reflejado no sólo por ciertas variantes culturales y lingüísticas, sino también por la no identificación de los interesados como Ava. A sí mismos esos comunarios prefieren identificarse actualmente como 'Isoseño', denominación aceptada comúnmente por los mismos Ava, y más neutra que el apodo de *tapyí* (siervo).⁶

Dentro de la región Ava cordillerana aquí cubierta, puede hacerse también una distinción entre las comunidades al Pie de Cordillera (Pie de Monte o Piedemonte), que fueron casi todas misiones en la época colonial (pero ya no en el siglo XIX) y el resto subandino que nunca estuvo sujeto a dicho régimen. Las misiones de la época republicana pertenecientes a la Cordillera Central no entran en el presente estudio, por quedar más al Sur, en el departamento de Chuquisaca.



- 1 En realidad en la última época colonial el franciscano Comajuncosa ya se quejaba de algo semejante: Indios de las misiones se escapaban

«en tiempo de las molindas... a tropas a la ciudad de Santa Cruz, sin pedir licencias a sus padres conversores... Después de haber d'bagado algunos días se agregan a cualquier trapiche, aunque está doze leguas distante de la ciudad... se vician en sus costumbres y algunos no vuelven más a su misión, dejando en ella a su propia mujer, y viviendo ellos vagos y ociosos... Y sucede frecuentemente que después de haber trabajado en aquellos trapiches algunos meses andan de vagos por la ciudad y fuera de ella esperando que los paguen y algunas veces les dicen que se vayan a su tierra y que después de algunos meses o tal otro año vayan allá y les pagarán» (Cit. en Saignes 1974:268 n.4).

- 2 Más conocido como Apiaguaiki, por un error de transcripción generalizado a partir del libro de Sanabria (1972) de igual título. Debemos la corrección a Pifarré que la recogió del mismo que había informado a Sanabria. Hapiaoeki Tumpa significa eunuco por Dios (lit.: Dios le sacó los testículos). En cambio Apiaguaiki carece de sentido en guaraní.
- 3 El doble estilo de lucha -ataque frontal o emboscadas guerrilleras- ya existía desde antes. Pero la experiencia daba mejores resultados en la lucha guerrillera, que los españoles calificaban como «guerra piratesca», «desleal» y «traicionera», precisamente porque se sentían desconcertados frente a nuevas tácticas (Saignes 1974:350-356).
- 4 Según datos del Diagnóstico de Cordillera (CIPCA-CORDECRUZ 1986) entre 1976 y 1985 ha habido un aumento demográfico de 12.000 a 18.000 en las comunidades guaraní de dicha provincia.
- 5 Nuestra fuente más completa para esta época, aproximadamente de 1880 a 1930, es Erick Langer, especialmente el capítulo V de su tesis doctoral (Langer 1984), más otros trabajos aún inéditos o en elaboración. Ver también Schuchard (1982, 1986) para la lucha por la tierra en el Isoso, y los datos más esporádicos en las publicaciones franciscanas más tardías.
- 6 Sobre el 'chaguanco', ver el estudio de Carmen Muñoz Bernard (1973) y la autobiografía de Facundina en Nash y Rocca (1976).
- 7 Sobre la problemática del Chiriguano zafrero, ver el estudio de Riester et al. (1979b) *Me vendí, me compraron*, en su doble versión, una más académica y otra popular en fotolenguaje.
- 8 Nótese, con todo, que más recientemente los isoseños han empezado a aceptar el término *tapyí* reinterpretado como 'hombre' (ver capítulo 11).



Vivienda tradicional en el Isoso (Foto APCOB)

2

la comunidad una realidad móvil

La comunidad chiriguana actual en la región que estudiamos manifiesta una serie de procesos dignos de ser tomados en cuenta. El modo como las comunidades se hacen, se deshacen y se rehacen, muestra que el concepto mismo de comunidad entre los Guaraní es esencialmente dinámico, no ligado necesariamente a un lugar geográfico. Es una realidad un tanto móvil, lo que la hace aparecer como algo difuso y sumamente escurridizo, sobre todo si se la compara con las otras áreas rurales del país.

2.1 MOVILIDAD GEOGRAFICA

Si intentamos localizar en el mapa actual las comunidades de que hablan los diversos libros de historia chiriguana incluso reciente, la tarea resulta a veces casi imposible, porque los mismos nombres han ido migrando, cuando no han desaparecido. Los más estables son los nombres de las antiguas misiones y de algunos puestos y pueblos no Guaraní. Pero incluso en estas misiones la

movilidad de la gente ha sido muy grande, con crecimientos y descensos bruscos de población, según el momento.¹

Como introducción al tema puede ser útil la siguiente cita de Métraux, con datos correspondientes a principios de este siglo. El relato proviene de Taruirí, que durante algunos años fue capitán de Kaipependí:

«Hace unos años el viejo Taruirí, al escuchar a algunos chiriguano que los brasileños eran "cariñosos", es decir generosos, tuvo la idea de irles a visitar en busca de un trabajo que suponía sería bien remunerado. Se puso de acuerdo con otros 45 chiriguano a los que entusiasmó con las fortunas que les esperaban en el país del este. Con ese espíritu aventurero y arriesgado característico de los Guaraní, no dudaron en ponerse en marcha a lo desconocido. Pasaron primero por el territorio de los Chane <Isoso> siguiendo el curso del Parapetí hasta el desierto <los llanos secos del Chaco>. De ahí se lanzaron audazmente hacia regiones inexploradas, las planicies secas que separan el Izozo de Chiquitos. Todos iban armados con arcos y flechas para defenderse de cualquier posible ataque de los Tsirakua cuyas huellas, dejadas por la pisada de sus sandalias cuadradas, vieron con frecuencia en la arena. En realidad, no tenían nada de agua, sino sólo la que les proporcionaban las raíces de sipolí. Así calmaban su sed. Después de 12 días de marcha el grupo llegó a Chiquitos, y de ahí pasó el río Paraguay y a Corumbá. No fue poca la sorpresa de Taruirí al encontrarse allí con hermanos, "es decir -como enseguida me explicó- gente que hablaba mi lengua; la hablaban mal, es cierto, pero por lo menos nos llegabamos a entender"... Taruirí ignora, ignorará siempre, que realizó una hazaña que sería motivo de orgullo y gloria para cualquier explorador. Para él, se trataba de un simple viaje; sólo que ese era más largo y más penoso que los realizados otras veces para ir a la Argentina. ...Por supuesto -concluye Métraux- Taruirí añadió, meneando la cabeza, que el

pretendido "cariño" de aquellos pagos "todo era engaño".» (Métraux 1930a:312; traducción mía).

Gente actual recuerda también largas marchas. Don Basilio de Masavi, por ejemplo, nos contó de sus viajes a la Argentina, para trabajar en la punta de rieles, que entonces estaba por Tartagal. El viaje a pie les duraba trece días. Pero lo que viaja muchas veces no es sólo la gente, sino también las comunidades, que cambian de lugar. Veamos algunos casos relativamente recientes.

A. En el Isoso

Un rápido vistazo a la región final del río Parapetí en el mapa de Bolivia publicado en 1945 durante la presidencia de Hertzog nos muestra que la gran mayoría de las comunidades isoseñas estaban localizadas en aquel entonces en la vertiente derecha u oriental del río Parapetí. En cambio actualmente sólo hay unas pocas comunidades en ese lado, conocido como La Banda, mientras que la mayoría se ha pasado a la vertiente opuesta.

Según las diversas fuentes el número y nombre de las comunidades del Isoso experimenta frecuentes cambios. Una de las primeras referencias, de 1875, da una lista de 31 'comunidades', de las que sólo 14 persisten como tales hasta hoy, aunque muchas en nuevas ubicaciones. Menos de una década después, en 1883-4, Cardús (cit. por Susnik 1968:189) ya sólo habla de «15 o 17 aldeas», reducción debida tal vez a las emigraciones a la Argentina y a la goma o tal vez también al uso de otros criterios clasificatorios. En un censo realizado en 1920-21 el número había vuelto a subir hasta 25 o 27 comunidades. Poco después, con ocasión de la Guerra del Chaco, hubo un fuerte despoblamiento en todo el Isoso. La repoblación se inició de nuevo sobre todo a partir de los años 40 y ahora podemos hablar de hasta 20 comunidades, si contamos en forma separada todas las subdivisiones.²

Los cambios pueden deberse a factores espontáneos, a presiones ecológicas o también a presiones sociales y

políticas. Entre estos últimos juega un papel preponderante el avance de los puestos ganaderos, estimulado aún más desde la Guerra del Chaco, que generó deportaciones y migraciones forzosas y al fin acabó con el relativo aislamiento de la región.

En cuanto a los factores ecológicos, el principal son las fluctuaciones del cauce del río Parapetí, que en algunos sectores ha ido avanzando hacia Poniente. Por esta razón las nuevas comunidades, aunque están construidas a cierta distancia de la orilla, siguen teniendo el peligro de ser comidas por el nuevo cauce, que apenas encuentra obstáculos en este terreno de arena sin piedras. De hecho Kapiatindi ya ha formado su 'rancho nuevo' algo más distante de la orilla, y en estos años la comunidad de Amboró se ha debido trasladar unos tres kilómetros todavía más al Poniente a la nueva ubicación llamada Karapari, vecina de la comunidad de Isiporenda.

Lo más corriente es que estos cambios no impliquen la destrucción de la unidad social que constituía la comunidad inicial, sino sólo un cambio de lugar y quizás la adición de autoridades subalternas en los varios ranchos resultantes.

El caso de Kuarirenda, la última comunidad del Bajo Isoso, en su extremo Norte, es un ejemplo pertinente. Prescindiendo de cambios anteriores, hacia 1950 estaba ubicada en Ivoperenda junto a unas vertientes o lagos que entonces quedaban ubicados al Noreste de la playa final del río Parapetí, antes de entrar en los bañados. Hacia 1952 por causa del agua la población se trasladó a Kuarirenda, propiamente dicho, más al Sur. Finalmente en los años 70 el río cambió su curso, avanzando la playa de tal forma que el rancho quedó en la banda contraria, y la población se trasladó en su mayor parte a su actual ubicación, Guiraendi o Rancho Nuevo, todavía más al Sur, en la actual banda izquierda u occidental. En los últimos años el río sigue avanzando, principalmente en 'punta de playa', cada vez más hacia el Norte. Aunque el grueso de la comunidad está ahora en Guiraendi, un sector de unas 20 familias sigue en La Banda, en el lugar llamado Blanco, y otro grupo sigue en el llamado Rancho Viejo o

Kuarirenda 8 kms. más al Norte de Blanco. Allí tienen un 'corregidor', nombrado por el capitán, que reside regularmente en el Rancho Nuevo.

Además los de Rancho Viejo tienen que luchar no sólo con los caprichos del río sino también con el avance del puesto ganadero de «Pilincho» Ortiz, residente en Santa Cruz. Este apela a unos títulos presuntamente conseguidos en La Paz para su propiedad «Kuarirenda», y además ha intentado avanzar su alambrada hacia el Este para ir acercando su ganado a la laguna Salitral, cerca del Rancho Viejo de la comunidad.

Con motivo de todos esos cambios ecológico-demográficos, un mapa elaborado en 1967 en base a datos de 1958, con el fin de lograr el título de las tierras de la comunidad, resulta actualmente del todo obsoleto, pues su principal referente objetivo, el curso del río, se ha modificado totalmente, y además las ubicaciones de las comunidades se han ido adaptando a las nuevas situaciones. Es significativo también que en dicho mapa y en los documentos que lo complementan se llega a enumerar otros nueve 'ranchos antiguos'.³ El actual capitán, don Juan Feliciano Arandico, que desde hace años anda peleando y viajando a La Paz por esos títulos frente a los obstáculos de puesteros y de cambios de la naturaleza, nos decía como conclusión:

«Lo que ahí se necesita es un título común para todo el Isoso, desde Tarenda (junto a San Antonio de Parapetí) hasta el último bañado.»

Por una razón similar, resulta difícil fijar con mucha precisión los límites del área comunal. Por ejemplo, las actuales comunidades del Alto Isoso, ubicadas en la vertiente oriental del río Parapetí, pensaron recientemente defender su tierra frente a las permanentes amenazas y avances de los puestos ganaderos, recurriendo al mismo mecanismo usado por éstos: plantar una gran alambrada. Sin embargo el viejo capitán grande, Bonifacio Barrientos, que en su larga vida había visto tantos cambios de ranchos, después de reflexionar un rato, sentenció:

«No conviene, porque el río va a Poniente. Más bien debemos avanzar hacia Poniente, sin alambrar.»

Y como primera medida, la concesión actual, que prevé una franja de 15 kms. hacia Poniente desde la orilla del río, se está intentando ampliar a la distancia «de lo que anda un chivo», que podríamos suponer equivalente a unos 10 kms. más.

En el Isoso esta movilidad geográfica aparece quizás con más fuerza, por la presión que suponen los cambios de cauce del río Parapetí en una región plana y puro arenales. Además, posiblemente como consecuencia de lo mismo, allí la recolección es un componente aún muy importante en la dieta ordinaria, pese a que el Isoso es el único lugar de Cordillera en que la agricultura queda reforzada por un sistema de irrigación estacional. Mas aún, el complemento cada vez más indispensable de una economía monetaria refuerza en parte la movilidad geográfica, por la tradicional migración estacional a la zafra (antes a la Argentina, y ahora a Santa Cruz).

Allí hubo también recientemente la irónicamente llamada «fiebre del loro»: Los comunarios se perdían varios días en el monte cazando loros vivos con sus pequeñas hondas o 'flechas' y pequeños proyectiles de barro amasado, para venderlos después a japoneses u otros intermediarios. Los comunarios construyeron en los últimos años dos pistas de aterrizaje, una en cada banda, a puro machete, principalmente para facilitar ese comercio de loros, que resultaba muy compatible con una actividad tradicional en un pueblo semi-nómada: la caza.⁴

B. En la región ava

Pero la movilidad geográfica no es algo exclusivo de las comunidades isoseñas. Una serie de casos relativamente recientes ilustran cómo ocurre el mismo fenómeno en la región ava.

Tenemos lo ocurrido en el sector de Eity. Ahí está

la antigua comunidad de Kaipependí, cuyo centro hasta hace unas décadas estaba ubicado en el valle del mismo nombre, en las serranías al Este de Charagua. Pero por ser un valle relativamente estrecho, la gente se fue trasladando a otros lugares, principalmente a Eity. En las dos últimas décadas han ocurrido aún otros cambios. Por ejemplo, en 1967 un grupo de gente de Eity se independizó y buscó tierras en Pocitos, unos 10 kilómetros más al Norte, formando una comunidad de unas 35 familias. En este caso el cambio implicó incluso comprar las tierras a un patrón que las tenía abandonadas. Años después, en 1974, la familia Kandapuri, también de Eity, se trasladó otros 12 kilómetros al Este en el lugar ahora llamado Edén, donde poco a poco se le fueron juntando otras familias hasta formar la actual comunidad. De manera semejante han surgido en esos años varias comunidades a las que nos referiremos en la sección 2.2.

Más aún, actualmente hay por lo menos otros dos procesos en marcha, estimulados en ambos casos por el proyecto de 'comunidades de trabajo' (CdT) que asesora CIPCA. Un grupo de familias de la antigua comunidad Kaipependí se han trasladado hacia los terrenos de Yvamyrapÿta, a unos 15 kms. en línea recta pero a más de 25 por la ruta de Eity, para establecer allí su chaco colectivo. Asimismo un grupo numeroso con gente del mismo Kaipependí, de Kapirenda, de El Cruce, de Eity, y posiblemente de otros lugares en un total de 110 familias, pensaron trasladarse hacia una pampa grande con unas 250 hectáreas cultivables, llamada Juro, 5 kms. al Norte de Kapirenda para establecer allí nuevos chacos y un nuevo rancho con sus área de pastoreo y sus terrenos cultivados comunitariamente.⁶

Fuera de la región de Kaipependí-Eity existen procesos semejantes. La comunidad de El Espino ha tenido dos traslados también en los últimos años. El grupo que la fundó inicialmente en 1958 se desgajó de su comunidad original en Itaimbeguasú, como consecuencia de una inundación, y se trasladó unos 25 kms. al Este. Últimamente, en 1981, de resultas del aluvión que inundó la mayoría de las casas (incluidas las de un proyecto de vivienda

estable) se trasladó de nuevo a su ubicación actual, en una altura cercana, más segura, pero sin agua. En este último caso la continuación del mismo programa de mejoramiento de vivienda, patrocinado por un sacerdote de Charagua, está dando una mayor estabilidad a las viviendas del nuevo poblado, implicando también mayores inversiones: por ejemplo las cisternas de cemento para almacenar agua de lluvia. Tal vez ello, junto con el desarrollo agrícola de la CdT, implique una mayor sedentarización del nuevo asentamiento. Más aún, una serie de familias de la comunidad de Havello, unos 25 kilómetros más al Sur, han empezado a mudarse al rancho nuevo de El Espino. Dejemos tiempo al tiempo para ver si se trata de un capítulo más en una vieja historia o del principio de un esquema relativamente novedoso, basado en la estabilidad geográfica. (Ver 3.2E *infra* y Pifarré-Albó eds.1986).

Dentro de esta región entre El Espino y Charagua estuvieron asentadas muchas misiones franciscanas desde la época colonial. Esto ha dado mayor estabilidad a los asentamientos mismos, pero no necesariamente a la población concentrada en ellos, como puede verse en el cuadro 2.1. Posteriormente los títulos de tierra, que tuvieron como base estas mismas jurisdicciones misionales, ayudaron a consolidar esta relativa estabilidad.

En la región de Lagunillas existía una gran comunidad, Kaarovaicho, que en el último siglo fue quedando fragmentada en otras minúsculas. Una de ellas, Mboreviti, cuando el territorio era grande, se había establecido en las tierras más fértiles en las cercanías de la laguna de Kirikirigua. Pero desde los años 1920, patronos como David Vanussi⁶ e Ignacio Claure se fueron apoderando de esas áreas: «Quitó, cercó y cambió mojón... y fue la tala de la raza guaraní». Los comunarios fueron empujados a rinconadas menos fértiles por el Poniente. Hacia 1980, en coordinación con un programa de CIPCA, se acercaron a tierras mejores en la parte central, pero nuevamente fueron desalojados por una ex-comunaria convertida en patrona, que alega que esa tierra le pertenece. Hacia 1984 un grupo significativo se trasladó unos 30 kilómetros más al Norte para cultivar unos terrenos cedidos por

Cuadro 2.1. NORTE DE CHARAGUA. POBLACION DE LAS MISIONES, 1813 Y 1883.

Misión	1813 (fin Colonia)	1883 (República)
Norte del río Grande o Guapay:		
Pirai (Piray)	1.266	6
Florida	570	80
Cabezas	1.831	190
Abapó (Avapó)	2.106	125
Sur del río Grande o Guapay:		
Masavi	1.651	829
Igmiri (Ymiri)	1.302	266
Tacurú (Takurú)	720	271
Saipurú	1.051	183
Taputá (Tapūtá)	746	63
Tacuarembotí (Takuarembotí)	1.577	235
Igüirapucutí (Yvyrapukuti)	898	188
Piriti	1.039	763
Obaig (Ovay = Charagua)	1.055	100
Total	15.812	3.299

Fuente: Corrado (1884:292), en Calzavarini (1980:243-244).

Cuadro 2.2. CORDILLERA. CAMBIOS DE POBLACION EN ALGUNAS COMUNIDADES EN SEIS AÑOS, 1979 Y 1985.

Comunidad	familias		Observaciones
	1979	1985	
<i>(Pie de Monte)</i>			
El Espino	37	44	Inmigrantes de Havillo
Guariri	12	11	
Masavi-Jaraeta	38	62	1979: sin Jaraeta?
Tapÿtä	39	37	
Tapÿtamí	19	25	Separada de Tapÿtä
Takuarembó-Akae	23	16	
Kaipepe	44	49	
Machipo	38	47	
<i>(Isoso)</i>			
Isiporenda	12	24	
Amboró-Karapaní	20	14	Traslado por inundación
Kopere	77	87	4 ranchos
Kapiatindi	33	36	
Japiroa	56	56	
Ivasyryry	35	31	
La Brecha	48	59	Sede del capitán grande
Guirapembí Nuevo	56	48	Primera del Bajo Isoso
Guirapembí Viejo	48	53	
Kuarirenda	73	59	2 ranchos, inundadizo
Aguaaigua	40	47	
Ijoví	48	82	
Koropo	24	36	
<i>(Sub-andino)</i>			
Eity	160	170	4 barrios, sede cap.gr.
Kaipependí	38	33	
Jovatitindi	34	24	
Kapirenda	50	75	CdT en terreno nuevo

Fuente: 1979, Censo de profesores rurales
1985, id. para diagnóstico CIPCA-CORDECRUZ

la comunidad de Tunal-Kururujuky. Pero al poco tiempo se vio a su vez amenazada en su integridad territorial por otro patrón, por lo que ya no permitió que sus escasos terrenos fueran ocupados por los de Mboreviti y estos retornaron a su lugar original.⁷ Ahora, por falta de tierras, se ven obligados a trabajar fuera de la comunidad, por lo que su estabilidad territorial sigue en permanente peligro. (Ver 3.2 infra). Significativamente también en la zona Tunal de la comunidad norteña que los había recibido en 1985 hubo un fuerte éxodo de 17 familias (sobre un total de 35), que se trasladaron a la nueva comunidad Marina, a pocos kilómetros de la ciudad de Santa Cruz, no lejos de Pueblo Nuevo, otro núcleo guaraní asentado allí desde algunos años antes.

Los últimos ejemplos nos muestran que, aun cuando una determinada comunidad no llegue a trasladarse en su integridad, es normal que grupos más o menos compactos de sus miembros se movilicen temporal o definitivamente a otras partes del territorio comunal incluso fuera de él. Para las regiones de Pie de Monte, de Kaipependi y del Isoso contamos con dos censos que fueron realizados en el intervalo de sólo seis años, en 1979 y 1985. Algunas diferencias pueden deberse a fallos metodológicos en uno u otro censo. Pero creemos que muchas de las disparidades en el número de familias reflejan también la movilidad geográfica a que nos hemos referido en estas páginas. El cuadro 2.2 reproduce datos comparativos de estos dos censos.

Estos ejemplos, que no son ni con mucho exhaustivos, muestran que hasta el día de hoy la movilidad geográfica sigue siendo una característica presente en las comunidades chiriguanas. Aunque pueda trazarse cierta continuidad dentro del grupo social que sufre estas evoluciones, es evidente que a lo largo de los diversos cambios la composición del grupo también va cambiando. Unos se trasladan y otros no; surgen nuevas comunidades relativamente autónomas; el grupo migrante se asocia con la gente del lugar nuevo en que se establece. En fin, se debilitan los lazos cohesivos que mantenían juntos a los que formaban una determinada comunidad, mientras se crean otros.

2.2 RECOMPOSICION DE COMUNIDADES

Como parte del proceso anterior, o de otros procesos distintos, no es raro que una antigua comunidad se subdivida en dos o más, mientras otras aumentan incorporando nuevos comunarios.

El caso quizás más notable de fragmentación en abanico es el ya mencionado de Kaipependí, comunidad de la que en una u otra forma han surgido ya unas 20 pequeñas comunidades, con cierta articulación a través de la capitania cuya sede actual es Eity. Aparte de los casos ya citados, que implican una mayor dispersión geográfica, en esta misma área están ocurriendo últimamente una serie de escisiones que obedecen además a otros factores.

Veamos qué ocurre en el mismo poblado central de Eity. Por su extensión, y teniendo en cuenta el estilo de vida de la población guaraní, este poblado ha tenido hasta hace poco tres barrios principales, cada uno con sus autoridades subalternas, extendidos a lo largo de otras tantas calles o caminos. En los años 70 ocurrió un fenómeno significativo en el lugar: la expansión de dos grupos protestantes, la Iglesia de Dios (Pentecostal), y la Unión Cristiana Evangélica (UCE), quedando reducido el número de católicos a sólo la mitad. La distribución por religiones tiene una cierta correlación con los barrios: los católicos siguen siendo la mayoría en la tercera sección; los pentecostales se concentran sobre todo en la primera; en la segunda hay mayoría de UCE. Ello ya es un indicio de una potencial división. Pero además un grupo de Pentecostales desde 1985 se ha separado físicamente del resto trasladando su rancho a cierta distancia, unos dos kilómetros en línea recta. La razón dada para el cambio por parte de los mismos interesados es que en Eity ya estaban todos demasiado apretados, y que en el monte cercano a las casas ya era difícil encontrar leña o comida para los chanchos y chivos. Este es sin duda uno

de los motivos. Pero además es significativo que todos los del grupo sean pentecostales fervientes, y que la nueva comunidad haya recibido el bíblico nombre de Sinal.⁶ Los que permanecen en Eity consideran que estas evoluciones sólo significan la formación de nuevas secciones del pueblo central. Pero los que se separan ya las consideran comunidades autónomas.

Existen otros varios ejemplos semejantes en otras partes del área estudiada. Enumeremos algunos:

- Loma Alta, separada de El Cruce en 1980; en la parte occidental del área de Eity. Esta separación de sólo uno o dos kilómetros ha sido para buscar una mejor ubicación.
- La vecina comunidad de Ipatimiri puede experimentar una división semejante: Edén, formada por migrantes recientes, pertenece en teoría a Ipatimiri, pero en la práctica forma rancho aparte. Es posible que suceda algo parecido en la sección de Itapikoe.
- Tapÿtà, del que se desglosó Tapÿtami (lit. Tapÿtà chico) hoy con una mayoría evangélica, mientras que el grueso de Tapÿtà sigue católico.
- Takuarembó, antes evangélica y hoy de nuevo católica, tiene un rancho separado, Akae, que sigue siendo evangelista y que está estrechando lazos con el vecino rancho igualmente evangélico de Tapÿtami.
- Masavi/Guarirí/Jaraeta, hasta 1940 formaban una única comunidad, bajo un mismo capitán Anduari y con un título común de tierras. Pero a la muerte de éste en 1941, surgieron algunos conflictos de poder, que se resolvieron con la formación de dos capitánías separadas, una en Masavi y otra en Guarirí. Actualmente la sección Jaraeta, que antes era sólo un lugar para estar cerca de los cultivos, está siguiendo un proceso semejante de separación, aunque no lo ha hecho de manera formal.
- Ipitacito del Monte (área de Gutiérrez) era una única comunidad, pero se le están separando actualmente dos ranchos: Karaguatarenda y Tatarenda. In-

cluso en Ipitacito, propiamente dicho, está surgiendo a 1 kilómetro un sector diferenciado llamado «...de Arriba». Esos «karribeños» se consideran más «señoritos» que los «abajeros». Pero la división formal tampoco está aún realizada.

- Kópere, por su parte, en el Alto Isoso, ha dado lugar a cuatro pequeñas comunidades contiguas conocidas respectivamente con los aditamentos de La Loma, Montenegro, La Brecha y Guasu.

En realidad estos casos señalan distintas formas de un proceso de fragmentación que de suyo puede ser reversible, o puede estancarse en una simple división por barrios, sin perder totalmente el vínculo común.

La fragmentación no siempre ha conducido a la creación de nuevos barrios o comunidades. Algunos individuos o grupos de familias al salir de su comunidad de origen se incorporan a otras comunidades, que así se ven incrementadas en el número de sus integrantes. Es lo que ha ocurrido en Ivamyrapyta, que ha recibido gente proveniente de Kaipependi, Jovatitindi y Avatiogue. En Ipatimiri, al mismo tiempo que la salida de algunos grupos familiares, se ha dado el fenómeno compensatorio de nuevas incorporaciones. En Kaipepe, donde han llegado también familias de muchas partes, este proceso se refleja en diferentes costumbres dentro de la comunidad.

La fragmentación y reestructuración de comunidades son fenómenos constantes en todo el mundo guaraní, no sólo chiriguano. La documentación histórica⁹ e incluso las evidencias arqueológicas dan cuenta del fenómeno. Más problemático es determinar las causas profundas de lo que se ha dado en llamar 'migración guaraní'.

2.3. FACTORES EN JUEGO

Al describir los desplazamientos geográficos, junto con la persistente fragmentación y reestructuración de

comunidades, han aparecido varios factores especialmente significativos que conviene analizar:

A. La ecología

La razón ecológica influye de las dos maneras siguientes:

a. Mantenimiento del equilibrio ecológico

Hay que notar que el equilibrio ecológico tiene para el Chiriguano categorías propias y peculiares que no coinciden necesariamente con criterios meramente productivos. Más aún, es probable que el ava cordillerano tenga una noción de espacio ecológico diferente de la que pueda tener el isoseño. Una comunidad puede sentir la crisis ecológica por otros factores que no los meramente cuantitativos de hectáreas disponibles. La cantidad de tierras no es muchas veces el principal factor limitante. El acceso fácil a la leña y la existencia de matorrales adecuados para la alimentación de los animales domésticos, por ejemplo, tiene un peso decisivo cuando se trata de ubicar la vivienda o crear un nuevo rancho. Sobre todo en el Isoso, las áreas de caza y pesca tienen también su importancia.

b. Catástrofes naturales

Las más frecuentes son los aluviones y los cambios de cauce de las corrientes de agua, aunque hayan sido sólo temporales. Las características de la región seca, arenosa, y sin un sistema claro de drenaje aumentan la peligrosidad de las catástrofes naturales. De todos modos, estas emergencias súbitas presentan características bastante diferentes en la región ava y en el Isoso, siendo también diferente el impacto en la comunidad. Se ha visto que las graves modificaciones del curso del río Parapetí ha sido uno de los principales factores de la relocalización de comunidades isoseñas, mientras que en

la región ava los aluviones no parecen haber tenido una influencia tan decisiva.

Los traslados debido a uno u otro de los factores señalados tiene como consecuencia la renovación ecológica del área abandonada, de modo que después de cierto tiempo vuelve a ser un sitio óptimo para recibir a nuevos pobladores. De este modo aparentes catástrofes como los aluviones pueden a la larga ser un factor que aumenta notablemente la fertilidad del suelo.

B. Presión de los patronos u otros grupos de poder

El avance de los puestos ganaderos o haciendas ha sido mencionado en muchos de los casos como factor principal o al menos concomitante de las migraciones. Los comunarios van quedando relegados a lo que podrían llamarse regiones de refugio. Las haciendas no sólo han reducido drásticamente el territorio chiriguano sino que lo han segmentando en áreas discontinuas. Los supuestos espacios vacíos, a los cuales las comunidades chiriguanas hubieran podido evadirse eventualmente, en la práctica ya no existen. La solución evasiva de ocupación de nuevos territorios hace décadas no se da más. De un modo u otro lo que se da es el enfrentamiento con el ocupante karái, aunque éste no revista las mismas características que se dan, por ejemplo, en el Altiplano.¹⁰

La presión por parte de patronos es el caso más corriente, pero no la única causa de expulsión por parte de grupos ajenos más poderosos. Un caso muy singular fue la Guerra del Chaco en la región de Isoso, más cercana al campo mismo de batalla. El capitán grande de entonces, Casiano Barrientos, y su hermano Bonifacio colaboraron al ejército boliviano con su gente. Sin embargo, en los mandos bolivianos surgieron las sospechas de traición, inspiradas en parte por la común lengua guaraní, usada por los Chiriguano y por el ejército paraguayo. Casiano fue fusilado y Bonifacio fue perseguido. Este último, junto con unos 60 hombres que se le unieron poco a poco, se escapó estableciéndose en plena región ava, cerca de

Masaví, a unos 150 kilómetros. Allí permanecieron por espacio de seis años, trabajando como peones de hacendados o en otros varios trabajos (ver Schuchard 1982).

C. Tensiones en la comunidad

Los factores precedentes eran extrínsecos a la comunidad propiamente dicha, pero hay también diversos factores internos dentro de la comunidad, que pueden fomentar la flexibilidad geográfica. Señalamos las siguientes:

a. La estructura familiar tradicional

La familia guaraní ha sido tradicionalmente exógama y uxorilocal. Es decir, uno de los cónyuges suele venir de otra parte y la nueva unidad familiar se establece junto a los padres de la esposa. Más específicamente lo tradicional ha sido que —salvo en el caso de las autoridades, que solían tener varias esposas¹¹— el novio era quien venía de otra parte para establecerse en la casa de sus suegros. Actualmente este esquema alterna con otros varios. La forma más frecuente ahora es quizás la neolocal; es decir, la nueva familia se establece en un lugar nuevo, lejos de los padres de él y de ella.

Sin embargo el esquema tradicional está subyacente en muchos grupos de familias extensas que viven relativamente juntas (*tentamí*). Así por ejemplo, al hacerse referencia a los miembros de una comunidad se dice: fulana de tal, su hijo A, sus «cuñaus» (y yernos, significativamente identificados en guaraní con el único término *tovaja*¹² zutano y su hijo B, sus «cuñaus», etc. Este esquema tiende a mostrar la estructura en la que se supone que el novio se ha trasladado a la casa de sus suegros y forma con sus con cuñados una especie de grupo 'extraño' en aquella comunidad, o al menos en aquel *tentamí*. La situación del «cuñau»/yerno (*tovaja*), al mismo tiempo que significa una alianza y cooperación inter-familiar, no deja de suponer una cierta tensión intra-familiar. Tradicionalmente se puede hablar de un 'complejo de cuñadazgo'

como elemento de continua reestructuración de las comunidades.

La uxori-localidad, donde la nueva pareja, aun teniendo techo aparte, puede compartir la misma olla en casa de los padres de ella, mantiene mayor actualidad en el Isoso. Se suele decir: «Si te quiere tu marido, tiene que quedarse contigo. Si no, que se vaya.»

El arreglo uxori-local, más aún si va unido al cambio de comunidad del varón, implica una mayor sujeción del yerno a sus suegros, quienes lo controlan, siempre con la amenaza velada de que puede ser despedido sin su mujer.

Notemos, con todo que esta permanente reestructuración de la comunidad al nivel de estructura familiar, aunque conlleva sin duda ciertas tensiones, forma parte también del dinamismo económico y social de los Guaraní. Notemos también, para concluir, que la estabilidad matrimonial por lo general es alta y que los principales casos de separación surgen de otros factores, como la emigración temporal o definitiva a otras regiones.

b. Tensiones entre grupos comunales

Entre las causas más frecuentes señalemos las siguientes:

- Tensiones entre líderes y grupos familiares. En el orden político interno están las diversas autoridades o capitanes, actuales o potenciales, que representan algún tipo de poder supra-familiar. En este nivel pueden darse tensiones entre líderes, las cuales muchas veces no son sino luchas entre grupos de familias extensas. El conflicto entre capitanes (o familias de capitanes) que buscan la hegemonía local o regional a veces, al no ser solucionada en forma conciliatoria, conduce a la fragmentación de la comunidad y consecuente migración de uno de los bandos. En algunos casos, por la gran dificultad de encontrar un lugar aparte, los disidentes junto con su nuevo líder se reagrupan en un sector aparte de la nueva comunidad.

- Los chismes y rumores (ndajé 'dizque'). A veces surgen en el interior mismo de la comunidad como, por ejemplo, los que giran en torno a celos entre esposos, las susceptibilidades entre familias, los supuestos maleficios causados por el mbaekuaa o 'brujo' (ver 7.3). El chisme también puede tener un origen externo, provocado por un hacendado vecino, por un profesor o un comerciante. Estos ndajé pueden llegar a casos extremos que causen el abandono de una o varias familias de la comunidad.
- Las diferencias religiosas. Un factor relativamente moderno de fragmentación de comunidades lo ha constituido la conversión a una determinada secta religiosa. En las páginas anteriores hemos visto la influencia de este factor en varias de las escisiones reseñadas. La conversión sobre todo a sectas evangélicas fundamentalistas, suele implicar el rompimiento con algunos de los elementos constitutivos e integradores de la comunidad. De este modo los 'creyentes' rechazan la celebración conjunta del Carnaval, que siempre fue tradicionalmente uno de los mayores momentos de cohesión social. La misma frecuencia de cultos, a veces casi diarios, crea entre los adeptos de esas religiones un particular sentido de segregación. Las sectas de carácter fundamentalista y pentecostal fomentan una visión apocalíptica de la realidad presente, que no hay que confundir con el profetismo guaraní tradicional.

D. La presencia local de las instituciones

Las comunidades se han resentido también en forma creciente de las influencias, y muchas veces interferencias, de diversas instituciones en su medio. Estas provienen de dos fuentes: el aparato estatal y las organizaciones no gubernamentales privadas (ONG).

El aparato estatal se introduce de muchas maneras: a

través de todo el sistema de autoridades oficiales, de los cuarteles y otros mecanismos de control de los instrumentos políticos, etc. Muchas veces por falta de visión del carácter específico del modo de ser chiriguano, esta presencia ha ocasionado recelos y resentimientos dentro de la comunidad. Los líderes que, por un motivo u otro, han asumido las posiciones más oficialistas pueden verse como sospechosos o desleales para con la comunidad. Algunos partidos políticos, aunque de presencia todavía débil en la región, han provocado efectos igualmente deplorables en esta misma línea.

El aparato del Estado a través de sus funcionarios y agentes trabaja en vistas a la integración de la Chiriguania en el conjunto nacional, concebida como una mayor asimilación al modelo de país promovido desde arriba por quienes controlan dicho Estado. Pero las comunidades no siempre aceptan esta propuesta de buen grado, porque sienten los peligros de la pérdida de su identidad. Por este motivo las comunidades o sectores de ellas se sustraen frente a estas exigencias. En el fondo entran en pugna concepciones contrapuestas de nación: una centralista desde arriba, una más local y pluralista desde abajo.

Ultimamente hay otro factor que va adquiriendo importancia. Son los programas promovidos por diversas ONG, con mayor o menor incidencia en la vida ordinaria de la comunidad. Estas instituciones, al margen incluso de sus objetivos, han producido por su mismo número y por la diversidad de sus métodos y filosofías no poca confusión en el seno de algunas comunidades.

Además a veces los proyectos por su misma naturaleza se aplican solamente a una parte de la población. De esta forma fácilmente unas familias destacan más frente a otras y en algunos casos un sector ha llegado a sentir incluso la necesidad de ir a buscar y ocupar nuevos terrenos para mejorar su producción agrícola. Se puede llegar así a provocar distanciamientos y hasta divisiones en el seno de la comunidad.

2.4 LA ZAFRA Y OTROS TRABAJOS EXTRA-COMUNALES

Más allá de los procesos señalados hasta aquí, que se desarrollan en el interior mismo de una comunidad, hay otro fenómeno de grandes consecuencias sobre la vida comunal. Nos referimos a los trabajos eventuales fuera del propio lugar de origen y, muy particularmente, a las idas periódicas a la zafra azucarera.

Las salidas temporales fuera de la comunidad es una práctica que se remonta incluso a la época colonial. Pero su volumen aumentó desde fines del siglo pasado cuando, como consecuencia de la invasión ganadera y de las brutales represiones a la resistencia chiriguana, se produjeron éxodos masivos a los ingenios azucareros del Norte Argentino (ver capítulo 1). Desde los años 60 el flujo se ha dirigido más bien hacia el nuevo polo de desarrollo de Santa Cruz.

Las condiciones laborales y actividades estacionales de la población guaraní en la zafra azucarera de Santa Cruz ya han sido descritas por otros.¹² Aquí sólo nos interesa ver su incidencia en la estabilidad y vida misma de la comunidad. Pese al impacto indudable de diversos proyectos agropecuarios que han estabilizado más a la población en varias comunidades de la región, siguen siendo aún bastantes las comunidades en que sectores importantes de la población se ausentan por cinco o seis meses para irse a la zafra a Santa Cruz. Los del Isono van más a la zafra propiamente dicha. Los de la región ava, principalmente de Eity, van más a trabajar a los diversos ingenios, en trabajos estacionales no calificados. Estos últimos tienen incluso sus carnets en los que cada año, cuando escuchan la noticia por la radio, se presentan ya, sin necesidad de seguir pasando por un sistema local de contratación o reenganche.

Supuesto que se trata de una movilización masiva de buena parte de la población económicamente activa de la comunidad, no es de sorprender que las autoridades comunales hayan jugado desde un principio un rol activo y

hasta de liderazgo en estos traslados temporales. Volveremos sobre este punto cuando analicemos en detalle los roles y ambigüedades de estas autoridades.

La zafra es sin duda el trabajo temporal más importante para la población guaraní. Pero hay otros. Uno típico es el trabajo igualmente temporal, a veces sólo de algunos días, en haciendas de la región e incluso en lugares alejados como Huacareta (Chuquisaca). Durante el boom de la goma los enganchadores llegaron también a la provincia Cordillera. Más recientemente la construcción del Ferrocarril Yacuiba-Santa Cruz e incluso la línea a Corumbá atrajo muchos peones de las comunidades guaraní.

A la larga estos trabajos temporales han provocado, como en otras partes, migraciones más definitivas. Muchos Chiriguano ya no retornaron de la Argentina. Y lo mismo ocurre ahora con parte de los que van a Santa Cruz. La comunidad de Guarirí, por ejemplo, tenía antes 23 familias. Pero en unos años especialmente secos hubo un éxodo masivo a la zafra; de ahí varios siguieron buscando lugares con agua por las zonas de colonización al Norte de Santa Cruz y acabaron estableciendo allí su propio tentami. Como resultado, ahora la comunidad original ha quedado con 10 familias, menos de la mitad de la población anterior. Asimismo la comunidad de Machipo, al Sur de Charagua, que antes tenía 75 familias, quedó reducida a sólo 48. En este caso la sangría vino a través de los trabajos en la Comisión Mixta del F.C. Los peones estables en los puestos ganaderos salieron obviamente de las comunidades, pero no hemos seguido en detalle este proceso de transferencia. Pese a lo dicho, es difícil hablar de un abandono definitivo de la comunidad. Muchos retornaron a sus comunidades (las de origen u otras) después de haber pasado bastantes años seguidos en la Argentina. En las comunidades se encuentran también numerosos ex-peones estables de haciendas. El flujo de gente se da también aquí.

El trabajo y residencia temporal fuera de la Chiriguania, unas veces por migración espontánea y otras por presiones externas, en algunos casos ha llevado incluso a la conformación de comunidades chiriguanas

relativamente estables fuera de su territorio habitual. He aquí algunos ejemplos:

- Marina, provincia Warnes, Santa Cruz. Sobre todo gente del Isoso.
- Sinai, colonización del Chore, provincia Sara, Santa Cruz. Grupos Ava de Guarirí-Masavi.
- Pueblo Nuevo, cerca de Santa Cruz. De varias procedencias (Davidson 1986, Simon 1987).
- Samaría, id.
- Yacuicito, cerca de Tartagal en el Norte de Argentino. Grupos Isoso (Silvia Hirsch, comunicación personal).
- Santa Teresita, cerca de Mariscal Estigarribia en el Chaco paraguayo. Resto de grupos Isoso trasladados durante la Guerra del Chaco. Son conocidos localmente como Guarayo (Grünberg 1975).

2.5 REFLEXION FINAL

Las fusiones y fragmentaciones de grupos, los desplazamientos y relocalizaciones, los éxodos y migraciones, ya sea de individuos, de sectores dentro de una comunidad o de comunidades enteras, es un fenómeno frecuente y antiguo entre los Chiriguano. Esta tendencia puede ser considerada como capacidad de adaptación y de dinamismo frente a situaciones nuevas, tanto ecológicas como económicas, sociales y políticas.

Más allá del marco reducido de los Chiriguano, tales movimientos de reubicación y migración parecen haber sido una constante de la cultura guaraní en búsqueda de nuevas tierras y no fijada excesivamente a ninguna. Pero estos fenómenos no son fáciles de analizar dada su complejidad. Si por una parte se dan migraciones, se dan también ocupaciones seculares de un mismo territorio; si se dan reubicaciones, se encuentran también comunidades cuyo

núcleo es sumamente estable; si existen éxodos temporales, hay también retornos constantes a las comunidades de origen.

No parece que se pueda considerar la comunidad chiriguana como algo inestable o poco cohesionado por el simple hecho de que su estabilidad no depende esencialmente de su localización geográfica. La comunidad guaraní se constituye también a partir de otros elementos. La realidad móvil de la comunidad, con sus traslados y reagrupaciones, no hace sino plantear otra cuestión que iremos respondiendo a lo largo de este volumen: ¿En qué nivel, realmente, se constituye la comunidad guaraní?

Por otra parte, una mayor estabilidad local no significa necesariamente pérdida de libertad e identidad guaraní. El Chiriguano —y el Chané— cordillerano del siglo XVI y XVII era más estable que el del siglo XVIII y siguientes, más amenazado por las presiones coloniales. Los éxodos temporales a la zafra, aunque muy asimilados tanto por los Ava como por los Ioseño, continúan siendo factores extraños que interfieren el modelo de comunidad. De modo que los proyectos que ofrecen la posibilidad de un asentamiento más estable, no hacen sino recrear las condiciones de una reestructuración comunitaria más auténtica, menos dependiente de factores extraños de explotación económica o de presiones ideológico-religiosas y políticas.



- 1 He aquí dos de los ejemplos citados por Saignes (1974:211). En 1971 Takurú tenía 300 habitantes; pero vino una peste, 100 cayeron enfermos y los demás huyeron. Oway (Ovaig) tenía 1300 habitantes en 1789, pero cuatro años después por efectos de la misma peste sólo tenía 12. Dos décadas después de estas pestes, ambas misiones parecían totalmente recuperadas pese a las sublevaciones y asaltos sufridos a fines de siglo: Takurú tenía 720 habitantes y Oway 1055. Sin embargo, llegó la Independencia y la secularización de las misiones. Cuando en 1883 estas antiguas misiones ya se habían convertido en doctrinas en manos del clero secular, estas dos comunidades concretas tenían la siguiente población: Takurú 271 habitantes, y Oway 100. (Calzavarini 1980: 244. Ver más detalles en el cuadro 2.1).
- 2 Agradezco a Pifarré su información sobre todos estos cambios. El dato más antiguo, de 1875, proveniente del Archivo Parroquial de Charagua, menciona las siguientes comunidades ordenadas desde el Alto al Bajo Isoso. El asterisco (*) indica nombres que -siquiera en forma alternativa- siguen vigentes hasta hoy. Hemos guaranizado la ortografía del original: Nakaoguaíra, Kumbarenda, Maríki, Angua, Yvarenda, Kumbaruy, *Amoro, Wakunday, *Kopere, *Kapiatindí, *Japiroa, Ypapiáo, *Guiraguasy (hoy La Brecha), *Tamachindi, *Guirapembirenda, *Ijovi, *Miní, *Juky, *Aguáirenda, *Koropi, Guiraroti, Arijói, Arambí, Tamané, Pirakirerenda, Paraboka, *Aguaratí, Ypaguasú, Guandare, *Guiraendi, Jichituruki.
- 3 Los nombres de esos ranchos son (según la ortografía original) Camubey, Tupanillo, Cuñanaru, Tataiti, Ibaguasuti, Yuti, Yoseravi, Tupatí y Yanaigua, aparte de Ivoperenda y Kuarirenda mencionados en el texto. En 1967, año del documento, todavía no era preciso añadir el nombre del actual rancho nuevo de Guiraendi. En el último mapa oficial de Bolivia, publicado en 1973, figuran siete de este total de diez nombres, tres en la banda derecha y cuatro en la izquierda, dispersos en una distancia de unos 40 kilómetros. Para mayores detalles ver el expediente n. 18028. En la primera instancia, fechada el 19 de diciembre de 1967, se habían concedido 6936 Has. para la 143 familias de la comunidad. Esta decisión fue ratificada el 10 de marzo de 1972 por el entonces presidente interino de la república, que curiosamente era por aquellos días Mario Gutiérrez, conocido falangista y patrón ganadero de la misma provincia Cordillera.
- 4 Desde 1984 el negocio de loros ha decaído por prohibiciones gubernamentales.
- 5 El proyecto al fin se ha consolidado sólo con gente de Kapirenda. Datos de 1986.
- 6 Los Vanussi y otras dos familias italianas llegaron a la región en 1855 (Peña 1979). El nombre reaparece en los relatos del gran levantamiento de Hapía

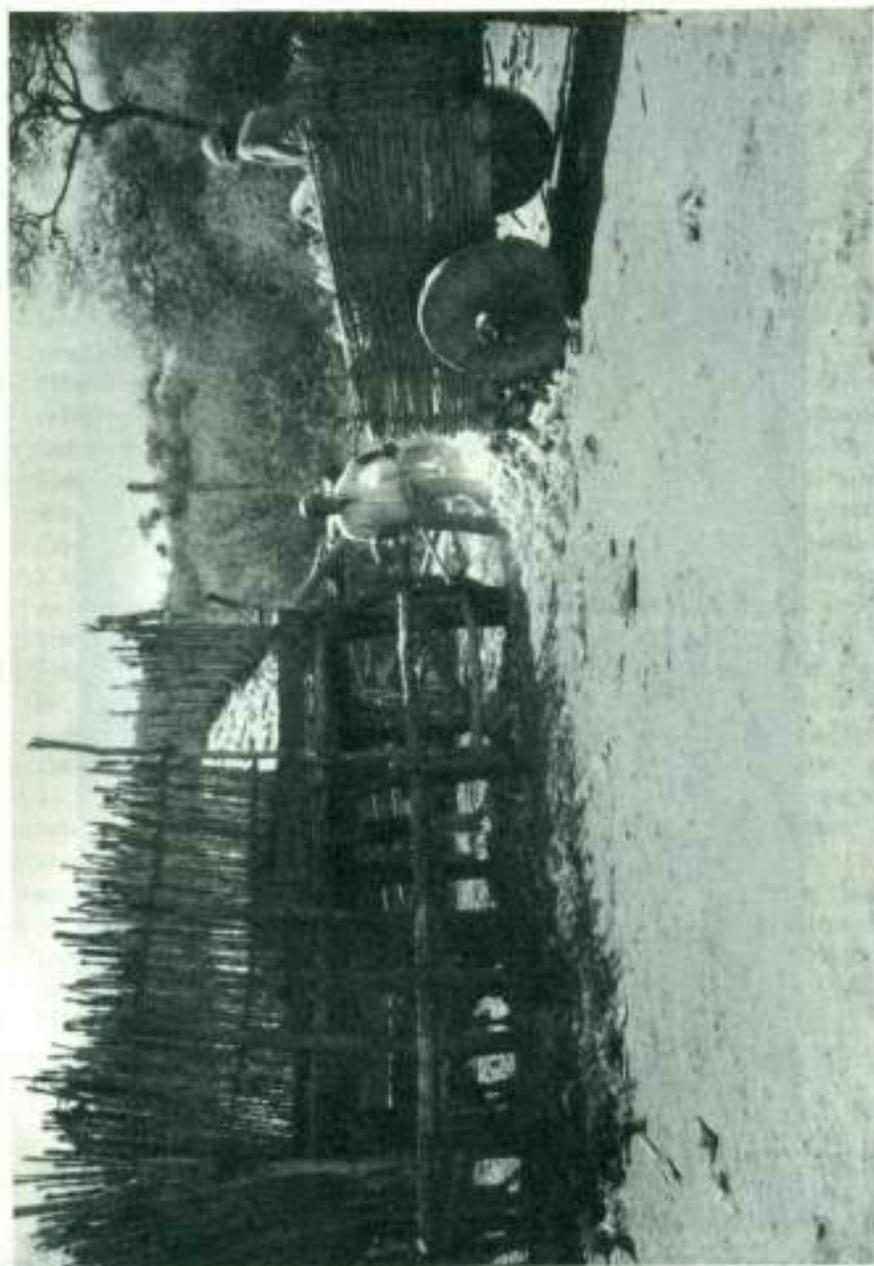
Oeki Tumpa en 1892 (Sanabria 1972:162). Los datos del texto provienen de documentos guardados en la comunidad.

- 7 En el siguiente capítulo retomaremos el tema de la lucha por el territorio, frente a los patrones, con referencias más específicas a casos como los aquí incluidos.
- 8 Recuérdese que otra comunidad desmembrada poco antes, formada por neo-conversos a la Unión Cristiana Evangélica, recibió a su vez el nombre de Edén.
- 9 Según documentos de diversas épocas, El Ingre, por ejemplo, estaba conformado por 4 'pueblos' en 1674; por 10 en 1758; por 26 en 1771; y de nuevo sólo 7 en 1799 (Saignes 1978).
- 10 Pifarré nos distingue las siguientes situaciones: (a) Comunidades con tierra relativamente abundante. Ejemplos: Masavi, El Espino, Ipitacito. (b) Comunidades con tierra abundante, pero muy sujeta a riesgos de erosión y aluviones. Ejemplo: todo el Isoso. (c) Comunidades cuya aparente sobra de tierra se debe sólo a que la gente actualmente emigra temporalmente a la zafra u otros lugares. Pero si llegan a asentarse, la tierra de cultivo empieza rápidamente a escasear. Ejemplos: Tapýtá, Akae, Pampa Redonda, Ivamyrapýtá... la mayoría de las comunidades. En CIPCA-CORDECRUZ (1986) hay datos detallados de la tierra disponible en cada lugar. Volveremos a ver este tema en el capítulo 3.
- 11 Esta característica de las familias de los aburuvicha más importantes, que ha persistido hasta hace poco, les confería una fuente complementaria de poder. Por una parte creaba en torno a su familia una red mayor de relaciones familiares y de mano de obra para su beneficio personal. Por otra parte, en el caso de la autoridad ya no se desarrollaba el tipo de tensiones a que nos referimos en el texto. Agradecemos a Thierry Saignes habernos llamado la atención sobre esta particularidad.
- 12 «Rovaya, S. Así llama el suegro a su yerno y viceversa así también se llaman los cuñados entre sí.» Gianecchini (1916:71). Tovaicha podría relacionarse con tovaicho «el que está enfrente, el enemigo». Ver un análisis etnohistórico del primer término en Saignes-Combès (en prensa).
- 13 Riester et al. 1979b. Ver nuestro capítulo 9, n.l.





Pasándose el infaltable poro con yerba mate (Foto Bárbara Simon Riester)



Troje y carreta en una comunidad ava (Foto Fips)

3

comunidad territorio y lugar

La comunidad, como realidad móvil y dinámica sobre la que actúan factores muy diversos que la fragmentan y reestructuran continuamente, se asienta sin embargo en algún lugar donde se levantan las viviendas y se preparan los campos de cultivo. Su existencia y en cierto modo también su continuidad viene determinada siquiera en parte por un elemento sumamente estable que es la tierra o, más ampliamente, el territorio. Aquí analizaremos lo que supone la identificación de la comunidad con un pedazo de territorio.

3.1 TIERRA Y TERRITORIO

En el pasado incluso reciente la lucha de las comunidades chiriguanas no ha sido tanto por un pedazo de tierra que cultivar sino más bien la lucha por mantener un territorio. Este concepto dice mucho más que el de 'tierra' para cultivo y/o pastoreo. Puede referirse también a esto, pero implica además todo un conjunto que

abarca bosques, vertientes, ríos, flora y fauna de los que se vive, con los que se convive y por los que se va transitando.

Esta noción más amplia de territorio como condición global de sobrevivencia sigue siendo importante en el mundo chiriguano. Los traslados de comunidades de un lugar a otro, analizados en el capítulo anterior, nos muestran la persistencia de esa condición. ¿De qué les habría servido, por ejemplo, a los comunarios de Kuari-renda un título en torno al Rancho Viejo, si ahora la mayor parte ya se ha trasladado al Rancho Nuevo, y probablemente dentro de unos años tendrán que buscar todavía otras ubicaciones?

Por eso mismo persiste también en algunos lugares, aunque no siempre en el mismo grado, el sentido de macro-comunidad. Pese a sus fragmentaciones, este sentido es evidente en Kaipependí-Eity; en el Isoso tampoco se ha perdido nunca y allí últimamente se está recuperando a un nivel incluso mayor, precisamente como resultado de la lucha por la tierra, que en el fondo se sigue percibiendo como la lucha por el territorio.

En conjunto el Chiriguano estaría en una situación de transición, por su misma evolución, y sobre todo por la presión que sobre su territorio ejercen otros que también pretenden aprovecharlo, principalmente los puestos ganaderos.

Las comunidades más afectadas por ese avance han quedado tan arrinconadas que se ven obligadas a buscar trabajo fuera de la región o pedir permiso para cultivar terrenos de otras comunidades. Este es, por ejemplo, el ya citado caso de Pampa Redonda (antes Kirikirigua) y Mboreviti, que hasta principios de este siglo disponían de áreas más extensas. Ante la imposibilidad práctica de sacar de su antiguo territorio a los invasores, si quieren permanecer en él, no les queda más posibilidad que adaptarse a nuevos modos de producción, dependiendo de un pedazo de tierra, no ya de un territorio.

En su forma anterior de vida, el slogan podía ser «el territorio es del que lo vive»; pero ante la nueva situación sólo puede ser «la tierra es del que la traba-

ja». Surgen así pequeñas comunidades que disponen de tierras reducidas a modo de residuos aislados de antiguas comunidades hoy casi destruidas.

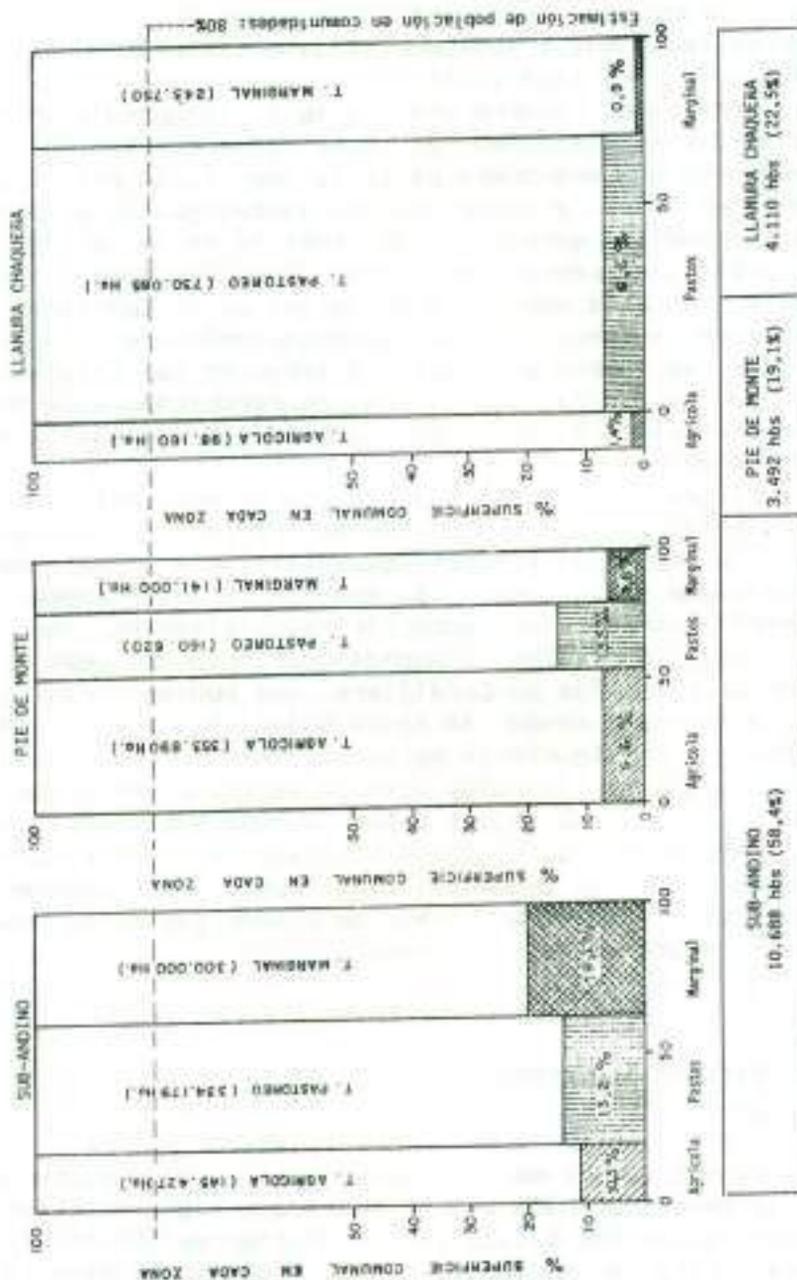
Finalmente ocurre una situación intermedia en otras varias partes, como en las comunidades del Pie de Cordillera, en que una buena parte la superficie esta ocupada por comunidades, a veces incluso yuxtapuestas, entreveradas con puestos ganaderos. Sin embargo se ha perdido allí la posibilidad de un territorio continuo relativamente amplio. Por este motivo, y en varios casos también por la creciente influencia de la sociedad dominante, las comunidades han optado por buscar y asegurar los títulos cada una por su cuenta, o a lo más en agrupaciones de dos o tres comunidades con un solo título que refleja su anterior unidad.

El gráfico 3.1 muestra las dimensiones del fenómeno de expoliación del territorio en una zona que hasta hace menos de un siglo era casi exclusivamente dominio de las comunidades chiriguanas. El cuadro 3.2 añade además información sobre las superficies cultivables -no sólo cultivadas- en estas comunidades. Sólo en unas pocas comunidades al Pie de Cordillera, que pudieron consolidar su territorio desde la época colonial en que fueron misiones, existe cierta holgura. Pero en la mayor parte de los casos la situación resulta ya francamente desesperada. En un 57.4% de los casos la superficie cultivable no llega a una hectárea por habitante actual¹ Finalmente el mapa muestra también la magnitud del fenómeno de conflictos y superposiciones de planos sea entre comunidades o entre éstas y patronos.

3.2 TITULOS DE TIERRAS

La estructura de las comunidades está en parte ligada al modo como cada una ha buscado o sigue buscando la consolidación del título sobre las tierras/territorio que ocupa. Esto a su vez suele implicar la existencia de

Cuadro 3.1. PARTICIPACION COMUNAL EN TERREMOS AGRPECUARIOS DE LA PROVINCIA COSCULLERA
 (Fuente: Diagnóstico CIPCA-CORDESUZ 1986)



alguna autoridad común que tramita el título o lo guarda una vez tramitado. Es por consiguiente un buen indicador saber cómo se distribuyen los títulos, para tener una mayor percepción de quiénes se sienten o sintieron parte de una misma comunidad, al menos en este aspecto.

Subrayemos que en este punto las comunidades dan por supuesto que el título debe ser **comunitario**, es decir colectivo y pro indiviso para todo el conjunto de personas que conforman la comunidad. La concepción de tenencia de las comunidades se distingue totalmente de la que tienen los patrones que los rodean y también de la que tienen muchos campesinos en otras partes de Bolivia, donde por propia determinación y por los estímulos recibidos desde las oficinas de Reforma Agraria buscan la parcelación de sus lotes y títulos individuales. Lo que sí ocurre con frecuencia en las comunidades chiriguanas es que el título común aparezca a nombre de la autoridad o *mburuvicha* comunal que lo ha tramitado, con lo que queda abierta la puerta a posibles apropiaciones y abusos por parte de dicha autoridad.

La primera parte del cuadro 3.2 muestra la situación legal de los títulos en la inmensa mayoría de las comunidades guaraní de la provincia Cordillera. Sólo en una tercera parte de los casos (35%) los títulos están en orden, aunque a veces no están aún acompañados de un adecuado plano topográfico. Pero es significativo también que, aparte de los casos de titulación pendiente, una de cada cinco comunidades (20.5%) tenga algún tipo de conflicto en su territorio. Hay además 12 casos en los que la titulación, ya concluida o en trámite, implica a dos o más comunidades menores, quedando incluidas en esta categoría un total de 39 comunidades menores, equivalentes a la mitad de las comunidades estudiadas.

En todos estos casos surge naturalmente la pregunta: ¿Qué relación existe entre ser comunidad y tener título común, compartido entre varios lugares? La respuesta ni es fácil ni es única, pues suele entrar en juego toda una constelación de factores, pesando más unos u otros, según el caso. De cualquier forma esta falta de plena relación entre lo que actualmente es conocido como 'comunidad' y

Cuadro 3.2. COMUNIDADES GUARANI, PROVINCIA CORDILLERA, SITUACION LEGAL DE SU TITULO Y EXTENSION CULTIVABLE POR HABITANTE, 1985.

Zona	tit común ^a			situac.legal del tit. ^b						has. cultivables/hab						
	cdds	2c	3c	4+c	o	tr	ex	cf	st	sd	0	<1	<3	<7	7+ sd	
Lagunillas	6	1			2			3	3		4	1			1	
Gutiérrez Nte ^d	10	1	1		6	1	2			1	5	1	3		1	
Gutiérrez Sur ^d	15			2	2	2	4	9			7	3			4	
Camiri	4				1	1	2	1			3		1			
Cuevo	4	1			2				2		1				3	
Charagua Norte	15	2			5	5	1	4			3	2	3	4	3	
Charagua Sur	8				3	1		3	1			2	1	3	1	
Alto Isoso	8	1	1	1	5	3					6		2			
Bajo Isoso	8		1		1	5				2	2	4			2	
Total	78	6	3	3	24	18	6	16	16	3	8^e	27	11	8	7	15

- Notas:
- Titulo para 2 comunidades, 3 comunidades, 4+ comunidades. En las demás, el titulo corresponde a sólo una comunidad.
 - o: todo en orden; tr: en trámite; ex: extraviado; cf: en conflicto; st: sin titulo; sd: sin datos.
 - Nueva capitania grande de Ipitami Kaapegua, con 12 comunidades.
 - Capitania grande del Gran Kaipependí.
 - Con todo, se cultivan terrenos clasificados como no-cultivables.

Fuente: Diagnóstico, CIPCA-CORDECruz 1986, actualizado con datos propios en el caso del Alto Isoso.

Cuadro 3.3. PROVINCIA CORDILLERA. SUPERFICIES TOTAL Y CULTIVABLE EN ALGUNAS COMUNIDADES GUARANI, 1985.

Comunidades (con un mismo título)	total	sup.cultivable ^a	
	has.	has.	has./hab.
Bajo Isoso			
Aguaraigua-Ijovi-Koropo	6,775	620	0.71
Kuarirenda	6,936	0 (83.1)	0 (0.24)
Aguarati	4,297	180	0.78
Guirapembi Nuevo	5,438	0 (75.5)	0 (0.28)
Alto Isoso			
La Brecha-Tamachindi-Ivasyryry	12,499	0 (198.7)	0 (0.26)
Kopere(4ranch)-Kapiatindi-Japiroa	14,379	0 (219.6)	0 (0.21)
Isiporenda-Karapari	1,820	550	2.85
Gan Kaipependi (Gutiérrez Sur)			
Kaipependi-Eity-Kapirenda- -Juropampa-Kasapa-Paja Colorada- -Sinai-Avatiogue-Itakuami	54,986 ^b	1,421 ^c	1.54 ^c
Kaarovaicho: Ivamyrapÿta-Guachindi- -Ikuapÿta-Ipatimiri-Kokarenda- -partes de: El Cruce, Edén, Loma A.	3,251	sin datos	
Atajado Colorado (partes de El Cruce, Edén, Loma Alta)	1,007	sin datos	
Pocitos	1,216	230	1.19
Guasuanti	7,690	30 (87.6)	0.12
Lagunillas			
Mboreviti	1,463	8 (32.0)	0.05
Tunal-Kururujuky ^d	2,881	164	0.71
Charagua: El Espino (incl.Estación F.C.)	4,923	3,000	12.05

Notas: a. En paréntesis: has. cultivadas de hecho en terrenos incultivables.

b. Sin Guasuanti (que aparece, con todo en el plano general).

c. Estimado, en base a la superficie de hecho utilizada.

d. Incluye las 500 has. controvertidas, con la mayor tierra cultivable.

Fuente: Diagnóstico CIPCA-CORDECRUZ 1986 y elaboración propia.

la unidad postulada en un determinado título muestra una vez más la flexibilidad del concepto así como la evolución de sus componentes sociales en el curso de los años.²

A continuación ilustraremos esta relación entre la flexible identidad comunal y las tramitaciones o luchas por una titulación. En casi todos los casos entra de por medio además el rol de la autoridad comunal en todo este proceso. El cuadro 3.3 presenta los datos básicos de los casos que aquí analizamos.

A. Caso Isoso

Un primer título, conseguido en 1927, abarca como unidad a las tres comunidades principales que actualmente siguen en La Banda oriental como parte del Bajo Isoso: Aguaragua, Ijoví y Koropo. Fue conseguido por el capitán grande³ de todas ellas (y de otras no incluidas al parecer en el título), Casiano Barrientos. Fue resultado de un pleito con el ganadero E. Castro e implicó un histórico viaje de 70 días a la ciudad de La Paz, realizado mayormente a pie, en el que participaron representantes de «todos los ranchos del Isoso».

Hacia 1945 se logró un segundo título, común para las tres comunidades de Tamachindi, Ivasyryry y La Brecha, gracias al esfuerzo del nuevo capitán del Alto Isoso, Bonifacio Barrientos, en otro viaje a La Paz.

También en el Alto Isoso otro conjunto de tres comunidades comparten asimismo un título común que no sabemos ni cómo ni cuándo se consiguió. Son Japíroa, Kapiatindi y los cuatro ranchos Kopere.

Finalmente existen cuatro títulos separados para otras cuatro comunidades con sus respectivos capitanes: Aguarati, Kuarirenda y Guirapembí (Rancho Nuevo) en el Bajo Isoso e Isiporenda (hoy con Karapari) en el Alto Isoso. En el caso de Kuarirenda el título fue logrado por el capitán Juan F. Arandico en 1972, pero la comunidad no ha solucionado sus pleitos con un ganadero vecino, lo cual sigue motivando viajes hasta La Paz.

En el sistema de autoridades del Alto Isoso significativamente existen, además del capitán grande para toda la zona, otros dos capitanes segundos uno para cada grupo de comunidades con un título común, sin contar otras autoridades menores a nivel de cada comunidad/rancho. De igual forma las tres comunidades antes citadas del Bajo Isoso mantienen hasta hoy un propio sistema de autoridad común.

En los últimos años, con el apoyo de APCOB, se ha buscado la renovación y actualización de aquellos títulos anteriores a la Reforma Agraria. Al principio se habló de un gran título común para todo el territorio del Isoso. Pero después, para acelerar el trámite, se volvió a los 7 títulos previos para el conjunto de las aproximadamente 20 comunidades de la región. Aparte de las que ya lo habían renovado en los años 70, el Bajo Isoso establecido en La Banda logró finalmente el suyo en 1986, y el conjunto desde Tamachindí hasta Kopere, área principal de influencia del capitán grande Barrientos, siguió gestionando los dos suyos hasta fines de 1987 en medio de trámites que tropezaban constantemente con obstáculos imprevistos tanto por parte de la oficina de Reforma Agraria como de otras personas interesadas.

En primer lugar, de manera inexplicable resulta que sólo un título (el de las tres comunidades en torno a Kopere) fue procesado en forma colectiva, mientras que el de las tres comunidades en torno a La Brecha fue fragmentado en títulos individuales por la oficina nacional de Reforma Agraria. Esto va en contra de las expectativas culturales de los comunarios y no tiene en cuenta problemas ecológicos de asentamiento estable, como los señalados en estas páginas.

En segundo lugar, se siguió postergando la entrega de estos últimos títulos individualizados, a pesar de que ya estaban listos. Al principio se dijo que la demora era "por falta de papel". Después en mayo de 1987 el capitán grande del Isoso y sus asesores denunciaron que Guillermo Parada, enviado por la diputada camireña Nelly Ibáñez de Melcón,

«indicó que tenía los títulos de nuestras comunidades y exigía el pago de 40 bolivianos por título <20 dólares por cada uno de los 292 títulos individuales> y además de una fuerte cantidad de dinero (más de 1000 dólares) por concepto de supuestos viajes realizados, expresos pagados, alojamientos, alimentación y porcentajes sobre supuestos viajes...» <Una larga lucha de 17 años por la tierra> «quiere ser aprovechada por personas que nada tuvieron que ver con nuestra lucha por la tierra y tratan de extorsionarnos de manera vil.» (Hoy, 22-mayo-1987).

«Nos indigna sobremanera que el Consejo Nacional de Reforma Agraria haya entregado los títulos... a una persona a quien no conocemos y nunca fue autorizada por nosotros para recoger dichos títulos.» (Presencia, 17-mayo-1987; ver 4-junio-1987).

La diputada implicada, perteneciente a una familia muy ligada desde atrás al MNR de Camiri, primero se irritó y protestó, después amenazó, más tarde reconoció y prometió. Pero el hecho es que la entrega de los títulos no llegaba. El conflicto siguió arrastrándose durante meses hasta que por fin, recién el día 3 de octubre de 1987, fue el propio mburuvicha guasu Boni Chico quien hizo solemne entrega a las tres comunidades de aquellos títulos que habían costado tantos sudores y peleas.

Hoy las comunidades del Isoso apenas tienen tierras realmente cultivables. Suplen esta carencia acomodando suelos poco aptos (de calidad VI) a usos agrícolas mediante sistemas de acequias temporales. Pero por la inconsistencia del suelo y los permanentes riesgos de inundación estas áreas cultivadas resultan muy inseguras.

B. Caso Kaipependi

El punto de partida para el sistema de tenencia en esta vasta región de unas 80.000 hectáreas fue un título

grande y genérico conseguido por la macro-comunidad Kaipependí a través de la familia Aireju que desde el siglo pasado retiene en sus manos el rango de autoridad tradicional o capitán grande para toda la región. Aunque se trata fundamentalmente de un título colectivo comunal, el documento fue expedido a nombre del capitán Aireju con lo que se abría la puerta a posibles apropiaciones y otros manejos individuales al margen de la comunidad.

Limitándonos al caso del capitán Aurelio Aireju, fallecido el 5 de agosto de 1986, es evidente su tendencia a actuar como si fuera el dueño de la tierra, aunque apelando retóricamente a que «miraba por su comunidad». Esto se manifestaba no sólo en su forma de exigir trabajos y productos de su gente para sí mismo, sino también en la facilidad con que concedía ocasionalmente mano de obra comunal e incluso tierras a ganaderos amigos. De esta forma en el curso de los años se han ido estableciendo dentro de los límites del título comunal un número creciente de fincas particulares en manos de los karai.⁴

Aireju ha utilizado la estrategia de guardar para sí los documentos y títulos legales, a los que muy pocos comunarios tienen acceso. De esta forma el carácter comunal o patronal de la propiedad de la tierra ha quedado siempre indefinido o ambiguo, con lo que resultaba más fácil cualquier manipulación. En ello el comportamiento de esta autoridad se inserta en un modelo 'cacical' que no fue raro tampoco entre los kurakas andinos durante el período colonial.

Parece que ha habido también otra estrategia complementaria: la de ir diversificando los títulos dentro del territorio comunal, como un mecanismo para distribuir mejor los riesgos. En el momento actual, además del título general, existen los siguientes títulos menores:

- **Kaarovaicho**, que abarca las comunidades de Ipatimiri (con Itapykoe y Kokarenda), Yvamyrapÿta (con Guachindi e Ikuapÿta) y partes de El Cruce y Edén con una superficie de 3.251 hectáreas de las que unas 600 son utilizadas agricolamente. Pese al nombre del título, éste parece ser distinto de otro

homónimo que se consiguió a principios de este siglo (ver Mboreviti, más abajo). No parece incluir tampoco a la actual comunidad Kaarovaicho más al Norte. Pero todo ello podrían ser huellas de una antigua comunidad de este nombre, hoy fragmentada.

- **Atajado Colorado.** Abarca 1.007 hectáreas en sectores de El Cruce, Loma Alta y Edén al Norte de la comunidad Ipatimiri. Se trata de una parte de la vieja macro-comunidad Kaipependí que hasta 1958 habría pasado a tener una relación más directa con los comunarios de la zona, quienes para este fin pagaron cuotas de 55.000 pesos. Pero, una vez más, Aireju se quedó el documento legal del título con la excusa de que él pagaba los impuestos. Incluso durante muchos años hizo cultivar para su beneficio personal 10 a 20 hectáreas en la zona con el trabajo de los comunarios. En 1984 dichos comunarios llegaron a un acuerdo con el capitán Aireju, en el que se comprometían a pagar ellos mismos los impuestos con tal que aquél les pasara el título. Aunque este acuerdo quedó suscrito en una nota, no se llegó a cumplir.
- **Pocitos.** El título abarca una superficie total de 1.216 hectáreas, de las que 230 son cultivables, y cubre la comunidad del mismo nombre en la parte Norte de Kaipependí. Fue conseguido por compra directa de los comunarios al propietario Juan Villarroel, que antes los había conseguido para sí por caminos que desconocemos. Se cuenta que la comunidad había realizado la compra con plata reunida en su trabajo temporal en la zafra de Santa Cruz. El capitán Aurelio Aireju, al controlar el aporte de aquella zafra, habría 'cedido' Pocitos a Juan de Dios Onofre, al tiempo de nombrarle capitán del lugar, dependiente de su autoridad regional. Sin embargo posteriormente éste intentó autonomizarse. Aireju fue hasta el lugar para destituirlo, pero el capitán local volvió al redil y siguió en el cargo.

Pero la tensión sigue. En realidad viene de tiempo atrás en que el padre de Onofre ya tuvo conflictos con Santos Aireju, padre de Aurelio, y predecesor suyo en el cargo de capitán grande regional. Hacia 1984 la comunidad misma estaba dividida en pro o en contra de Aireju o de Onofre.

La comunidad tiene además otro viejo conflicto con el patrón colindante Lucidío Aldunate. Este mete libremente sus vacas por los pastizales comunales pero además ha hecho cercar unas 900 hectáreas apelando a que Aurelio Aireju se las había concedido cuando Aldunate le prestó dinero para sacar de la cárcel a Martín Aireju.

- **Guasuantí.** Esta comunidad cuenta con un título particular conseguido por compra directa a Hilarión Marzana, sin interferencias de Aireju. La superficie total es de 7.890 hectáreas de las que sólo 30 son cultivables, aunque de hecho se cultivan también otros terrenos marginales hasta un total de 87.6 hectáreas. La comunidad tiene su propio capitán, independiente del capitán grande de todo Kaipependí. Sin embargo el territorio de esta comunidad al parecer forma parte también del macro-título de Kaipependí en poder de Aireju.

Con excepción de este último título de Guasuantí, los otros casos parecen apoyar la hipótesis de que Aurelio Aireju ha pretendido implementar una política de fragmentación de los títulos legales sobre la tierra, quizás para diversificar riesgos y posiblemente también para otros fines, como un mejor acceso a créditos, sin descontar el importante argumento de poder así dirigir mejor el juego de manipulación de alianzas con otras autoridades subordinadas.⁶

C. Caso Mboreviti

Esta comunidad, ubicada en las cercanías del pueblo

karai de Ipaty, tenía un amplio título territorial en común con la vecina comunidad de Kaarovaicho conseguido en 1908. Pero los límites quedaban demarcados de manera muy vaga. Por ejemplo se decía que al Naciente colindaba con la serranía de Araguague, accidente geográfico cuya delimitación es muy difícil. El título no impidió el permanente avance de los ganaderos. Por este motivo en 1925 el capitán junto con varios comunarios decidieron realizar un viaje hasta la ciudad de La Paz. Reproducimos detalles de aquel viaje tal como constan en un documento que nos mostró el actual capitán de Mboreviti y que recoge la tradición oral de la comunidad:*

«REUNION. Comunidad de Moreviti el primero de agosto de 1925 se reunieron los comunarios de Moreviti cantón de la provincia Cordillera del Departamento de Santa Cruz, para llevar un acuerdo de trámite del título de esta comunidad Moreviti y con los siguientes comunarios que encabezan en esta comunidad, primero Jacareguiri Yagua, capitán de la comunidad, el segundo capitán Jose Nachú dejó a su hijo después de haber muerto, estos dos murieron sin ninguna molestia de ninguna clase media, que toda su capitania los paso felices y tranquilo hasta su muerte. El capitán Nachú dejó la capitania a su hijo Cecilio Nachú Alvarez, este tuvo problema con los de la clase media, que quisieron adueñarse de sus tierras de una parte de la comunidad. para frenar este abuso tuvo que reunir a sus comunarios y pidió una cuota a cada comunario para no dejarse quitar sus tierras.

El capitán Cecilio Nachú Alvarez dió como cuota una yunta de buey.

Juan de Dios Gomez	un buey
Seferino Cañarima	un novillo
Balsa Cuacuriyu	un buey
Santo Balsa	un toro
Emiterio Carbajal	un buey
José Yaguasiva	dos chanchos gordos
Morecapio Carbajal	una vaca
Pascual Jose	cuatro gallinas

etc. El total de <otras?> cuotas son los siguientes. 5 chanchos, 13 gallinas, 5 chivas. Se vendió los bueyes en 5.000 bs. Los chanchos a 5 bs. (sic) en total se hizo 36 mil bs. (sic)

Con esta plata salió el capitán a la ciudad de Lapaz a pies a en busca del título de la comunidad, viajaron las siguientes personas: Cecilio, Nachú Álvarez, Ervacio Cañarima y José Méndez. Cecilio Nachú Álvarez y José Méndez llegaron a Lapaz y el Señor Ervacio Cañarima se quedó en prenda en el camino de ferrocarril trabajando 4 meses y de vuelta recogieron a la dicha prenda y llegaron a Moreviti con el título en la mano el año 1926 por el mes de junio, haci se solucionó el problema de tierra.»

En el trayecto se vendió primero el burro en la localidad de Padilla y en Tomina se vendió la escopeta.⁷

Pese a estos viajes y gestiones, los karai siguieron ocupando más y más terrenos comunales. Por el Sur avanzaban las propiedades de Pacesa Rodríguez (munida sólo de una escritura particular) y de la familia Vanuzzi. Por el Norte los cada vez más numerosos 'vallunos', es decir inmigrantes vallegrandinos establecidos en torno al pueblo de Ipaty, se expandían a costa de las comunidades circunvecinas de Mboreviti, Ivoporenda (o Mocomocal) y Kirikirigua (o Pampa Redonda). Hacia 1947, llegaron a formar una 'cooperativa agrícola' presidida por Guillermo Guzmán, en la que participaban también el corregidor de Ipaty, Alcides López, y el inspector provincial de trabajo, Cristóbal Romero.

En estas pérdidas de territorio se combinaba el interés de los forasteros y ganaderos con la despreocupación de los comunarios. En unos casos los karai lograban convencerles con pequeños regalos como alcohol y coca. En otros los comunarios se ausentaban para trabajar en otras partes, por ejemplo con la Comisión Mixta que construía el ferrocarril a la Argentina, y al retornar ya encontraban sus terrenos ocupados. No faltan tampoco casos de cierta complicidad entre los karai y algún comunario que adquiere las maneras de aquéllos.

De los relatos del comunario Julián Castillo extractamos el siguiente texto escrito el 20-1-1983:

«El lugar de Quiriquirigua vivía la tribu de Yacareguyú Yagua. El capitán Yanduresa, hijo de Yacareguyú pues mandó a su nieto Santiago (Cañanima) a Cañón Largo. A este Santiago lo posesionó en lugar Ipatí como capitán dio posesión Cecilio Alvarez al lado de Laguna Grande de 500 metros hacia el Oeste vivía, y entonces todo el lugar se llamaba Moreviti...»

Posteriormente el cargo y el terreno pasó al hijo de Santiago, Julián, quien con el tiempo ha adoptado un apellido castellano, fenómeno muy corriente aquí y en muchos otros grupos autóctonos amenazados:

«El señor Santiago Cañanima es padre de Julián Cañanima Castillo cuando fue muerto su padre fue posesionado capitán en lugar Ipaty...»

Es significativo que esta segunda posesión ya no corre a cargo del capitán comunal, sino de los karai de Ipaty, más concretamente del presidente de la ya citada «cooperativa agraria», Guillermo Guzmán. Este, siempre según el relato del beneficiario Julián (Cañanima) Castillo, habría pronunciado las siguientes palabras en el acto de entrega:

«La tierra que nosotros les estamos entregando en sus propias manos a vd. es para que la trabajen juntos como hermanos, no permitiendo el ingreso de personas ajenas que entren en este lugar a las personas de clases medias, y si entran algunas personas a dar parte al comando para que inmediatamente desocupe con una orden...»

Más adelante el texto pasa a justificar la ocupación continuada del mismo lugar por parte del hijo de Cañanima:

«El señor Julián Castillo trabajó junto con sus comunarios unos 15 años trabajando en su comunidad junto fueron abandonando su personal en su comunidad de uno en uno que hasta ahora se encuentra solo el sr. Julián Castillo con muchos problemas y así sigue trabajando en su lugar llamado Cañón Largo.»

Este texto, con sus lagunas y ambigüedades, nos muestra varios puntos de interés acerca de la relación comunidad/territorio/autoridad:

- La identidad del grupo inicial no se hace por referencia a un territorio sino al nombre del antiguo capitán; el territorio es sólo el lugar en que el grupo está asentado: «En lugar de Quiriquirigua vivía la tribu de Yacareguyú Yagua».
- Posteriormente surgen divisiones del grupo, dentro de la misma comunidad antigua, por lo que se empieza a hablar de dos capitanes cada uno en un lugar distinto: los Nachú (o Alvarez) en el lugar Mboreviti y los Cañanima (o Castillo) en el lugar Cañón Largo. Es significativo, con todo, que en los años 1983-84, en que recogimos toda esta información, Julián Castillo no aparece como capitán sino sólo como un comunario más de Mboreviti, que sigue regido por un capitán Alvarez.
- Poco a poco y casi sin sentirlo la comunidad va perdiendo su territorio inicial en manos de los karaí quienes incluso acaban posesionando a un grupo de comunarios en territorio que siempre había sido comunal.
- Aunque carecemos de datos concretos para confirmar nuestra hipótesis, pensamos plausible que la actual subdivisión del territorio en las tres comunidades contiguas de Mboreviti, Pampa Redonda (antes Kirikirigua) y Mokokokal (antes Ivoperenda), cada una con sus propias autoridades comunales, obedezca a proce-

sos comparables al caso relatado de Cañón Largo; y que los nombres de las comunidades fueran orgina-riamente solo referencias a lugares específicos dentro del territorio. Nótese que en los diversos textos citados el antiguo capitán Jacaregüiri (o Yacareguyú) Yagua aparece en un momento como capitán de la comunidad «Moreviti» y en otro «del lugar de Quiriquirigua».

El proceso de transformación de algunos comunarios en propietarios casi privados de una parte del territorio, al estilo karai, aparece aún más claro en el caso siguiente. Concedores de la carencia de terrenos de cultivo, en la actual comunidad de Mboreviti, Isabel Castillo, comunaria ya anciana, junto con su hijo Juan Callau ofrecieron 11 hectáreas cultivables al resto de la comunidad para que lo trabajaran. Pero cuando un grupo de once comunarios ya lo habían destroncado y trabajado colectivamente, los 'dueños' se mezquinaron y se volvieron a apropiarse del terreno así preparado. Los comunarios no insistieron, entre otros motivos porque una parte del grupo de trabajo temió que la anciana les podía embrujar.

Con todos estos procesos el territorio comunal, que a principios de siglo ni siquiera necesitaba precisar sus amplios límites, ha quedado reducido a una mínima expresión. Según el diagnóstico provincial realizado en 1985, tiene un total de 1463 hectáreas de las que sólo 8 son cultivables (aunque se cultivan 32). Sus 157 habitantes sólo cuentan con un promedio de 0.05 hectáreas cultivables por persona.

Cuando se frustró la posibilidad de expansión dentro del mismo lugar, la comunidad se lanzó a la búsqueda de otras alternativas para un trabajo colectivo, dentro de la modalidad conocida como 'comunidad de trabajo'. Finalmente otra comunidad guaraní perteneciente a la misma región de Lagunillas, Kururujuky, les cedió un cañón de unas 40 hectáreas dentro de su territorio. Era un terreno que en parte ya estaba desmontado. Un grupo importante de Mboreviti, formado por 18 hombres adultos, aceptó y emprendió la marcha 30 kilómetros más al Norte. Al cabo de

un año tenían ya 15 hectáreas trabajadas y esperaban destroncar otras 5. Sin embargo, la comunidad Kururujuky acabó por reclamar nuevamente aquellas tierras al verse ellos mismos acometidos por un patrón vecino que les quería quitar parte del territorio (ver caso D, más abajo). El grupo de trabajo de Mboreviti se ha deshecho por falta de lugar de cultivos y, como en décadas anteriores, los comunarios se encuentran sin más alternativa que trabajar fuera del lugar para otros patrones.

D. Caso Tunal-Kururujuky

Inicialmente se trata de una misma comunidad con un único capitán. Por los años 60 un karai de apellido Salas se habría ofrecido a sacar el título de la comunidad, pero lo que en realidad hizo fue quedarse una parte para sí y sólo el saldo para los comunarios. Posteriormente y sin ninguna audiencia previa con la comunidad, Salas vendió las tierras apropiadas a la familia Barba, la cual a su vez acabó vendiéndolas a Ismael Acosta.

La parte expoliada afecta a la zona Kururujuky, al Noroeste de la comunidad, pero no toca la zona Tunal, a la que pertenece el capitán de todo el conjunto. Este, por lo mismo, se ha sentido menos motivado para defender la integridad territorial. Pero en la zona de Kururujuky ocurre exactamente lo contrario, puesto que con la expoliación su terreno se reduce casi a la mitad. A su vez en su intento por recuperar una tierra que tanto necesitan, la autoridad local, subordinada al capitán de toda la comunidad, ha ido aumentando su importancia. Aunque formalmente sigue siendo sólo un alcalde auxiliar del capitán, con la lucha por la tierra se ha mantenido ya varios años en su puesto, como si se tratara de un capitán, y actúa con cierta independiencia.

El planteamiento realizado por los comunarios de Kururujuky ante las autoridades de Reforma Agraria ha sido de intervención por 'abandono'. Llegó a realizarse una audiencia en la que Acosta se tuvo que «prestar» vacas de patrones vecinos. Había vacas de siete marcas

distintas. En la prosecución del pleito los dirigentes de Kururujuky fueron apresados dos veces en Camiri y una vez fueron llevados hasta Santa Cruz. En uno de los aprehendimientos fueron visitados de madrugada en su comunidad por un jeep de policías del DIC-Camiri, fueron sacados de mala forma de sus domicilios, esposados y conducidos a Santa Cruz; lograron ser liberados gracias al apoyo de la Federación Sindical Unica de Campesinos de Santa Cruz y el CIDOB, que en aquellos días estaba celebrando su II Encuentro de Pueblos Indígenas del Oriente.

El pleito ha entrado en su sexto año, en medio de constantes tropiezos. La solicitud inicial de intervención y reversión del Estado para subsiguiente dotación a los comunarios ganó en primera instancia en Santa Cruz, pero al llegar a La Paz quedó bloqueado por la oposición del Dr. Mendoza Huaynoca, director de la oficina de Justicia Campesina. Cuando se intentó apelar a una instancia superior, ante el Ministro de Asuntos Campesinos y Agricultura, resultó que nombraron ministro al mismo Dr. Mendoza. Sólo a fines de 1984, cuando hubo un nuevo cambio de ministro, se logró finalmente la reversión al Estado.

Pero después han empezado los obstáculos para el siguiente trámite de dotación a la comunidad, ocupante original del territorio el litigio. En la nueva coyuntura política creada con el advenimiento del MNR al poder, la familia Acosta nombró como abogado suyo a un diputado del nuevo partido gobernante y ha empezado a plantear una transacción intermedia por la que concederían sólo 200 hectáreas a los comunarios mientras que las 300 restantes retornarían a los Acosta. En julio de 1986 lograron imponer este criterio en primera instancia en Santa Cruz y en febrero de 1987 también en segunda instancia en La Paz.

Aunque los comunarios siguen apelando, por las circunstancias políticas señaladas, no les será fácil defender sus derechos en instancias superiores. Además el gasto en cuotas, tiempo y tensiones para llevar adelante el caso es grande y el cansancio ya se va dejando sentir en la comunidad.

E. Caso El Espino

Esta comunidad no existía antes de 1958. Sus fundadores vivían en Itaimbeguasú, Al Noreste de Gutiérrez, comunidad que a su vez compartía un mismo título con Kuruguakua y Guirajurarenda, aunque tenía su propio capitán. En 1958 un aluvión destruyó gran parte de la comunidad y sus sembradíos dejando un saldo de 33 muertos. El capitán local, Bruno Barrientos, apoyado por varios servicios gubernamentales, buscó junto con un grupo de comunarios una nueva ubicación y a los pocos meses se instalaron en El Espino unos 20 kilómetros más hacia el Noreste, ya fuera de los límites del título original. Al poco tiempo se habían establecido allí unas 20 familias que con los años fueron más de 30. El antiguo capitán de Itaimbeguasú se convirtió en el nuevo capitán de El Espino, mientras que las 20 a 30 familias que no habían sido afectadas por el aluvión y siguieron en su lugar original quedaron sin capitán, acoplándose al de la vecina comunidad Kuruguakua. Gracias al apoyo gubernamental con que habían contado para el traslado, a los pocos años, en 1962, los nuevos comunarios de El Espino consiguieron título legal a sus nuevas tierras, extendido para una superficie de 4923.73 hectáreas, que se consideraba equivalente a la superficie de la comunidad que habían dejado atrás.⁶ Eran tierras baldías sin dueño.

Desde 1966, en que murió el capitán Bruno Barrientos, la comunidad ya no sintió la necesidad de proveerse de un sucesor en el cargo. Uno de los argumentos entonces señalados fue que no lo necesitaban porque ya tenían título legal. Después de unos años sin ningún tipo de autoridad, funcionaron con sólo 'alcalde' y más recientemente con un 'corregidor'.

En 1973 Yacimientos Petrolíferos empezó a explorar en la zona y el ingeniero Jaime Santacruz decidió trabajar para sí parte de las tierras comunales, llegando incluso a conseguir un título de 1600 hectáreas superpuestas a las del título de El Espino concedido a la

comunidad en la década anterior. Este atentado movilizó de nuevo a la comunidad que, bajo la dirección de sus alcaldes, del hijo del extinto capitán y otros, se movilizó como una sola masa, hombres y mujeres, en la defensa de las tierras, llegando a pagar cuotas importantes para este fin. Como en el caso de Kururujuky, el ingeniero Santacruz usó todo tipo de tretas, desde halagos hasta amenazas, incluyendo el apresamiento de los dirigentes, y también sus influencias ante autoridades gubernamentales superiores. Pero la comunidad no se dejó. Además, con la mediación de la Parroquia de Charagua, logró incluso el apoyo del cuartel de dicha localidad. Se dio gran publicidad al caso en la prensa paceña y el Ministro de Asuntos Campesinos tuvo que acabar fallando a favor de los comunarios. Al poco tiempo estos iniciaron un proyecto agrícola colectivo en las tierras que Santacruz había empezado a trabajar.

Muy distinta ha sido la reacción de los comunarios frente a otros forasteros llegados a El Espino. Efectivamente, a diferencia de lo que veíamos en todos los casos anteriores, aquí se estima que hay unas 3000 hectáreas cultivables, lo que equivale a 12 hectáreas por habitante. Por eso, sabedores de que en El Espino había todavía tierras cultivables en abundancia, desde 1983 empezaron a llegar al lugar algunos comunarios de Havillo, comunidad situada a unos 25 kilómetros al Sur en plena serranía, con sólo un promedio de 0.17 hectáreas cultivables por persona.⁹ Los recién llegados han sido plenamente aceptados como parte integrante de la comunidad, llegando a cumplir incluso el cargo de alcalde, que ahora es subordinado al de corregidor, autoridad máxima comunal. Los únicos requisitos son que todo recién llegado antes de instalarse pida autorización al corregidor -quien lo concede en consulta con la comunidad- y que se comprometa a cumplir todas las obligaciones comunales.

Es asimismo significativa la reacción intermedia que se ha tenido con otro tercer grupo de forasteros. Desde 1984 han llegado al lugar un grupo de collas procedentes de Chuquisaca. Estos se habían establecido primeramente en Tatarenda pero allí tuvieron problemas¹⁰ y se trasla-

daron a El Espino. Llegaron con la idea de formar su propio 'sindicato'; es decir, su propia comunidad (que en el mundo colla suele llamarse 'sindicato'). Los comunarios de El Espino no aceptaron este planteamiento que habría dividido su territorio. Pero sí permitieron que algunos collas se establecieran para el período de un año dentro de su comunidad hasta que lograran solucionar sus problemas de asentamiento definitivo en unos terrenos baldíos situados más al Este, fuera de los límites comunales.

F. Conclusión

Los cinco casos analizados nos ofrecen una muestra de la diversidad de situaciones que confrontan las actuales comunidades chiriguanas con relación a su territorio, así como las varias actitudes con que dichas comunidades reaccionan, de manera individual o colectiva, tanto en gente de base como en quienes tienen algún cargo de autoridad. El peligro de seguir perdiendo este recurso fundamental que es la tierra, está por todas partes, ante la permanente amenaza de los más poderosos.

En varios casos la lucha por la tierra (yvy) se ha convertido en el motivo más fuerte para mantener unida y movilizad a la comunidad. Pero ello no siempre ocurre de manera unánime. Hemos visto también varios casos en que el interés (o desidia) por la tierra ha llevado a cambios en la composición del grupo y en la de sus autoridades.

En este sentido, si bien la tierra o territorio y su titulación legal pueden ser un importante elemento aglutinante de la comunidad, no es tampoco un indicador suficiente para definirla. Un mismo título puede abarcar varias comunidades o, al contrario, una misma comunidad puede ubicarse en tierras con más de un título o simplemente sin consolidación legal. Finalmente, a pesar de su importancia, ni la tierra ni siquiera su titulación legal son óbice para que, si hace falta, la comunidad se traslade a otra parte, con o sin modificaciones en su composición social.

En la muestra de casos presentados aparece también la íntima relación existente entre la problemática de la titulación legal de la tierra y el rol de las autoridades comunales. Sin embargo también aquí existe mucha diversidad de situaciones, desde aquellos capitanes que consolidan su cargo, su prestigio y su aceptación comunal gracias a su lucha por la tierra, y aquellos que, a partir de su situación privilegiada como autoridad, manipulan y sacan provecho personal a costa de este patrimonio fundamental que es la tierra comunal. Este último caso puede estimular a los comunarios a buscar otras formas de organización interna y de relación con la autoridad.

Finalmente, antes de concluir esta parte, dejemos claro que en el momento actual, en vísperas del centenario de la derrota de 1892, es evidente que esa creencia tan generalizada de que en la Chiriguanía la tierra es un recurso sobreabundante y que está irracionalmente subutilizada por las comunidades guaraníes, es un mito totalmente falso. Con la excepción de El Espino, hemos visto que en todos los casos analizados las comunidades sufren serias carencias de tierra cultivable porque les ha sido arrebatada por las haciendas. Más aún, estas últimas son las que subutilizan superficies potencialmente agrícolas. Las comunidades chiriguanas actualmente ya sólo ocupan el 8,8% de la superficie total y sólo el 6,7% de las tierras aptas para la agricultura, pese a que su población total corresponde al 81,3% de la población total rural. El gráfico 3.1 al principio de este capítulo muestra la gravedad de esta situación según las tres principales zonas ecológicas. Volveremos sobre este tema en el capítulo 9.

3.3 COMUNIDAD Y DERECHOS INDIVIDUALES A LA TIERRA

El comunario, entiende como tal al que vive regularmente dentro del territorio comunal y cumple con las obligaciones comunales. Tienen derecho a utilizar cual-

quier parte no ocupada del territorio para establecer su vivienda, sus cultivos y el área de pastoreo de sus animales. Como este último es por el sistema de ramoneo, los animales suelen merodear por cualquier parte dentro y fuera de la comunidad y asimismo por el territorio comunal circulan también los de otras partes, incluidos los de las haciendas ganaderas cercanas, salvo donde existan alambradas que impidan el paso.

En cuanto al uso agrícola, cuando alguien se ha establecido en un determinado lugar para sus cultivos, se le respeta este usufructo. El primer paso para señalar esta apropiación suele ser abrir una senda que delimite el contorno del terreno escogido. Seguir después el chaqueo y la construcción de un cercado de palos para evitar la entrada de los animales al área cultivada.

En principio este derecho a establecerse y cultivar se mantiene también para aquellos comunarios que han ido a vivir y trabajar a otra parte. Si retornan, incluso después de años, no suelen tener oposición para reestablecerse, a menos que se cruce algún otro problema específico. Como vimos en la sección anterior, este derecho se extiende también a los llegados desde otra comunidad, siempre que estos se comprometan a cumplir todas las obligaciones comunales en el nuevo lugar y hayan recibido la aprobación de la autoridad y su asamblea para establecerse. Con todo, la autorización puede ser temporal, como vimos por ejemplo en el caso de Mboreviti cuando se establecieron en los terrenos de Kururujuky, comunidad que tuvo después un problema de falta de tierra cultivable.

Existen a la vez ciertas limitaciones dentro de este usufructo particular, derivadas en última instancia de la prioridad dada al carácter comunal del territorio. He aquí algunos ejemplos:

Un primer caso puede ocurrir cuando un comunario viviente del lugar pretende apoderarse de tierra comunal como si fuera su propiedad particular. Algunas comunidades, conocedoras de la tendencia de los karaí hacia esta forma de tenencia, tienen especial cuidado en no aceptar sin más el asentamiento de éstos dentro del territorio.

No es raro que sólo les den permiso para un año renovable. Y si ven indicios de que el individuo en cuestión pretende establecerse definitivamente, pueden incluso expulsarlo. Así ha ocurrido, por ejemplo en el Isoso, cuando han visto que algún karaí estaba transformándose en ganadero. En El Espino, que estaba entonces sin autoridad formal, ésta fue restablecida cuando un profesor empezó a dar pasos para asentarse de manera estable y privada en una zona comunal. Este tipo de problema puede darse también con algún comunario, si éste por ejemplo pone su propia alambrada, signo principal de los karaí para demarcar sus propiedades privadas.

Otro caso puede ocurrir cuando algún comunario o viviente empieza a acaparar demasiada superficie para su propio usufructo. Lo normal será que cada comunario se limite a trabajar sólo aquello que necesita para una sobrevivencia más o menos holgada según la disponibilidad de tierras cultivables y la diligencia de cada cual para el trabajo. Pero si las apropiaciones parecen excesivas, pueden interpretarse de nuevo como un peligro inminente de que el acaparador pretenda establecer una nueva propiedad privada dentro del territorio comunal. Un individuo fue expulsado de la comunidad de Kapiguasuti por este motivo. A continuación se pasó a Kaipepe y allí, transcurrido algún tiempo, se hablaba también de retirarlo por la misma causa.

Este control comunal puede aplicarse también a otros trabajos. En Palmarito (Gutiérrez), por ejemplo, la comunidad tenía su propio atajado comunal grande para que todos bebieran. Había además otro pequeño atajado hecho por un particular para su propio uso. Pero el atajado grande comunal se fue llenando de arena y ya no servía. Entonces la comunidad decidió que el atajado chico debía ser usado para el bien común prioritario. Lo amplió con tractor y lo cercó para que el ganado no ensuciara el agua. El antiguo usuario, enojado, incendió el cerco y entonces la comunidad lo castigó, amarrándolo 6 horas al sol fuerte, y le obligó a reconstruir el cerco quemado. Ahí se ven los límites entre lo privado y lo común, frente a una mayor necesidad colectiva.

Por todo lo explicado, se comprenderá por qué la comunidad guaraní sigue considerando como atentatorio a su integridad cualquier intento de parcelación individual dentro de su territorio.

En los años 1985-86 Tatarenda, al Norte de Gutiérrez, ha tenido un conflicto serio de este tipo, el cual ha generado una importante movilización comunal intercomunitaria. Llegaron al lugar unas cuantas familias collas procedentes del campo de Chuquisaca. Como en otros casos, éstas habrían podido ser aceptadas siempre que cumplieran las reglas del juego señaladas más arriba. Pero los nuevos llegados, acostumbrados a la tenencia parcelaria individual en sus regiones de origen, esperaban conseguir una titulación individual. Para este fin, liderizados por uno de ellos más rico —con camión y 10 hectáreas con caña en la zona de colonización de Montero— entraron en contacto con las autoridades del MNR en Camiri. Estas últimas, cercanas al mundo ganadero, comparten la creencia generalizada pero falsa de que las comunidades guaraní tienen tierra en exceso y prestaron su apoyo a los recién llegados. El 31 de octubre de 1986 convocaron en el lugar una audiencia de Reforma Agraria y en ella sin mayor diálogo decretaron la dotación de parcelas a los collas. La comunidad de Tatarenda a su vez había conseguido el apoyo de un abogado y había logrado movilizar a gente de por lo menos 15 comunidades del contorno que llegaron a la audiencia en solidaridad con la comunidad amenazada.

Podría argüirse que en este caso se trataba además de un conflicto guaraní/karai, dado que todo colla, por campesino que sea, es incluido en esta categoría. Sin negar este componente, no basta, pues los karai que se ajustan al esquema guaraní pueden ser aceptados. Además no sabemos de un solo caso en que alguna comunidad chiriguana de la zona estudiada haya planteado espontáneamente la posibilidad de una parcelación individualizada de su territorio. Más bien en algunas tramitaciones (por ejemplo del Isoso) han tenido problemas porque las oficinas de Reforma Agraria, desconocedoras de esta realidad cultural, han pretendido resolver trámites colectivos con titulaciones parcelarias individuales poco viables.

3.4 TENDA, TENTAMI Y TENTAGUASU

Los casos y situaciones a que nos hemos referido en este capítulo y el anterior se entienden mejor si se tienen en cuenta algunos conceptos guaraní que se explican en mayor detalle en el trabajo de Melià en esta misma serie. Muy brevemente mostraremos aquí cómo ayudan a comprender la flexibilidad de la comunidad.

Tenda significa 'lugar' y aparece en la parte final de muchos toponímicos con la transformación fonética -renda; por ejemplo, Yrenda es 'el lugar del agua'. Puede haber la tendencia a identificar una comunidad por su tenda, es decir, el lugar en que se asienta. Será válido sólo en la medida en que la comunidad sea físicamente estable, pero no siempre es este el caso. Más aún, muchos nombres de lugares suelen ser muy definidos y limitados a áreas geográficas minúsculas; un pequeño cañón, el lugar de un chaco, etc., mientras que el territorio comunal suele ser más amplio, cubre muchos de estos 'lugares' y puede asentar sus viviendas en uno u otro lugar o en varios lugares, según sus conveniencias.

Tenta, puede traducirse por 'aldea, rancho, pueblo' y es ya un concepto social que se refiere al grupo que vive junto y al espacio que ocupa. Se acerca más a nuestra noción de comunidad. Pero lo más significativo es la duplicidad de este concepto guaraní, expresada por la adición de -mí (pequeño) o -guasú (grande).

El tentami es un grupo de familias por lo general emparentadas que viven muy juntas. Aunque pueden tener techo aparte, comparten un mismo patio u oka, y con frecuencia se juntan en el trabajo y otras actividades sociales. Esta es la unidad básica de la organización social. Significativamente no hay una palabra específica para 'familia' en el mundo chiriguano (cf. Giannecchini et al. 1916) debiéndose describir este concepto por ro-

deos como «la gente de mi casa». Tampoco hay ceremonias muy particulares para sellar el matrimonio como paso a un nuevo status social.

El *tentaguasu* o 'rancho grande' es un grupo mayor formado por varios *tentami* relativamente cercanos, aunque posiblemente nucleados en más de un lugar, y que forman todos juntos una unidad social con un sistema común de autoridad y otras actividades conjuntas al nivel de asambleas, trabajos y celebraciones. Los títulos de propiedad territorial común a que hacíamos referencia en el presente capítulo no se refieren a los *tentami* sino a uno o varios *tentaguasu*.

Este doble juego *tentami/tentaguasu* es importante para comprender la dinámica comunal explicada en los capítulos 2 y 3. Tanto los conflictos entre grupos internos de la comunidad como los ocasionales traslados de ciertos grupos de uno a otro lugar (*tenda*) e incluso de una a otra comunidad (*tentaguasu*) suelen tener como unidades básicas a uno o varios *tentami*.

En definitiva la comunidad, expresada con el término guaraní *tenta* -en chico y en grande- se identifica con un territorio o, por lo menos, con algunas tierras. Estas son generalmente sus condiciones de posibilidad. Sin embargo la comunidad *tenta* indica algo más y se define no tanto por la posesión territorial cuanto por su acción conjunta y por la inter-relación entre los miembros que la componen.

Los próximos capítulos nos adentrarán en esta temática complementaria. Para empezar analizaremos los alcances y limitaciones de un concepto que nos ha salido repetidamente en nuestro análisis del territorio comunal y su defensa. Nos referimos al concepto de autoridad o *mburuvicha*.



- 1 El Diagnóstico de la Provincia Cordillera preparado por CIPCA-CORDECRUZ (1986) contiene información detallada y cuantificada al nivel de cada comunidad, incluyendo sus requerimientos mínimos en la actualidad (1985) y proyecciones al año 1995. A él remitimos para mayores detalles. Ver también la nota 10 del capítulo 2.
- 2 Ver el Diagnóstico citado en la nota anterior. Evidentemente la misma consideración de un lugar como comunidad o sólo como parte de una unidad mayor ha implicado en dicho estudio decisiones a veces más pragmáticas que teóricas.
- 3 En los próximos tres capítulos se estudiará en detalle el sistema de autoridades cuya expresión más tradicional es el *mburuvicha*, explicado en el capítulo 4. El sistema más complejo de capitánías en el Isoso y en Kaipependí se explicará en el capítulo 5.
- 4 Una lista tentativa incluye los siguientes casos: por el Noroeste, fincas de Aurelio Salce, de dos familias Aldunate y de dos familias Ansaldo. El predecesor de estas últimas, Eusebio Ansaldo, ya andaba por la región principios de siglo, en que manejaba los títulos del entonces capitán grande Taruire. Por el Centro y Sur están las fincas de Segundo Rojas, Eusebio Flores y la propiedad Cañón Largo (distinta de otro lugar del mismo nombre en Mboreviti) y la finca Los Gabrieles. Por el Sudeste, las propiedades de las familias Zambrana y Aldunate. Veamos como ejemplo de avance el caso de la familia Aldunate. Llegó a la región en los años 60 sin tener ninguna propiedad. El hombre sólo tenía una pequeña venta o tienda, su señora era profesora. Pasado un tiempo compraron una finca por el lado de Lagunillas, a la que por acuerdos con el capitán grande Aurelio Aireju iban a trabajar comunarios de Kaipependí-Eity. Ahora, después de unos quince años, los Aldunate ya tienen 4 o 5 fincas principalmente dentro del territorio de Kaipependí. Uno de sus intentos más recientes de expansión es en el área de Guachindí que anteriormente la familia Gabriel había usurpado a los comunarios y que éstos desde 1984 están luchando por recuperar.
- 5 Los datos en detalle del Diagnóstico de Cordillera de CIPCA-CORDECRUZ (1986) contienen varias lagunas en esta región y usan como criterio de planificación las comunidades más que los agrupamientos de ellas según el título legal sobre la tierra. Ver, con todo, los mapas detallados incluidos en el volumen 6 del citado Diagnóstico; entre ellos está una copia del mapa actual de Aireju.
- 6 La redacción es de Julián Castillo, comunario interesado en reconstruir la historia de su lugar. Nótese que en la lista de los que encabezan la comunidad el redactor consideró importante incluir a capitanes anteriores ya difuntos. Nótese también más abajo el uso del término «clase media» equiva-

lente aquí a karai 'blanco'. La ortografía original ha sido algo modificada por el copista.

- 7 El «prenda» Gervasio Cañarima, al que se refiere el documento, vive todavía en Mboreviti. Nos ha informado que en total anduvieron a pie 70 días. Cuando llegaron a la punta de riel, que entonces estaba en el campamento de Maracasa, aproximadamente a unos 5 kms. de Potosí hacia Sucre, sus dos compañeros pudieron seguir en tren hasta La Paz a cambio de dejar a Gervasio trabajando en la obra de tendido de rieles hacia Sucre.
- 8 De esta superficie hay que restar 300 hectáreas destinadas al rancho y otras instalaciones de la Estación de Ferrocarril, sobre la línea Santa Cruz-Yacuiba. Dicho rancho funciona de manera autónoma con relación a la comunidad San Isidro de El Espino, a la que nos referimos en el texto.
Nótese que en el Diagnóstico realizado en 1985 por CIPCA-CORDECRUZ se indica que el título conjunto de las comunidades de Itaimbeguasú-Kuruguakua-Guirajurarenda tiene un total de 8709 hectáreas especificándose además que de ellas corresponden a Itaimbeguasú un total de 2315 (de las que sólo 40 son cultivables). Si comparamos estas cifras con la de 4923 hectáreas, que en 1958 se consideraron formalmente equivalentes a la medida de su comunidad de Itaimbeguasú (Pifarré-Albó, eds. 1986:25), podemos presumir que en los últimos treinta años el territorio de la comunidad original ha sufrido también importantes reducciones.
- 9 Havello tiene su propio título de tierra y su capitán. Curiosamente este último es reconocido también por la gente de la vecina comunidad de Guirajurarenda, pese a que el terreno de esta última forma parte del título compartido con Itaimbeguasú y Kuruguakua, y a que estas dos últimas comunidades tienen un mismo capitán, distinto del de Havello.
- 10 Sobre el conflicto de Tatarenda, ver la siguiente sección 3.3.
- 11 Para un tratamiento más completo de las luchas territoriales en El Espino, remitimos a la historia testimonial recopilada por Pifarré-Albó (eds. 1986).



Ota o patio comunal en el Isoso. Toborochees en primer plano (Foto Bárbara Simon Riester)



Rutinas diarias en la oka. Isoso (Foto Bárbara Simon Riester)



Rutinas diarias en la ota. Isoso (Foto Bárbara Simon Riester)

4

el mburuvicha comunal

Un vistazo a los sistemas de autoridad vigente en el mundo guaraní actual podría dejar la impresión de caos porque hay una gran mezcla de nombres. Se nos habla de capitanes, de alcaldes, de corregidores, de presidentes de comunidad; ahora en algunos lugares, también de secretario general de sindicato o de subcentral. Bajo el mismo título, pueden ocultarse roles muy distintos. Un corregidor, por ejemplo, puede ser una autoridad superior a los capitanes, nombrada por el gobierno central, o también un cargo subalterno de los capitanes.

Al ir profundizando más en este campo se encuentran ciertamente una serie de diferencias de concepción y funciones. Pero menos de las que el panorama inicial parecía presagiar. Se descubre que tras la aparente multiplicidad de denominaciones hay una unidad básica de concepción, expresada con el término guaraní *mburuvicha*.¹

Este término se aplica a quienes realmente mandan en cualquier tipo de organización, incluso en las modernas, como por ejemplo una cooperativa de mujeres o un sindicato. Se aplicó regularmente a la autoridad principal de una comunidad, aunque al mismo tiempo se le den otros nombres de origen castellano como los mencionados más

arriba; entre estos últimos el más arraigado es el de 'capitán', versión castellana de lo que es la autoridad tradicional guaraní.²

A través de las numerosas discusiones tenidas en la región hemos intentado elaborar una semblanza global de cómo es concebido el ideal de *mburuvicha*. Primero mostraremos las cualidades que se consideren más importantes en una autoridad comunal; después reforzaremos este mismo concepto señalando los defectos más criticados; y finalmente veremos cómo la estructura formal para la selección de un *mburuvicha* está en consonancia con el cuadro anterior.

4.1 LAS CUALIDADES CLAVES DE UN MBURUVICHA

Cuando se juntan las opiniones más generalizadas, se llega a la conclusión de que lo más importante para un buen *mburuvicha* consiste en:

«ser valiente y sin miedo;
saber defender a su gente; y
dar y recibir consejo.»

Desglosaremos los diversos aspectos encerrados en esta formulación sintética.

A. Ser valiente, sin miedo

El adjetivo escuchado con más frecuencia para referirse a las cualidades que debe tener una buena autoridad es *hatangatu*, que podríamos glosar como 'fuerte de verdad', valiente, audaz, sin miedo a nada ni a nadie. Es decir, una autoridad tiene que tener coraje y combatividad para cumplir bien sus dos funciones principales: defender a su gente frente a potenciales enemigos; y animar a su gente para que avancen hacia adelante.

En una larga sesión de consejos que dio el anciano Don Basilio Anduarí, de Masavi, nos resumió este aspecto en los siguientes términos:

«Tenemos que elegir a los que saben mirar de frente a los karai. El que se agacha delante de ellos, ese no va a defender a nuestra gente.»

«Mirar de frente», implica también saber tratar a los del 'otro' grupo social; tener los conocimientos y la diplomacia adecuada para tratar con ellos y para percibir nuevas situaciones. Saber desenvolverse bien para convencerlos. No tener miedo de viajar hasta La Paz y presentarse al Presidente de la República, si es preciso.

El segundo rol fundamental ya no es hacia afuera, sino hacia adentro de la comunidad: animar a su gente hacia adelante. Para eso se supone también que debe ser hatangatu 'valiente'. El mburuvicha debe tener cualidades ejecutivas y directivas. Hace trabajar a todos y para ellos él trabaja adelante, más que los otros. Es capaz de corregir, hacer justicia, llevar control y estimular la lucha en lo que haga falta. Debe tener iniciativa para proponer proyectos que ayuden al adelanto de la comunidad, y para ejecutarlos.

En ambos casos la valentía implica también otra cualidad: la constancia. Tiene que seguir el asunto, interno o externo, hasta el fin, hasta conseguir el objetivo buscado.³

B. Saber defender a su gente

El coraje que debe caracterizar a toda autoridad debe ir canalizado en un sentido que los Chiriguano nos han expresado en la siguiente forma:

«Debe mirar por su pueblo.
Debe estar con su pueblo, con su gente.
Que no se venda, ni venda a su comunidad.
Saber defender a su gente».

Nuevamente esta conciencia de ayuda y servicio tiene una doble manifestación, una hacia afuera y la otra hacia dentro. La primera quiere decir que en sus tratos con los *karai* y otros sectores potencialmente explotadores de la comunidad se espera del *mburuvicha* que sepa negociar a favor de la comunidad; no de la otra parte: que ni se venda ni les venda. De cara hacia adentro, quiere decir que sus cualidades de liderazgo y coraje no las aprovechará para su beneficio personal, explotando él mismo a los comunarios desde su posición de autoridad.

Implicito en todo lo que acabamos de decir está otra percepción central: el *mburuvicha* de que aquí hablamos es visto como la autoridad guaraní, comunal. Se diferencia radicalmente de las autoridades de los *karai*, aunque reciba quizás algún tipo de ratificación formal por parte de estas últimas.

C. Dar y recibir consejo

Si la valentía debe ser para ayudar y defender a la comunidad, el concepto central de *hatangatu* necesita ser matizado con otro concepto también típico de la vida comunitaria guaraní: el consejo o *arakuaa*. La autoridad debe saber dar y saber recibir consejo.

La autoridad debe ser audaz sí, pero respetuosa con su gente. Frente a ellos no se hace el grande. Resuelve los problemas, pero con calma, sin maltratar. Corrige a los que se portan mal, e incluso les impone multas; pero estas multas serán después utilizadas para beneficio comunal, no para el suyo propio. Al corregir y al proponer «no debe ser brusco; ha de tener buenas palabras».

El buen manejo de la palabra, es decir, la oratoria, buena en la forma, sólida y persuasiva en los contenidos, es parte de este don de consejo para beneficio de toda la comunidad. Una buena autoridad debe ser *Ñe ija* 'dueño de la palabra'.

Un buen *mburuvicha* debe además saber recibir consejo. El es el más ejecutivo. Pero lo que ejecuta lo reali-

za siguiendo el consejo de otros, tal vez de ancianos experimentados, tal vez incluso de gente de afuera. Será bueno, si sabe seguir el consejo de su comunidad, o al menos si logra interpretar bien el sentimiento de su comunidad, escuchando para ello a los más experimentados.⁴

D. Sombrero, alforjas, abarcas y machete

Una reciente ceremonia realizada en la toma de posesión del nuevo capitán grande de Kaipependi ha incluido varios simbolismos que nos ayudan a comprender desde otra perspectiva las expectativas chiriguanas sobre la autoridad.

Al ser investido de su nuevo cargo de autoridad para todas las comunidades de la zona del Gran Kaipependi, el nuevo capitán grande Rogelio Aireju recibió de su propia gente los siguientes símbolos: un sombrero grande, unas alforjas, un par de abarcas y un machete. Según Angel Yandura, que participó en la ceremonia y antes la había visto también en el Isoso, los citados símbolos de autoridad tienen el siguiente significado:

- El sombrero indica que el capitán grande proyecta la sombra de su autoridad sobre todos. Es decir, se compromete a trabajar en beneficio de la colectividad.
- Las alforjas significan la carga de responsabilidad para asumir los problemas de su gente.
- Las abarcas simbolizan su pisada fuerte sobre la tierra, es decir, su firmeza en defender el territorio comunal.
- El machete, a igual que otros instrumentos ahora entregados a otros cargos subalternos, significa su dedicación al trabajo.

Añade Yandura que la entrega de todos estos símbolos de autoridad al *mburuvicha guasu* era tradición antigua que ahora se desea actualizar. En el pasado se incluían

también flechas y una red de pescar, símbolos de las actividades comunales de cacería y pesca.

Dentro de este espíritu otros cargos secundarios de reciente creación recibieron también otros objetos como símbolo de su rol. En este caso se trata ya de adaptaciones modernas a una nueva realidad:

- Al encargado de producción se le entregó una pala.
- Al de obras de infraestructura, una picota.
- Al de educación, un cuaderno y lápiz.
- Al de salud, yerbas medicinales y tres limones.

La entrega de varios símbolos de autoridad y el nombramiento de consejeros y ayudantes son innovaciones resultantes también de la nueva conciencia étnica que está adquiriendo el Pueblo Chiriguano (ver capítulos 8.2 fin y 11).

4.2 LOS DEFECTOS MAS CRITICADOS DE UN MBURUVICHA

Analizando la semblanza del mburuvicha por el lado contrario, llegamos a una contra-imagen muy coherente con la que acabamos de esbozar. Los tres defectos más criticados y probablemente más observados son los siguientes:

- «Se aprovecha de los comunarios.
- Se vende o vende su gente a los karai o ricos.
- Tiene miedo de enfrentarse a los karai o ricos.»

A. Se aprovecha de los comunarios

Esta crítica da por supuesto que la autoridad es *hatangatu*, valiente. Tiene la cualidad que se considera esencial para ser autoridad. Pero, en cambio, le falta la otra complementaria: solidaridad con su gente. El resultado es que la autoridad se hace agresivamente aprovecha-

dora de su situación privilegiada.

Las formas de aprovecharse de los comunarios pueden ser múltiples. La más citada es el cobro de multas para beneficio propio. Para evitarlo en algunas comunidades han llegado a un arreglo: la autoridad máxima es la que tiene el derecho de imponer las multas; pero la plata debe administrarla otro subalterno, que sabe cuánto es y dónde está guardada.*

Otra forma abusiva de autoridad es el cobro de cuotas para fines aparentemente comunales, pero que en la práctica también van a los bolsillos de la autoridad. Una tercera, es el trabajo de comunarios para su propio beneficio. El favoritismo o nepotismo también es mencionado: No hace trabajar a todos por igual, porque exonera a sus familiares; no hace justicia, sino que favorece a sus familiares.

B. Se vende a los karai

El defecto, de cara a las relaciones del mburuvicha con la gente de afuera, es obviamente que se ponga al servicio de ellos y no de su comunidad. Ello puede ocurrir por las ventajas personales que esta actitud le reporta, o simplemente porque no es suficientemente 'valiente', y acaba cediendo frente a la autoridad.

Un caso citado con frecuencia es el de autoridades que hacen acuerdos con algún ganadero u otro karai sin consultar con su gente. Pueden referirse al uso de tierras, a arreglos 'al partido', incluso a las promesas de proveerles de peones-comunarios para algunos trabajos.

A fuerza de tratar con los karai, ese tipo de autoridad puede acabar desclasándose. Del capitán de una comunidad hemos escuchado el siguiente juicio:

«Ya no anda como nosotros. Con maletín no más.
Y cuando queremos hacer algo, nos dice comunistas.»

C. Miedo a enfrentarse a los karai

Tal vez una razón por la que el Chiriguano insiste tanto en la cualidad de la valentía, es porque para él le resulta difícil enfrentar de cara al opresor. La agresividad y belicosidad que lo caracterizaban antes de ser conquistado, habría sido reprimida, incluso en las manifestaciones actuales de su personalidad. Si esto es así, no debe extrañarnos que el ideal de *mburuvicha hatangatu* no siempre se realice, y que en la práctica se encuentren autoridades caracterizadas más bien por ser *okyje* (miedosas) o *imarǵje* (vergonzosas). Se critica a tales autoridades precisamente porque no logran superar esa tendencia de tanta gente de base:

«No se anima a contradecir.
Tiene miedo a que después le persigan.
No se anima a presentarse a las autoridades karai
ni les habla.
Mucho menos se anima a enfrentarse con ellos.
Es vergonzoso, hasta prefiere pasar hambre en vez
de hablar.
Se oculta.
Se vuelve mentiroso por miedo, por no enfrentarse.»

Claramente este tipo de autoridades son incompetentes porque están en las antípodas de la condición básica que nos recomendaba Don Basilio Anduari: «que sepa mirar de frente a los karai».

D. Otros defectos

Se hacen también otras críticas. Por ejemplo, que la autoridad abandona a su comunidad, yéndose a vivir a Santa Cruz. Es decir, ha dejado de «mirar por su gente». Sólo una vez hemos escuchado la crítica de que una autoridad no es adecuada porque no deja participar a la gente en las reuniones. Otros critican a sus autoridades porque dan malos ejemplos en su vida privada.

4.3 CARACTERÍSTICAS ESTRUCTURALES DEL MBURUVICHA

Las cualidades personales consideradas más importantes para un buen *mburuvicha* encuentran cierta correlación en la estructura misma del cargo principal de autoridad dentro de cada comunidad. Concretamente, para cumplir un rol que en cierta forma no se considera tan fácil, no se presume que haya muchos candidatos potenciales. Como consecuencia el cargo de autoridad se espera que tenga cierta estabilidad sin que haya que ir buscando constantemente nuevas autoridades.

Tampoco se espera que este rol autoritario esté compartido entre varios, sino que cada comunidad tendrá una clara cabeza y otros, que también comparten cargos de aparente autoridad, serán en realidad solo los ayudantes de esta cabeza única. La misma forma de acceso al cargo de *mburuvicha* será en gran medida un test para ver si el candidato es realmente *hatangatu*. Con frecuencia el candidato se ganará el cargo más con su audacia que por respuesta sumisa a una elección o mandato que le imponga la comunidad. Veamos en detalle cada uno de estos puntos.

A. Es un liderazgo estable

Aunque en no pocas comunidades se han introducido recientemente innovaciones en cuanto a la estabilidad del *mburuvicha*, lo más corriente y tradicional es que el que ocupa el cargo de autoridad siga en él durante bastantes años. Mientras no haya evidencia en sentido contrario, se dará por supuesto que siga. Sólo «si se porta mal», se pensará en otra persona. Muchas veces la misma persona que se anima a enfrentarse a esa mala autoridad es la que, con esa actitud, mostrará sus propias cualidades para convertirse en el reemplazante.

Sin embargo, no sería correcto confundir esta esta-

bilidad con una concepción monárquica o absoluta de la autoridad. Es más bien un régimen relativamente flexible -como la estructura misma de toda la comunidad chiriguana- en la que el jefe dirige a través de su propio carisma personal, pero que puede ser depuesto si su actuación no satisface suficientemente a los comunarios.

Más aún, la estabilidad de la autoridad tiene una doble fuente, de características contrapuestas: por una parte brota del poder de convocatoria acumulado por el *mburuvicha* a través de sus propias actuaciones y prestigio; pero por otra parte, un mismo individuo puede persistir en el cargo por su poca influencia en las rutinas diarias de la vida comunal. En el pasado y en el presente el poder real del *mburuvicha* es algo más coyuntural que permanente. Se hace patente sobretudo en los momentos de alguna crisis importante y colectiva; en cambio en periodos de rutina puede ser que su autoridad apenas se deje sentir, de modo que cada cual hace más o menos lo que quiere. Por eso es posible también encontrar a algunos *mburuvicha* que duran años y años en el cargo pero de una manera poco eficaz. En tales casos la comunidad simplemente va haciendo, sin sentir la necesidad de dotarse de otro liderazgo más efectivo. En ambas circunstancias, cuando haga falta un fuerte liderazgo o cuando los comunarios prefieran andar por su cuenta sin intromisiones, el *mburuvicha* permanecerá de manera estable en la medida que su conducta, fuerte o desapercibida, responda a los intereses de la comunidad.

Por todo lo explicado en este capítulo se comprenderá también por qué el *mburuvicha* tiene unas características muy particulares en cuanto a autoridad delegada de la comunidad. Ni se impone por sí misma al pueblo, ni tampoco emana del pueblo al estilo de las democracias occidentales o incluso andinas. Pero debe haber cierta simbiosis entre *mburuvicha* y comunidad para poder subsistir como autoridad. Quizás no haya sido nombrado formalmente por la comunidad para el cargo, pero sólo se mantendrá en él si es aceptado por ella, y sólo será aceptado si sabe interpretar sus deseos y necesidades en sus intervenciones (o, dado el caso, falta de intervención).

Esta particular relación está presente cuando el *mburuvicha* para referirse a su comunidad, usa la expresión «mi pueblo» o los demás, para referirse a la misma comunidad, dicen «su pueblo» o «su gente» (del *mburuvicha*). El finado capitán grande del Isoso, Bonifacio Barrientos, solía repetir incluso la expresión «mis hijos», refiriéndose a la macro-comunidad que presidía y representaba, mientras que los comunarios se referían y dirigían a él como «padre»,⁶ y en alguna circunstancia retórica incluso llegaron a llamarle «rey». Tal tratamiento no se da aún a su hijo y sucesor, con poco tiempo en el cargo, porque éste debe todavía ir acumulando prestigio y respeto con su actuar a lo largo de los años.

Por la coyunturalidad de sus funciones, es explicable que algunas autoridades a veces tomen decisiones por cuenta de todos, sin consultar a los comunarios. En Guarirí, por ejemplo, la autoridad local firmó en una ocasión un contrato por diez años con un ganadero cercano para manejar ganado a medias con él en terrenos de la comunidad. Sólo después de varios años los comunarios se enteraron de la existencia de tal contrato. Casos como este pueden ser motivos de tensión entre la autoridad y la comunidad, que empieza a sospechar que su dirigente se aprovecha de la situación para su propio beneficio. En otra comunidad la autoridad local hizo algo parecido alquilando un potrero y en otra ocasión comprometiendo para un patrón el trabajo de los comunarios, acuerdo del que éstos recién se enteraron cuando les llamó a trabajar. La comunidad empezó a reclamar por la plata de esos contratos, que evidentemente iba al bolsillo de la autoridad. Como resultado la gente le dejó plantado, prefiriendo irse a la zafra de Santa Cruz en el momento fijado. Ahora la gente del lugar ya no quiere acotarse para alguna obra o trámite común, pues temen que el *mburuvicha* se quedará la plata. Pero al mismo tiempo tampoco hacen esfuerzos para reemplazar a esa autoridad por otra.

B. ¿Cómo se llega a ser autoridad?

En realidad no hay un mecanismo único ni períodos fijos de nombramiento. Entonces, ¿cómo se llega a ser autoridad? Responderemos más bien por la vía contraria: ¿Cómo se deja de ser autoridad?

En la forma más tradicional, la autoridad cesa con frecuencia sólo al morir, o al menos cuando, como resultado de la edad, ya va perdiendo facultades. El segundo camino más corriente es que pierda el cargo por haber hecho una serie de decisiones notoriamente dañinas a la comunidad. Las dos más escuchadas son el abandono de sus funciones, por ejemplo, al emigrar indefinidamente a otra parte (antes a la Argentina, ahora a Santa Cruz); o no haber sabido defender las tierras de la comunidad por su propia debilidad o por haber entrado a arreglos con algún karai.

En el primer caso -cese por muerte o edad avanzada- la sucesión al cargo puede estar incluso prevista por la autoridad cesante, y con frecuencia incluirá cierta sucesión casi hereditaria dentro de la misma familia. Pero no se tratará tampoco, ni siquiera entonces, de una sucesión automática de un determinado hijo sino sólo de una tendencia a escoger al nuevo mburuvicha dentro de la familia del anterior. Profundizaremos más este punto en los capítulos siguientes, cuando hablemos específicamente de las capitanías, caso en el que más ocurre lo dicho.

En el segundo caso -cambio de un jefe inepto- cabe más algún tipo de decisión comunitaria, sobre todo si ha habido un definitivo abandono de funciones por parte de la autoridad precedente y urge que la comunidad actúe en algún asunto importante. Especialmente en estas circunstancias hay dos caminos principales de sucesión: surge otro individuo con cualidades, que se va imponiendo; o la comunidad nombra a alguien. Es corriente pero no automático que, incluso en estos dos casos, el sucesor esté emparentado con el mburuvicha cesante. Veamos las dos situaciones:

Lo más corriente es que quizás la autoridad sustituya surja más bien por iniciativa de alguno que vaya

tomando el liderazgo por su propia cuenta y logrando así con los hechos el mando de la comunidad. En este sentido el propio esquema chiriguano da por supuesto la existencia de autoridades que en cierta forma son 'autonombrados', aunque en la práctica sólo podrán funcionar si tienen alguna forma de aceptación tácita por parte de la comunidad, expresada principalmente a través de la práctica: no le hacen el vacío, le siguen, y no surge un contendor más eficaz al puesto. Si la autoridad no ha abandonado el cargo, pero lo cumple a disgusto de los comunarios, puede ser que siga en funciones por un tiempo indefinido, quizás por muchos años. Entonces lo que va pasando en la práctica es que esa autoridad pierde poder de convocatoria y la comunidad camina más o menos dispersa, a riesgo de difuminarse la unidad comunal.

Pero también puede suceder que surja entonces alguien más dentro del grupo, que eche en cara a la autoridad negligente sus fallos y empiece a lograr convocatoria en torno a su propia persona. Este conflicto puede entonces llevar a la 'degradación' de la autoridad precedente y nombramiento de quien la había desafiado. Nuevamente este reemplazante deberá contar con el apoyo al menos tácito de la comunidad. En un caso como el señalado es probable que cuente además con el acuerdo explícito. Si la situación no implica excesivo conflicto entre vieja y nueva autoridad, puede ser incluso que el anterior *mburuvicha* simplemente transfiera su cargo al nuevo. Remitimos al próximo capítulo para algunos ejemplos más concretos.

No se descarta tampoco -tanto si la autoridad previa cesa por vejez o muerte como si abandona o es depuesta- que la selección del reemplazante surja de una decisión tomada comunalmente. Puede ser también que una autoridad superior, por ejemplo un capitán grande, indique que va a pasar por alguna comunidad de su jurisdicción para cambio de autoridades. Si esta autoridad mayor tiene ya su candidato, puede ser que lo nombre a él directamente. Pero es más frecuente que la comunidad le presente un candidato propio y éste sea simplemente ratificado.

En los últimos años un número minoritario pero cre-

cierte de comunidades ha adoptado ya un mecanismo de cambio periódico de autoridades, o al menos de cambio frecuente de las mismas aunque sin tiempo plenamente definido. Los periodos pueden ser de uno, dos, cuatro o más años. Cuanto menor y más fijo sea el periodo, más normal es que el nombramiento surja por algún tipo de elección. Pero ésta no es por un sistema de votación con mayorías ganadoras y minorías perdedoras, sino por procedimientos más informales que suelen concluir en un consenso general desde las bases.

Este esquema alternativo sólo ocurre al nivel de la pequeña comunidad local, y sólo en algunos lugares. Ha ganado mayor cuerpo en varias partes en que se habían establecido otras organizaciones -como comunidades de trabajo, grupos de madres, comités especializados, etc.- en que existían ya estos mecanismos de sustitución periódica en el cargo.

Pero lo peculiar del sistema de autoridad chiriguana es que este mecanismo no sea la ley general sino sólo una de las varias vías alternativas. Como ilustración de lo dicho, podemos recordar lo ocurrido en un curso-seminario en que muchos de los participantes eran jóvenes innovadores, ligados a comunidades de trabajo y partidarios de introducir esquemas novedosos como el sindicato campesino. Salíó la discusión del presente tema. Pese a sus particularidades, los participantes espontáneamente señalaron que la autoridad sólo debe ser cambiada «si se porta mal»; de lo contrario, que siga indefinidamente. La idea de un cambio automático cada cierto tiempo no entraba, en cambio, en sus esquemas.

C. La ratificación superior

Una nueva autoridad comunal, llegada al cargo por uno u otro de los varios caminos señalados, sólo acaba de sentirse plenamente investida como tal cuando tiene alguna forma de ratificación formal concedida por alguna autoridad superior. Este suele ser el capitán grande, si se trata del Isoso o de Kaipependi-Eity. En los demás

casos será una autoridad foránea, probablemente el corregidor del pueblo *karai* más cercano. Hay casos en que esa investidura formal proviene de otras fuentes, como la alcaldía, la subprefectura, el jefe militar del comando más próximo, o incluso autoridades departamentales de Santa Cruz. Esta ratificación, en forma de memorandums, puede ser buscada directamente por el nuevo candidato o por mediación de la comunidad. Pero incluso en el primer caso, como ya hemos señalado, la comunidad tendrá que dar en la práctica su consenso tácito o explícito. De lo contrario si se considerará al que ha accedido al cargo por sus mañas privadas como un verdadero 'autonombrado' y la comunidad le hará el vacío. Así ha ocurrido por ejemplo con varios 'dirigentes fantasmas' de sindicatos campesinos en los gobiernos de facto, o incluso con algún corregidor.

Debido a este juego entre apoyo comunitario y ratificación desde arriba puede deducirse que la comunidad *chiriguana* en principio no hace problema de la existencia de autoridades verticales impuestas desde arriba y otras horizontales apoyadas desde abajo, y que busca quedar bien con ambas partes. Considera que debe ser aceptado a la vez por los de abajo y por los de arriba.

Más aún, los *karai* a su vez hacen todo lo posible para llevar el agua a su molino conquistando a esas autoridades. Hace poco un juez de Camiri fue explícito en este punto, al recomendar lo siguiente a unos comunarios: «Uds. están haciendo mal, de abajo para arriba... Hay que hacer al revés, de arriba para abajo».

Pero la concepción de este juez ciertamente no coincide con la de los *Guaraní*. Para ellos el *mburuvicha* es ante todo 'su' autoridad, es decir, una autoridad realmente comunal. Necesita, sí, ser aceptada como tal por los *karai* a los que a fin de cuentas están subordinados. Pero piden que ese *mburuvicha* en el ejercicio de su cargo esté claramente del lado de la comunidad *guaraní*; no al servicio de los *karai*. De estos últimos sólo esperan la ratificación; no un nombramiento propiamente dicho.

D. Otros rasgos estructurales

Hay otros puntos implícitos en todo lo que andamos diciendo. Los enumeramos muy brevemente:

- La autoridad comunal chiriguana actual es prácticamente siempre varón. Ello está en consonancia con el rasgo de valentía, *hatangatu*, del que ha partido toda nuestra caracterización. Incluso las esposas de las autoridades desempeñan un papel muy secundario en el ejercicio de la autoridad. Como enseguida veremos, uno de los rasgos tradicionales de la autoridad comunal hasta tiempos casi contemporáneos fue que el capitán, a diferencia de otros, solía tener varias esposas, lo cual dificultaba aún más la participación de la mujer en el mando. El padre Nino (1912:165) en su *Etnografía chiriguana* menciona algunos casos de mujeres-autoridad, pero él mismo reconoce que ello ocurre sólo «muy raras veces». Cuando una mujer llegaba a *mburuvicha* era «porque sus padres le enseñaban a hablar» (Saignes, comunicación personal), una cualidad clave para el cargo.
- El típico *mburuvicha* sólo llega a serlo cuando ya tiene una edad relativamente madura. Es raro encontrar autoridades con menos de treinta años, aunque hay algunas excepciones. Ello se debe primero a que los jóvenes difícilmente llegarán a tener el arrastre necesario para cumplir el cargo y ser aceptados. En segundo lugar, el carácter normalmente indefinido de la permanencia en el cargo, hace que los contendientes o herederos tengan que esperar años hasta que el *mburuvicha* anterior llegue a la ancianidad o muerte, a menos que cometa algún error realmente grave.
- Actualmente se considera casi indispensable que los nuevos *mburuvicha* sepan leer, escribir y manejar suficientemente el castellano. Podríamos añadir que deben ser suficientemente bi-culturales y saber

moverse bien no sólo en el mundo guaraní, sino también y de modo especial en el mundo de los karai. Ello se debe a que es una cualidad esencial de la autoridad mantener relaciones regulares y hacer permanentes gestiones fuera de la comunidad, vinculándose para ello con profesionales, autoridades y otras personalidades del mundo karai.

4.4 CONTINUIDAD Y EVOLUCION HISTORICA

El esquema que hemos esbozado mantiene cierta lógica con lo que sabemos de la evolución histórica del Pueblo Chiriguano. Como vimos en otro volumen de este trabajo, el Guaraní no tuvo Estado. Los distintos grupos, de composición variable, se unían o separaban entre sí según el diverso arrastré que tuvieran sus *mburuvicha* concretos. Por eso mismo muchas historias de guerras y conflictos más nos recuerdan los nombres de esos jefes que los grupos o comunidades que representaban. Se nos habla, por ejemplo, de Kumbaí, que participó en las guerrillas de Padilla; de Hapia Oeki, el último gran líder al que retornaremos en el próximo capítulo; de Guirakota, del que don Braulio Anduari nos transmite la siguiente tradición oral:

«Guirakota era de la parte de Kuruyuki. Se levantó contra los karai. Andaba con su gente a marchas forzadas. Era valiente para eso. Cuando alguno de su gente no se animaba a seguir y quería descansar, él le decía: "Bueno, si así lo quieres, quédate a descansar" y lo degollaba ahí mismo...».

Nuevamente en ese relato ha aparecido la palabra-clave *hatangatu* 'valiente'. En el pasado más aún que ahora parece que esta era una de las cualidades más importantes. Y también más que ahora esos 'valientes' eran los que aglutinaban al grupo. Su personalidad logra-

ba atraer en torno a sí a grupos de gente por lo demás fácilmente dispersable.

Un esquema comparable también se daba en las misiones, tanto coloniales como republicanas, al identificar las unidades sociales chiriguanas no tanto por un nombre propio ni menos por uno geográfico sino simplemente por el nombre de su capitán o *mburuvicha* (*tuvicha*). Por ejemplo los libros de la flamante misión franciscana-italiana de Tareiri (años 1855-1874), después de dejar constancia de que ésta «se compone de once tribus con sus capitanes», dan siempre la ubicación grupal de los individuos reseñados con frases como «del pueblo del capitán N» e incluso, cuando éste ya ha muerto, «del pueblo del finado capitán N» o simplemente «de las familias del finado N». Es decir, para los misioneros la mejor referencia a la comunidad o grupo social de los chiriguanos atendidos era el nombre de su capitán, incluso después de que éste hubiera muerto. Según algunos, este énfasis misionero en los *mburuvicha* puede deberse a su convicción de que, convertida la autoridad, podría convertirse todo el grupo. Sin negar la importancia de este factor, creemos que no basta para explicar del todo un énfasis, que no se encuentra, por ejemplo, en las doctrinas de la región andina. Pensamos que influye también la estructura social de la comunidad chiriguana, con su mayor flexibilidad geográfica, sus posibilidades de fusión/fracción y, en medio de ello, la potencial importancia del *mburuvicha* como una referencia estable y en ciertos casos también aglutinante del grupo.

Para comprender mejor la continuidad y evolución del concepto chiriguano de *mburuvicha*, comparemos dos semblanzas elaboradas por caminos totalmente independientes. Por una parte, la que hemos recopilado en este capítulo en base a fuentes orales contemporáneas. Por otra, la que, para el período colonial, ha hecho Thierry Saignes (1974:96-104) en base a datos proveniente de diversas fuentes.⁷ He aquí los rasgos centrales de dicha semblanza colonial que, según Saignes, se sintetiza en dos cualidades: ser mediador frente a otros poderes y ser generoso:

- El jefe es el protector de la comunidad, al asegurarle buenas relaciones tanto con las fuerzas naturales y sobrenaturales (en vinculación con los chamanes religiosos o *ipaje*) como con los otros poderes sociales no-guaraní.
- Es el moderador del grupo: árbitro en los conflictos y convocador de la asamblea para decisiones importantes. Decide cuándo hay que hacer trabajos conjuntos (por ejemplo, para sembrar), o alguna acción bélica, o también una fiesta y celebración.
- Para ello debe ser «maestro de la elocuencia», (*Ñe Ija*, con talento oratorio para arengar a los suyos, hablarles de los antepasados y del mantenimiento de las tradiciones, interpretarles los acontecimientos del día, etc.
- Es generoso y acogedor, en la caza y en la guerra.
- Es hombre libre, sin dueño. Para ser jefe, necesita «valor y partes» (cit. del año 1618, en Saignes 1976:100).
- Con todo, para sus tomas de decisión consulta uno por uno a todos los miembros del grupo, y después les informa también uno por uno.
- En general el cargo de jefe es hereditario. Los orígenes de ello estarían en la migración y conquista inicial de la Cordillera: los jefes provendrían de los conquistadores llegados; no de los Chané recién incorporados. El heredero prioritario era el hijo mayor.
- Sin embargo, si el jefe usa el poder en beneficio propio, se crea un estado de tensión que puede llevar a la pérdida de su cargo. Este puede pasar entonces a su heredero, o simplemente el grupo se deshace y pasa a engrosar el grupo de otro jefe.
- La relación necesaria con el sistema colonial, dentro de la que el jefe se supone que ejerce el importante rol de mediador, genera cierta ambigüedad en el rol del jefe. Este puede ser empujado a alianzas y acuerdos con el enemigo; o provocar una agudización de las dimensiones autoritarias de su cargo frente a los suyos.

Son notorias las semejanzas entre esta semblanza colonial, surgida de fuentes escritas, y lo que surgió de nuestras consultas contemporáneas. Las circunstancias han cambiado notablemente, pero en forma subyacente sigue pesando la fuerza de una historia y una tradición cultural.

Las principales diferencias entre el pasado y el presente con relación al rol del jefe son posiblemente las siguientes:

- Es menos evidente en el momento actual la mediación del jefe con las fuerzas naturales y sobrenaturales, aunque -como veremos más adelante- la vinculación entre él y los especialistas religiosos, los *ipaje*, siguen siendo importantes para el adecuado desempeño de su cargo.
- Si bien persiste la tendencia hereditaria, ahora no resulta tan evidente una sucesión prioritaria del hijo mayor, sino sólo una predisposición a buscar como jefe al más apto dentro del grupo familiar del *mburuvicha* cesante.

El trauma colectivo dejado por una derrota y conquista relativamente reciente -¡no han pasado ni cien años!- ha modificado la relación comunidad/autoridad. Se mantienen las condiciones básicas para ser autoridad: valor, mediación, generosidad, don de palabra y convencimiento, etc. Pero alguno de esos valores, como el de valentía, ya no son quizás tan considerados como característicos de toda la población guaraní. En el pasado todo el grupo debía participar en esas cualidades en que sobresalía su jefe. Recuérdese, por ejemplo, la importancia que tenía el grupo social de los *keremba* o guerreros. Ahora, en cambio, el grupo se siente más fácilmente liberado de su jefe. Los demás se mantienen más bien pasivos. La autoridad ya actuará por ellos. Las misiones, con su gobierno paternal, a la vez que exaltaban la figura del jefe como el representante legítimo del grupo, favorecieron también esta nueva actitud, disminuyendo el

rol del *mburuvicha* al de un simple subordinado sin poder real (Nino 1912:159). Al desaparecer las misiones, en cierta forma se ha rehabilitado el rol de la autoridad -en forma al menos ideal-, pero ya no se enfatizan valores semejantes en toda la comunidad.

Finalmente, en el presente son cada vez más los Chiriguano que vuelven a dedicar una parte importante de su vida cotidiana a la agricultura, principalmente en la región ava. Pese a los rasgos ya señalados de migración, el nivel actual de estabilidad y de vida sedentaria es mayor que en un pasado cercano. Y en esta circunstancia las características del líder tampoco parecen ser tan necesarias. La vida sedentaria tiene rasgos más previsibles y rutinarios.

Por ello la figura de la autoridad está sufriendo también cierta transición. Esta ha quedado reflejada en las veces que hemos tenido que indicar formas alternativas de funcionamiento, sobre todo al hablar de las maneras de cambiar la autoridad. La semblanza de la autoridad comunal *mburuvicha* que hemos presentado en este capítulo es en gran parte la imagen conceptual que emerge de las discusiones escuchadas. La práctica no estará necesariamente acorde con esa semblanza; aunque, si ésta es correcta, no estará tampoco regularmente en absoluta contradicción con ella.

En el momento actual incluso los nombres castellanos dados al *mburuvicha* varían según las regiones. Las principales variantes detectadas a un nivel real o al menos terminológico son las siguientes:

- Regiones con un capitán grande o *mburuvicha guasu*; es decir macro-comunidades compuestas por muchas micro-comunidades menores. Como ya vimos al hablar de los títulos de los terrenos, en nuestra área de estudio son dos: Kaipependi (Eity) y el Isoso.
- Comunidades que tienen su propio capitán autónomo, compartido a lo más por alguna otra comunidad recientemente desgajada o semi-desgajada del núcleo principal.

- Comunidades en que se ha perdido el cargo de capitán, siendo este sustituido por otros varios títulos. Los principales son alcalde, corregidor y presidente de la comunidad. En unos casos bajo un nuevo nombre esas autoridades siguen cumpliendo los mismos roles del antiguo capitán. En otros casos, empiezan a ocurrir algunos cambios incluso estructurales. En ningún caso puede decirse todavía que el 'sindicato campesino' haya tomado realmente las funciones de la antigua organización comunal ni menos que su 'secretario general' haya reemplazado el rol de cabeza de otros mburuvicha el estilo anterior.

Nuestra presentación detallada en los próximos capítulos seguirá este mismo orden. Pero recordemos que para todas estas variantes en el trasfondo, como una especie de marco teórico genérico, está la imagen global de mburuvicha que hemos esbozado en este capítulo.



- 1 En muchos textos impresos en que ya se habla de la autoridad guaraní aparece el vocablo *tubicha* (*tuvicha*) como 'capitán'; pero en la región estudiada actualmente solo se usa *mburuvicha*. Puede ir seguida de los adjetivos *guasú* 'grande' o *tenosdegua* 'principal' para enfatizar su rango.
- 2 Este vocablo de origen castellano entra a su vez al guaraní refonemizado como *kapita*.
- 3 Esta caracterización central de la autoridad como 'valiente' contrasta totalmente con la concepción *aymara*, donde la palabra clave sería más bien 'servicio'.
- 4 Otros aspectos sugeridos sólo por algunos, pero que no aparecen tan centrales, se refieren a la conducta privada de la autoridad: debe andar bien dentro de su propia familia; no debe andar borracho ni tampoco permitir que asistan borrachos a las reuniones; o, en general, no debe dar mal ejemplo.
- 5 Así se hace, por ejemplo, en *Mboreviti*. Incluso los comunarios de *Eity* lograron imponer este arreglo a su ya anciano capitán grande *Aurelio Aireju*, célebre por su enriquecimiento a costa de los comunarios.
- 6 Este modo de expresarse parece pesar más en el *Isoso* que en la zona *ava*. En *Isoso* la gente suele decir: «¿Qué dirá el capitán?». En cambio entre los *Ava* la autoridad se pregunta: «¿Qué dirá la gente?».
- 7 Esta forma de denominar los pueblos por el nombre de su *mburuvicha*, ya aparece en la relación de *Pedro Arteaga* de 1607. En ella se deja entender que *Charagua*, comunidad de «2500 indios de tomar armas», se llamaba así por ser éste el nombre de su «cacique». Ver *Cronistas Cruceños del Alto Perú Virreinal* (1961:171-183).
- 8 Entre ellas *Saignes* incluye al menos una que es claramente posterior: la *Etnografía* de *Nino* (1912: cap. 5). Pero de ella ha recogido los aspectos que mejor coinciden con los rasgos provenientes de otras fuentes anteriores.





Santos Aireju, «el último capitán grande de los indios Chiriguano independientes. Airejú está plenamente asimilado a la civilización y vive como un rico hacendado boliviano. (Foto y texto, Métraux 1930a: 314)



Bonifacio Barrientos, aburuvicha guasa del Isoso, poco antes de su renuncia al cargo
(Foto APCOB)



Boni Chico, nuevo aborricacha gaucho del Isoso, el día de su posesión (Foto APCOB)

5

mburuvicha guasu capitán grande

Algunas autoridades chiriguanas han logrado extender su influencia más allá de su propia comunidad, convirtiéndose en líderes regionales. En documentos históricos se les titula *tuvicha ruvicha* (autoridad de autoridades). Más recientemente se les llama más *mburuvicha guasu* o su equivalente en castellano 'capitán grande'. Por ser la expresión más fuerte de autoridad dentro del mundo chiriguano, dedicaremos este capítulo a comprender sus alcances, en base a los ejemplos más cercanos a nosotros.

Poco después de la derrota de Kurujuky, ya a principios de este siglo, el P. Bernardino Nino (1912:186) hizo una lista de seis jefes regionales (con sus respectivas áreas de influencia), de los que él había llegado a tener conocimiento. Pero añadió que «de los antiguos» sólo quedaba vivo uno, el viejo Mandeponai del Gran Chaco;¹ y otro de Iguembe que «sin ser regional, se le tiene como tal»; probablemente se trataba de Maringay al que Norden-skiöld (1912:157; 1985:68) había conocido personalmente por la misma época.

En el período de nuestro estudio, en la región aquí cubierta sólo hay un *mburuvicha guasu* ava en Kaipependi-Eity, y otro en el Isoso. En Tentajapÿ, Iguembe (prov.

Calvo, de Chuquisaca), ya fuera del área estudiada, hay también un capitán de características similares, sin duda el sucesor del que mencionó Nino.

Por la importancia específica de esta institución, y por tratarse sólo de dos casos, hemos considerado útil hacer una breve reseña monográfica de cada uno de ellos, para sacar de ahí las conclusiones más significativas.

5.1 LA CAPITANIA GRANDE DE KAIPEPENDI (ver cuadro 5.1)

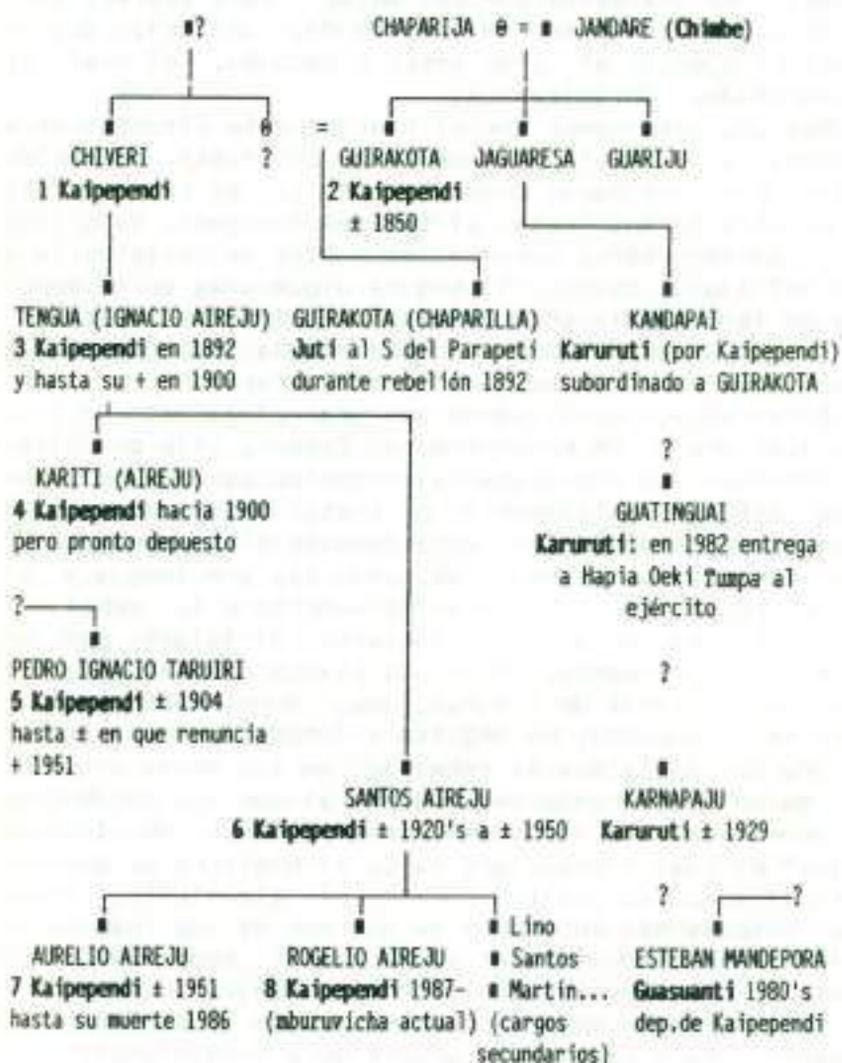
A. La conquista

El Kaipependí que aquí nos interesa es el ubicado en la región ava, entre Camiri y Charagua, señalado ya en algunos mapas de la época colonial tardía y claramente diferenciado de otro Kaipependí de origen Chané ubicado más al Sur en un valle paralelo al de Guacaya.²

Las referencias a nuestro Kaipependí son frecuentes en escritos más cercanos. Con ellas³ hemos intentado reconstruir la secuencia de los capitanes grandes u otros personajes vinculados. La fragmentación de los datos, la ausencia de un claro esquema sucesorio, y la complejidad de un esquema de descendencia cuando cabe la poligamia y no hay un sistema claro de apellidos, complica el intento. De todos modos el esquema presentado en el cuadro 5.1 puede orientar algo los datos que siguen.

En los datos referentes al siglo XIX antes de las últimas sublevaciones chiriguanas aparecen una serie de capitanes grandes emparentados. De un Jandare, capitán de Chimbe, nacen varios hijos (probablemente de diversas madres) que ocupan capitánías en otros lugares: en Masavi, ex-misión franciscana y posteriormente doctrina del clero diocesano cerca del río Grande, y en nuestro Kaipependí. Estos capitanes ya tenían tratos con los karai. Guariju de Masavi, llamado «apóstata» por el P. Corrado, se alió con el patriota Warnes y en 1816 incendió todas las misiones (Saignes 1974:150; cf. Sanabria 1972:134).

Cuadro 5.1. SECUENCIA TENTATIVA DE CAPITANES DE KAIPEPENDI Y OTROS RELACIONADOS



Fuentes: Sanabria (1972:132-134,214,244), Nino (1912:163-166), Métraux (1930:314-315,296), más datos actuales.

Negrilla, capitán del lugar señalado. ■ varón. ♀ mujer. = pareja

Guirakota, hizo acuerdos con los karai, que después le apoyaron contra Javeau, otro capitán del Sur del Parapetí, en una pelea por una mujer. Pero aparece también otro capitán grande de Kaipependí, Chiveri, que no sabemos si ejerció el cargo antes o después, el cual es sólo «cuñado» de Guirakota.

Mas adelante vemos que el hijo de este último, otro Guirakota (o Guirakoti, según Nino 1912:166), conocido también por los karai como Chaparilla, es capitán más bien en otra parte, Juty, al Sur del Parapetí. Este tuvo una acción importante durante las luchas de resistencia a fines del siglo pasado. Su figura sigue viva en la memoria y en la historia oral del Pueblo Chiriguano hasta el día de hoy, como alguien a quien «tenían fe, le hacían caso» porque «hizo organización, hizo trabajo».

Entretanto, en vísperas del gran alzamiento de 1892 el capitán grande de Kaipependí es Tengua, hijo de Chiveri. Mientras se preparaba esa rebelión parece que ese Tengua estuvo inicialmente en tratos con Hapia Oeki Tumpa, en su sede de Ivo. Pero después el subprefecto de Lagunillas lo retuvo ahí, evitando así que Tengua y el área de Kaipependí se sumara masivamente a la rebelión. Sólo participaron algunos sectores dirigidos por un mburuvicha secundario, Ararigua (Sanabria 1972:182), y los de la capitania de Karurutí que, aunque dentro de la región de Kaipependí, no seguían a Tengua.⁴

Una vez aplastada la rebelión, en los meses inmediatos seguimos escuchando de Tengua, al que los documentos dan ahora también el nombre cristianizado de Ignacio Aireju,⁵ el cual dirigió una carta al Ministro de Gobierno explicando su actitud durante el alzamiento. Pocos meses después nos enteramos de que uno de los capitanes rebeldes capturados es entregado por el subprefecto de Lagunillas a la custodia del cacique Aireju.⁶

Hoy día en la memoria oral el juicio sobre Tengua no es unánime. Para unos es la gran figura fundacional:

«El primer capitán grande fue Ignacio Tengua del Gran Kaipependí. Fundó la tierra guaraní... El luchó harto contra los karai y logró sacar mucha tierra

para poder vivir tranquilos... Su obra era viajar montado a la ciudad a reclamar sus derechos, aunque él no sabía leer ni escribir. Así luchó por su tierra, aunque los ricos no le dejaban tranquilo.»

En cambio para otros él, en contraste con Guirakota, representaría el principio de la connivencia traidora con los blancos:

«Los Tengua traicionaron al Apiaguaiki /Hapia Oeki/ y se pasaron al ejército»... «O la frase que hace años usaba un adulto para reprender e insultar a los muchachos que se portaban mal:» «Vds. son Tengua, familia de asesinos.»

Podría ser que el paso definitivo del nombre guaraní Tengua a otro cristianizado con nombre y apellido -Ignacio Aireju- tenga que ver también con este cambio definitivo de actitud.⁷ Pero no olvidemos que ya en el pasado los capitanes de Kaipependí, incluido Tengua, habían tenido ciertos tratos con los karai.

Según Nino (1912:163-166), testigo cercano de los acontecimientos, Tengua murió en 1900 y le sucedió su hijo Kariti «que por faltas graves cometidas o supuestas, fue destituido» y reemplazado por un pariente de mayor edad, Taruíri. De Kariti sólo sabemos que hasta 1910, cuando Nino redactaba su texto, seguía en la región y no se descartaba la posibilidad de que volviera a ser nombrado capitán grande.⁸ La actual tradición oral nos cuenta además lo siguiente sobre este oscuro personaje:

«Kariti era muy loco. El recibió todos los títulos para esta comunidad... A todos sus soldados <su gente> los mandó al lado de Lagunillas, a trabajar donde el patrón... Por eso era loco y de ahí tuvo que renunciar. De eso se fue a Mbaaporenda <Argentina; lit.: lugar del trabajo>... Desde que renunció se llevó con él los títulos.»

El sucesor del depuesto Kariti, Taruíri (o Tarúire),

fue conocido personalmente por Nordenskiöld y Métraux (ver nuestra cita en 2.1) y Sanabria. Este último nos cuenta que Taruíri nació en 1850 y que recién fue bautizado en 1892, el año de la sublevación y derrota, recibiendo el nombre de Pedro Ignacio.⁹ Posiblemente ya tuvo una posición de autoridad desde entonces, pero con seguridad aparece como capitán grande en la primera década del presente siglo. El padre Nino, que lo trató con frecuencia, nos da de él el siguiente retrato:

«...de muy buenas cualidades a lo menos en apariencia. Este, elegido por los blancos, con consentimiento o a indicación de los indios, tuvo que corresponder a sus bienhechores que lo exaltaron y, en consecuencia, responder a todas las exigencias y pedidos de peones...» (Nino 1912:163).

Concretamente Nino menciona el rol que tocó a Taruíri en 1905 para lograr para los blancos

«una partida de indígenas vendidos para los gomales» del Beni, quienes «custodiados por gente armada han sido llevados por la vía de Cuatro Ojos al Río Mamoré» (Nordenskiöld 1912/1985:209).

El hecho fue condenado incluso en la prensa y motivó emigraciones de familias a otras tierras para evitar ese destino.

«De eso provino que muchos indios obedecen hoy <hacia 1910> a Taruíri no por amor y adhesión, sino por temor de un serio castigo que les aplicaría luego la autoridad política; y el cacique ya principia a aburrirse de esta tarea tan odiosa para él que busca estar tranquilo en su casa y gozar de la paz; así me lo ha manifestado repetidas veces y quedaría satisfecho, si nombraran nuevamente a Cariti, a quien los indios guardan las debidas consideraciones.» (Nino 1912:164).

No sabemos cuándo exactamente, pero los planes de renuncia (quizás forzada) de Taruirí se realizaron no mucho después, ya que en los años 20 aparece «el conocido y popular» capitán grande Santos Aireju. Taruirí siguió viviendo en Eity bajo el amparo de la nueva autoridad y murió allí mismo en 1951 (Sanabria 1972:59-101, 244).

B. Santos Aireju

Con el nuevo capitán grande se restablecen los lazos dinásticos con el viejo Tengua, el primero que adoptó el apellido Aireju. No sabemos con precisión el parentesco entre Santos y Tengua; probablemente se trata de un hijo, aunque menor que el depuesto Kariti.¹⁰

Santos ya estaba sólidamente establecido como capitán grande de Kaipependi en 1929, cuando le visitó Métraux. Este último nos ha transmitido de entonces una foto del capitán grande, de apariencia no muy viejo y complexión robusta. Santos Aireju aparece ataviado como un hacendado karai de la época, con su saco y sus polainas. Al pie de la foto Métraux añade el siguiente comentario:

«Santos Airedjú, el último capitán grande de los indios chiriguano todavía independientes. Ayredyú esta completamente asimilado a la civilización y vive como un rico hacendado (farmier) boliviano. Es un hombre de gran carácter.» (Métraux 1930: plancha IV p.314).

Sanabria lo conoció veinte años más tarde, en 1950 y reproduce otra foto. Ya vivía en Eity. Le llama:

«gallardo y pintoresco jefe tribal...
El último con mando y dignidad efectivos».
(Sanabria 1972:15, 244-245, ilustraciones).

Hasta hoy algunos que le conocieron coinciden con esas apreciaciones. Dicen de él «era todo un señor».

Hemos escuchado decir incluso que «era descendiente de italianos».

Hay ya todo un mundo de diferencia entre aquel Tengua y este Santos Aireju, probablemente su hijo. De por medio hubo una sublevación, una conquista sangrienta y una plena domesticación. Y los Aireju, como antes había sucedido con los kuraka collas durante la colonia, optaron por plegarse y cooptarse al sistema dominante. De Santos Aireju se dice ahora que «siempre iba a La Paz y retornaba de allí con instrucciones». Así poco antes de la Guerra del Chaco el periodista José Prudencio (1931: 72) dice de él que:

«Viajó a La Paz para solicitar del gobierno se le diese la contrata de la construcción del camino carretero de Charagua a Lagunillas... <para lo que habría podido movilizar a> unos 2000 cambas <que> forman la tribu... Se proponía trabajar por la mitad del precio del jornal que cobran los obreros, es decir Bs 0.50 diarios.»

Como puede verse, a igual que su predecesor Taruirí, él también utilizaba el esquema de hacer trabajar a comunarios para él o para patronos a quienes les prestaba o alquilaba. Pero ésta era la expectativa de las autoridades, incluso la de los mburuvicha de aquella época.

Una tradición oral le achaca además ser el culpable de la actual fragmentación en comunidades. Dice el testimonio de Florentino Taruiré:

«Cuando vivían mis abuelos todavía no estaba dividida la tierra. No se había separado. La comunidad iba desde Mora hasta Rosa. El Gran Kaipependí era una sola comunidad. Pero cuando ya entró don Santos Aireju, en aquel momento él hizo dividir. ¿Por qué razón? Quizás porque tenía miedo, o por puro sentimiento...»

Pese al poder regional de los Aireju, parece que éste nunca les llevó a un poder total de la región cerca-

na a Kaipependí. Desde la época de la última rebelión vemos consistentemente a un capitán de Karurutí, aparentemente autónomo. El lugar ya existía en la época colonial¹¹ y en 1929 aparece identificado como un rancho en la ruta de Pipí a Kaipependí. Métraux estuvo allí entonces, alojado una semana en la casa del que él llama «capitán grande Karnapadyú» (Métraux 1930:296 y plancha VI p.340). El nombre ya no aparece en los mapas y relatos más recientes. Pero sabemos, por otra parte, que por lo menos desde la Guerra del Chaco hay junto a Kaipependí-Eity, otra capitania independiente: Guasuanti, cuyo capitán actual, Esteban Mandepora, tiene el mismo nombre de un célebre capitán grande de la misión de Machareti.¹² Esa comunidad tiene también su propio título de tierras y tiene fama hasta hoy de ser un lugar en que la poligamia mantiene cierta vigencia.

No sabemos con precisión cuándo ni por qué la sede de la capitania se trasladó a Eity, unos seis kilómetros más arriba en la misma quebrada. Actualmente la mayoría vincula el hecho sólo a la necesidad de buscar tierras mejores fuera del valle más cerrado de Kaipependí. Ello es más probable si el cambio se realizó recién en tiempo de Santos, como parece ser el caso. Pero no falta quien piensa que el cambio fue anterior, y que se vinculó a la necesidad de buscar lugares de más difícil acceso dentro del monte, después de la represión del ejército boliviano.

Por mucho que se hubiera inculturado en los esquemas de la sociedad dominante, en un punto Santos Aireju mantuvo uno de los rasgos por los que los capitanes chiriguano más poderosos se diferenciaban de la gente del común: su poligamia. Pobladores actuales de Eity afirman que Santos tuvo nueve mujeres según unos, veinte según otros. De hecho en toda la región abunda la gente con ese apellido, o al menos emparentado con los Aireju.

C. Aurelio Aireju

Santos murió de edad avanzada, según dicen, «de más

de 100 años» en un momento que no hemos logrado precisar, cercano a la Reforma Agraria de 1953. Algunos hijos ocuparon cargos secundarios dentro de la capitania, otros se fueron de la zona,¹³ pero el sucesor en la capitania grande fue Aurelio Aireju. Siguió en el cargo hasta su muerte el 5 de agosto de 1986, aunque su autoridad real se fue resquebrajando en los últimos años. Murió ya octogenario.

En el ejercicio de su cargo y en la consolidación de su poder Aurelio siguió, como su padre, un esquema que podríamos llamar cacical-patronal, pero más para su propio beneficio que para el de su gente.

Su casa era un lugar de encuentro e incluso de residencia de mucha gente, que se arremolinaba allí en su condición de parientes, de 'criados' y de potenciales 'cuñados'. Esta multiplicación de lazos sociales era parte de la mayor influencia y poder del capitán grande. En cierta ocasión, por ejemplo, murió una mujer que en el pasado había sido criada de Aireju y que a su vez estaba relacionada con la familia del viejo capitán Taruiri. Dejaba huérfano a un hijo de doce años, al que Aireju propuso en seguida que se quedara a vivir en su casa, asegurando que no le faltaría comida, ni ropa, ni educación, ni nada. Quería que llegara a ser su yerno y le propuso incluso que cambiara de apellido. En este caso el muchacho y sus familiares más cercanos no aceptaron, pero el mecanismo para otros casos ha sido semejante. Significativamente, cuando se han planteado alternativas como potenciales sucesores de Aurelio Aireju, no sólo se ha citado a sus parientes más inmediatos sino también a algunos de esos 'criados' u otros que lo fueron antes, aunque ahora vivan aparte incluso fuera de la región.¹⁴

Otra característica típica de este modelo cacical-patronal es recurrir al trabajo de comunarios en chacos para beneficio de la autoridad y de sus parientes. Durante años mantuvo unas 10 a 20 hectáreas de cultivo para sí y otras para su hermano menor Santos, en que los comunarios debían trabajar gratuitamente tres días al año.¹⁵

Tales esquemas habrían sido localmente aceptados de haber sido percibidos como una compensación por el desve-

lo y dedicación del *mburuvicha guasu* por su gente. Pero diversas informaciones sobre la manera que Aurelio Aireju ha ejercido su cargo de capitán coinciden en señalar el aprovechamiento para sí de su autoridad sobre los comunarios. Entró en connivencia con los patrones de la región, e incluso tuvo participación activa en los esquemas políticos de los diversos sectores gobernantes, apoyándose siempre en el grupo que estuviera arriba. Cobraba normalmente impuestos informales sobre la producción de los comunarios. En su manera de administrar justicia con los comunarios, aparte de esas exigencias económicas, fue también normal la utilización de métodos coloniales como el cepo —por faltas menores, sólo meter las manos en el cepo; para las más graves, manos, pies y cabeza— o el «socavón», un hueco o pozo excavado en el suelo, en el que una persona que conocemos pasó 15 horas castigada.

Con frecuencia estas exacciones a comunarios han sido doradas como retribuciones comunales para algún proyecto o trámite de utilidad general gestionado por el capitán. En una ocasión logró 300.000 pesos para recoger harina en Yacuba para comunarios. En otra él fue administrador de una donación de 50.000 pesos hecha por el obispo de Cuevo para un nuevo camino. Fue célebre el caso de una cooperativa organizada por él para conseguir un camión: llegó a interesar a 33 socios. Se logró el camión: se utilizó un tiempo para llevar comunarios a la zafra y acabó incendiado en un accidente en la quebrada de Itakuá. Los pasajeros, todos comunarios, miraban con indiferencia el fuego sin hacer ningún esfuerzo para apagarlo. Como dice un actual dirigente sindical de la región:

«Los beneficios y las cuentas nunca aparecían. Lo único que iba apareciendo era su casa en Camirí. ...Todo le entregábamos a sus manos servidamente.»

El segundo gran capítulo de comentarios y quejas contra Aurelio Aireju era por estar al servicio de los patrones *karai* y no de los comunarios. En general se entendió bien con los patrones de la región, a los que

concedía tierras y trabajadores, a cambio de propinas y beneficios personales. Los principales patrones ganaderos incrustados actualmente dentro del territorio de la capitania de Kaipependí consiguieron sus tierras con la colaboración de Aireju, que en realidad tenía los títulos a su nombre, pero casi nunca los mostraba a nadie. Aurelio Aireju ha sido además el típico 'capitán-enganchador' que llevaba a su gente a la zafra de Santa Cruz, recibiendo a cambio una bonificación por parte de los patrones cañeros por cada zafrero conseguido. El camión a que hemos hecho referencia fue utilizado mayormente para trasladar gente a la zafra.

Una peculiaridad de Aurelio Aireju en su relación con los patrones era que participaba en sus organizaciones. Fue diputado por Cordillera en el parlamento del presidente general Barrientos. Participó también en los pseudo-sindicatos campesinos oficialistas organizados en Camiri por gente como Felizardo Joaquin, karai de Cuevo, y Benigno Vargas, comerciante de Gutiérrez. Últimamente participó también en la formación de la Federación de Ganaderos de Camiri que agrupa fundamentalmente al sector patronal. En general, puede afirmarse que siempre procuró estar en buenas relaciones con los diversos gobiernos de turno y con sus representantes locales, casi siempre ligados a intereses patronales.

D. Estructura de la capitania

Aurelio Aireju fue colocando a parientes y a colaboradores cercanos en diversos cargos. Su hermano Rogelio tenía el cargo de corregidor, en este caso claramente subordinado al de capitán grande, aun mostrando preocupación por la gente. Otros hermanos tenían también cargos subordinados. Sus hijos, en cambio, se fueron dedicando a diversas actividades como pastores evangélicos, o profesores, o se han instalado en otros lugares como Camiri, Santa Cruz o Argentina.

Las autoridades locales no solían tener el título de capitán (a diferencia del Isoso). Podían ser alcaldes o

corregidores y en cualquier caso recibían su nombramiento formal de Aurelio Aireju, aunque solía preceder una reunión comunal para presentar sus propios candidatos.

En los últimos años Aurelio Aireju había perdido notoriamente su influencia real frente a su gente. Esto se notaba principalmente en su propia comunidad de Eity, donde ya no le temían y se frenaban muchos de sus antiguos abusos. Por ejemplo, no cumplían las cuotas que él solicitaba o, si les parecía que la causa era razonable, la aceptaban con tal que la plata fuese cobrada y manejada por otros. Algo parecido se dio en el control del agua de los atajados locales para bebida de la gente, que los comunarios cercaron para evitar que el capitán metiera sus ganados. Los que conocieron la fuerza de Aireju en el pasado, dicen que no había punto de comparación entre el poder anterior de convocatoria y el de los últimos años.

«En su cumpleaños, antes su casa se llenaba hasta los topes y había una gran celebración; el año pasado, en cambio, sólo 4 personas le visitaron. Cuando antes acudía a cualquier comunidad, era recibido en medio de una gran fiesta; ahora ya no...»

Pero tampoco se animaron a quitarlo de capitán grande. He aquí tres ejemplos:

En la comunidad X en 1983 el *mburuvicha* local estaba preocupado porque había llegado un memorandum de Aireju para que otra persona le sustituya en el cargo, y no se animaba a oponerse, pese a que esa comunidad de hecho tenía su título propio por haber comprado las tierras en que se habían establecido. Más aún, Aurelio Aireju también en 1983 había logrado convocar a una reunión en dicha comunidad, con la participación de gentes de otras comunidades de su jurisdicción, en la que se llegó a la decisión de reintegrar las tierras de ese lugar al título global para todo Kaipependí.¹⁶

Es también indicio de esta postura ambigua de muchos comunarios un episodio ocurrido hacia fines de 1983 entre el capitán grande y gente del proyecto de trabajo asociado de la comunidad Y. Aurelio Aireju llamó a su casa de

Eity a cuatro personas vinculadas con esa comunidad de trabajo para decirles que él era el dueño de la tierra y que, por tanto, el grupo debía trabajar 10 hectáreas para él dentro de las 25 del proyecto asociado. A los cuatro les hizo firmar un documento de compromiso en esos términos. Esos no se resistieron y firmaron. Al retornar a la comunidad Y, los demás comunarios-socios les reprendieron por su debilidad. Pero reconocieron que en el futuro era mejor no ir a Eity, porque allí el capitán se hacía más fuerte: que si quería algo, Aireju debía ir en persona a su comunidad donde ellos, jugando en cancha propia, ya se sentían más confiados.

Rogelio Aireju, hermano del capitán grande, fue corregidor durante muchos años por influencia de Aurelio. En 1984, cuando la organización sindical de la zona había adquirido cierta influencia, hubo un intento de sacarlo de ese cargo casi vitalicio. Se llegó incluso a nombrar a otra persona, con el apoyo de la gente, aunque -significativamente- se trataba de otro ex-criado de los Aireju. Pero todo quedó en nada. Al poco tiempo Rogelio era de nuevo corregidor y no se volvió a tocar el tema.

D. Rogelio Aireju

El 5 de agosto de 1986 murió Aurelio Aireju. Unos meses antes él mismo había nombrado a su hermano Rogelio, el corregidor, como a su sustituto. Este comenzó a ejercer, por ejemplo en un asunto relacionado con el título de tierras de Guachindí. Tomó también custodia del título general de las tierras de Kaipependí. Sin embargo, incluso después de la muerte de Aurelio, tanto Rogelio como los comunarios aclararon que su posición en el cargo era sólo algo interino, hasta que se llevara a cabo una asamblea para el nombramiento definitivo. Esta no podía hacerse de inmediato porque mucha gente estaba ausente durante meses en la zafra de Santa Cruz.

Cuando retornaron, la asamblea siguió postergándose. Pero entre tanto Rogelio Aireju procuró hacer méritos, mostrando un estilo claramente distinto del de su falle-

cido hermano y procurando articularse con las nuevas corrientes surgidas en la zona, como la flamante Asamblea del Pueblo Guaraní (ver capítulo 10), en la que llegó a ser nombrado miembro de la directiva zonal y hasta provincial.

De esta forma al fin, en una magna asamblea realizada el 28 de marzo de 1987 en Eity, se ratificó el nombramiento de Rogelio Aireju como capitán grande. Más aún, este nombramiento se realizó esta vez dentro del nuevo ambiente creado por la Asamblea del Pueblo Guaraní. Quien le dio posesión del cargo fue el capitán grande del Isoso, llegado expresamente con una nutrida comitiva. Además ahora nombraron un capitán segundo -Gregorio Segundo, de Ivamyrapÿta- para toda la región de La Costa, que siempre ha tenido su propia identidad, y rodearon al nuevo capitán grande con un grupo de consejeros procedentes de las diversas comunidades (ver 4.1D y 8.2C).

En contra de un pronóstico antes corriente, la capitania grande de Kaipependí no se acabó con la muerte de Aurelio Aireju. Pero su sobrevivencia ha pasado por una renovación de funciones y actitudes, estimulada por el dinamismo de las comunidades que la componen. Y en medio de todo ello, el nuevo capitán sigue siendo miembro de la misma familia Tengua-Aireju que gobierna la zona desde el siglo pasado.

5.2 LA CAPITANIA GRANDE DEL ISOSO (VER CUADRO 5.2)

A. Los orígenes

Como se detalla en los otros volúmenes de esta serie, la población del Isoso tiene un origen distinto de los Ava. Aunque persisten muchas lagunas informativas y se habla de una diversidad de procedencias, los autores suelen aceptar que el núcleo mayoritario que formó la población del Isoso son antiguos Chané que adoptaron la lengua guaraní así como otros muchos elementos de esta

tradición cultural. Pero el origen diverso se refleja hasta hoy en ciertas variantes dialectales y también culturales. Los antepasados de los actuales pobladores se habría pasado a esa región en plena Llanura Chaqueña para librarse de los conflictos en que se veían envueltos en la región cordillerana. En el Isoso la transición hacia un contacto estable con la sociedad dominante no estuvo jalonada por el mismo tipo de conflictos y rupturas que hemos visto entre los Ava. Durante bastante tiempo no sufrieron tantas amenazas de los ganaderos. Tampoco llegaron a tener nunca la presencia institucional de las misiones.

Nordenskiöld (1912/1985:72), que visitó el Isoso en 1908, da la siguiente secuencia de capitanes grandes, según la tradición oral que le transmitió el que entonces ocupaba el cargo, Batirayu:

Chótchori
Ochoápi
Yambáe
Aringui
Batirayu

Según esta misma fuente:

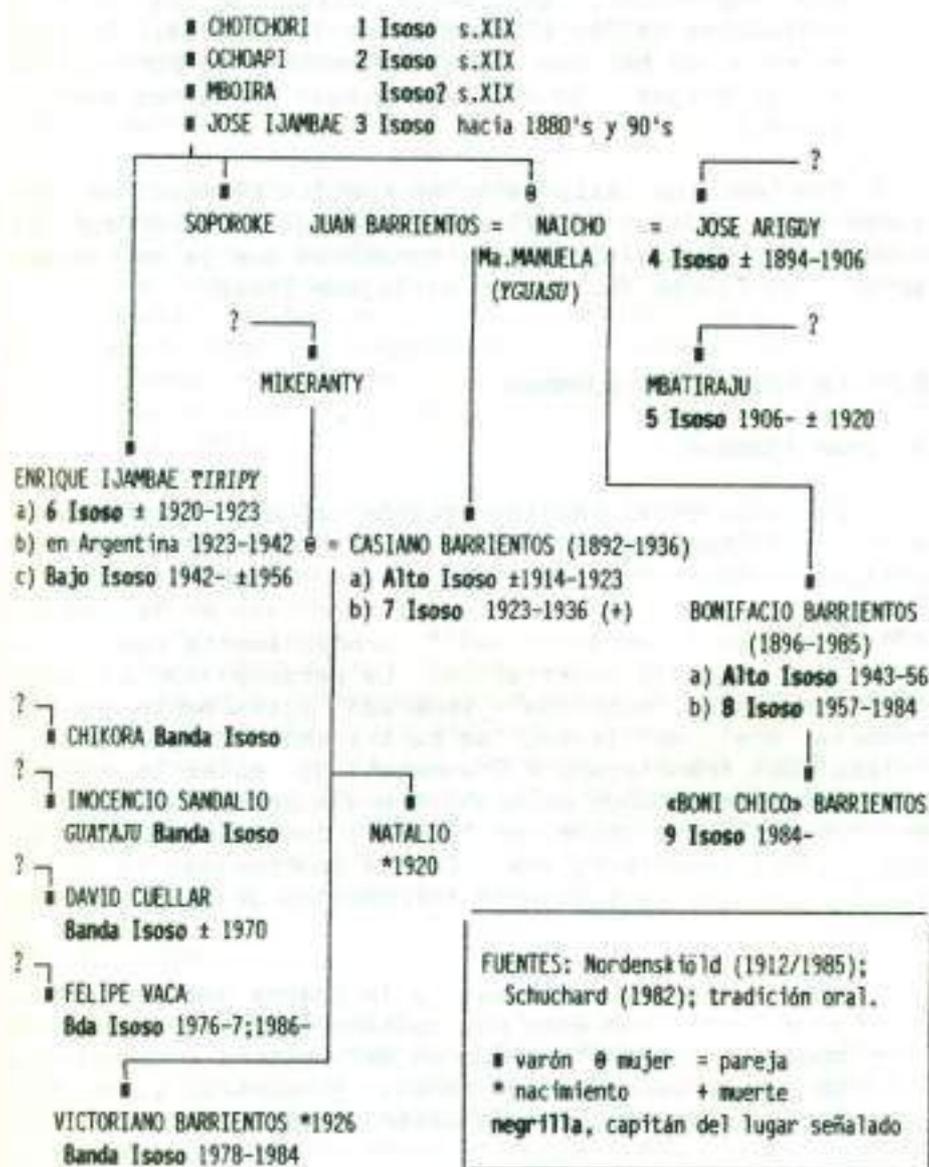
«todos los jefes mencionados eran de la misma estirpe <Geschlecht> aunque el mando no pasaba de padre a hijo». (1912:170)/.¹⁷

De Chótchori, que probablemente ocupó el cargo hasta la primera mitad del siglo XIX, se dice:

«En su tiempo los blancos todavía no habían penetrado hasta el bajo río Parapetí.» (Ibid.)

Pero esto ocurrió ya en tiempo de su sucesor Ochoápi, recordado también actualmente como Uchuapi:

Cuadro 5.2. SECUENCIA TENTATIVA DE CAPITANES GRANDES EN EL ISOSO



«En su tiempo comenzaron a meterse los blancos al territorio. Este jefe ha sido descrito como un hombre importante, que buscó introducir los usos y costumbres de los blancos entre los indios. Ochoápi es conocido por sus viajes extensos y su persecución a los brujos. Se dice que estuvo en Buenos Aires.» (Ibid.)

Sin embargo esta relación con los blancos no era tanto por iniciativa del *mburuvicha guasu* sino por la penetración y desalojo de los ganaderos que ya se dejaba sentir con fuerza incluso en el lejano Isoso.

B. La era de los *Ijambae*

a. *José Ijambae*

El siguiente capitán grande —al que las fuentes escritas llaman *Yambáe* o *Yambaí* pero la actual tradición oral lo denomina más precisamente *José Ijambae* (lit., sin dueño)— tomó este nombre de larga tradición en la concepción chiriguana de autoridad¹⁰ probablemente como respuesta a aquella penetración. La personalidad de este jefe, el más recordado y venerado actualmente en la memoria oral del Isoso, se ha transmitido gracias al relato del franciscano P. Gianecchini, quien lo conoció personalmente cuando acompañó a una expedición al Isoso en 1886-1887, es decir, en la época intermedia entre las dos últimas rebeliones *ava*. En esa oportunidad los visitantes reciben la siguiente información de *Ijambae* y su gente:

«Sólo poseemos la plaza, y la chacra que sembramos, y a veces aún ésta nos quitan: todo lo demás de nuestras tierras que fueron de nuestros antepasados, se lo ha apropiado el *carai*, y nosotros somos sus arrenderos» (Cit. en Calzavarini 1980:237).

Frente a la sugerencia de aceptar misiones estables,

como los Ava, el capitán «Yambai» evade la oferta en los siguientes términos:

«¿Por qué, pues, no se les habrá ocurrido eso a nuestros antepasados? Sin duda por ser zonzos.»

Pero añade:

«No hubo ni habrá <misiones>, pues los terrenos y pueblos por acá no son fijos, por los arenales y aluviones del Parapetí que nos obligan a mudarnos con frecuencia... Dios nos hizo para beber, comer, cantar y bailar... Yo soy viejo, quiero vivir y morir como mis antepasados, ni quiero saber de misiones ni misioneros. Si los jóvenes después de mi muerte querrán, yo no me meto.» (cit. en Calzavarini 1980:246).

Las misiones no le convencen porque las ve como una amenaza a una forma de vida más móvil, flexible y libre.

Por esa época era aún fuerte el distanciamiento entre las poblaciones del Isoso y los Ava del Oeste. No es pues de extrañar que los karaí hayan aprovechado esta vieja enemistad en sus luchas contra el territorio avachiriguano para incorporarlos a veces en su propio bando. Sanabria (1949:92) cita incluso a unos «tapuí» (tapyí; presumiblemente del Isoso) luchando en el bando karaí contra los Ava en la célebre batalla de Kurujuky en 1982. Posiblemente los habría llevado alla el comerciante vallegrandino Juan Barrientos del que pronto hablaremos y que murió en dicha batalla.

b. Soporoke

Una tradición oral recogida por Angel Yandura nos cuenta que José Ijambae tuvo tres hijos: Enrique -llamado también Tirípy (el sedimento o poso de la chicha)-, Naicho -una mujer, conocida también como Yguasú (agua grande) y como María Manuela- y Soporoke. Los dos primeros con los años llegarán a desempeñar un papel importan-

te en el esquema de la capitania grande, como veremos más adelante. Pero detengámonos antes un momento para analizar el caso muy particular de Soporoke, un «bandido noble y romántico» de fines de siglo. El relato nos lo ha transmitido el mismo Angel Yandura quien a su vez lo recogió de Chokoi, un viejito de Kuarirenda que había criado al niño Bonifacio Barrientos cuando éste quedó huérfano de su padre Arigüy en la Argentina.

Toda la familia estaba instalada en Aguaraigua, en La Banda, donde entonces se concentraba casi toda la población isoseña. Desde chico ya liderizaba bandas de muchachos para pelear con hondas contra los de Tamachindi, aguas arriba. Siempre rebelde a la autoridad, a los 15 años ya fumaba, bebía y se robaba mujeres, contra las normas comunales.

Por aquella misma época -hacia finales de los años 1860- aparecieron los primeros karai por el Isoso. El primero fue un tal Mercado que, con el consentimiento de las autoridades comunales, consiguió establecerse por Tamachindi y de ahí fue ampliando sus estancias por otras partes de La Banda. Más tarde apareció también el comerciante Juan Barrientos. Ahora, transcurridos ya más de cien años, el dirigente de CIDOB Cecilio Gómez, oriundo de La Banda del Isoso, reconstruye aquella primera penetración en los siguientes términos:

«Tiempo atrás un karai se metió en el Isoso. Bien participaba en todo. Donde había faena, bien participaba. Al fin pidió permiso para meter siete vacas. Los comunarios que se le habían apegado dijeron que sí. Cuando las vacas se multiplicaron, les carneaba y regalaba vaca. Quería regalar al capitán vaca y toro. Pero el capitán nunca recibió: se lo largaba vuelta a él. Pero los comunarios sí recibían. Entonces el karai ya empezó a llamarlos a sus trabajos. Ya daba castigos a los que no cumplían. 50 guascas <azotes> por jornal perdido; a los que comían cupesí o chupaban caña, guasca más sacarles la muela.» (Charla en Guarayos, 1987).

La primera voz de protesta contra esta penetración, que al principio parecía amistosa y favorable, fue la del rebelde Soporoke.

Al final, ya cansado, su padre José Ijambae decidió alejarle y dijo a Soporoke: «Te doy de Guanare para abajo». Según una estimación actual de Angel Yandura, ello implicaba el control de las 17 comunidades menos pobladas del Isoso (sobre un total de 32), situadas aguas abajo del río Parapetí. Aunque es difícil dar cifras de población absoluta, es probable que ésta fuera entonces muy superior a la actual.

Desde esta nueva posición Soporoke inició cierto estilo de 'guerrilla' contra los puestos ganaderos de Mercado. Por ejemplo, organizaba algo parecido a «cacerías colectivas» en las que se apoderaban de maíz o asaltaban caravanas de mulas. No se trataba de un simple bandidaje para adueñarse de fáciles botines, pues —salvo en el caso del maíz, tan central en la cultura guaraní— las cargas de queso y viveres eran más bien destruidas y las mulas eran degolladas. Este estilo de cuatrero iba dirigido sobre todo a acobardar a los intrusos. La región de Guirapembí era favorita para estos asaltos, pero se habla también de otros lugares más alejados como Puquio (frente a Kurichí), ya en la ruta a Santa Cruz en la banda occidental del río, de Uraitá y de Tapejoasá ya en la ruta a Tarija.

En 1887 en la comunidad de Janaigua, donde él vivía, falleció una mujer, hechizada por algún mbaekuaa (brujo). Durante el velorio la esposa de Soporoke, sufrió también un ataque y quedó enferma de gravedad. Soporoke estaba ausente y cuando, al retornar, se enteró, exigió al ipaje (chamán) que la curara o él también moriría. La esposa falleció y en su desesperación Soporoke mandó matar al ipaje y también a otro viejito, a los que consideraba responsables de aquella muerte.

Entonces su tío abuelo fue hasta Tamané a avisar al capataz de Mercado, que a la vez actuaba como corregidor. Este organizó un grupo de unos 20 karai que cercaron a Soporoke mientras él estaba en su casa calentándose junto a una fogata. Era la época fría. Lo agarraron, lo ataron

a un toborоче en el centro de la comunidad y empezaron a chicotearlo. Enseguida su gente se organizó con arcos y flechas y desde el monte cercano rodearon sigilosamente a los karai. Soporoke se da cuenta y avisa a sus verdugos que ellos también están cercados. Pero entonces ocurrió algo que Soporoke no podía creer: el jefe de sus flecheros se acercó para hacer un trato supremo para frenar una mayor penetración karai:

«¿Qué quieres? ¿Que matemos a los karai y su sangre ensucie nuestra tierra? Ahora son pocos. Pero detrás de ellos vendrán más.»

De esta forma su propia gente permitió que los karai le dieran muerte. Hasta su mismo fin la vida legendaria de este rebelde sigue simbolizando las contradicciones sufridas por su pueblo.

c. De Arigūy a Enrique Ijambae

La tradición oral actual, además de Uchuapi (Ochoápi) y José Ijambae, menciona como capitán a Mboira¹⁹ al que los Isoso no citaron en sus relatos a Nordenskiöld en 1908. Sin embargo este viajero sí conoció entonces a un viejo con este nombre, apodado también Juruguasu (boca grande), muy hábil en relatar mitos y cuentos picarescos, y al que llega a llamar a veces «cacique chané» (Nordenskiöld 1912/1985: cap. 13 y 17).

Otros, en cambio, coinciden en señalar como sucesor de Ijambae a su yerno (tovaja) José Arigūy (Aringūi o Aringuis, según Nordenskiöld), que poco antes se había casado con una hija de Ijambae, llamada Naicho o también Yguasu y María Manuela. Según el relato del viejo Bonifacio Barrientos, en que nos basamos, nació y residía en Aguaraigua en La Banda. Hacia 1904 Arigūy se separó de su mujer y con un grupo numeroso de su gente fue a trabajar a un ingenio del Norte Argentino. Retornó de allí después de un año, pero la situación en el Isoso era difícil. Los patronos seguían penetrando más y más y los comunarios que apoyaban a estos (y probablemente a la familia de la

abandonada Naicho) le dijeron entre amenazas de muerte:

«Te damos un día y medio para que te salgas de tu casa, porque ya no te queremos; ya tenemos otro capitán.»

Arigūy se marchó entonces definitivamente a la Argentina, donde murió a los pocos meses.²⁰

El «otro capitán» a que hace referencia el relato de Bonifacio Barrientos, era probablemente Batirayu o Mbatiraju, al que Nordenskiöld encontró en 1908 como autoridad principal del Isoso. Se describe a sí mismo como sobrino de Arigūy, quien —según el propio Mbatiraju— habría sido «el último gran jefe» y «guió a muchos indios de su tribu al trabajo en Argentina». De los relatos del visitante europeo surge una figura interesante de este *mburuvicha guasu*. «Hablaba un español perfecto» pero a la vez desconfiaba mucho de los *karai*:

«Batirayu dijo que él no creía en un Dios como el de los cristianos y se admiraba por la forma que los católicos oprimían al pobre, cometiendo tantas maldades, a pesar de enseñar que los pecadores serán castigados con el infierno.

«...Me preguntó si era mejor pedir a los misioneros que vayan a catequizar a los *chanés* del Río Parapetí, lo hacía pensando en salvarlos de la opresión de los señores blancos.» (Nordenskiöld 1912/1985:67, 198, 209).

En cuanto a su rol de autoridad y a las relaciones entre *mburuvicha guasu* y *karai* añade los siguientes datos de interés:

«No se ocupa de otro delito que no sea homicidio, seducción de otra mujer y embrujo...

«Los *chanés* del río Parapetí ya no tienen, como dije, cacique principal.²¹ A Batirayu se le ha

ofrecido esta dignidad, pero él no quiere ser sirviente de los blancos, por ser demasiado orgulloso. "No es como en los tiempos pasados", dijo, refiriéndose al desaparecido hombre blanco, que buscaba la confianza y la comprensión de los indios.» (Ibid.: 144-145).

No sabemos hasta cuándo Mbatiraju siguió en el cargo *demburuvicha* ni por qué motivos lo dejó. Pero en algún momento, probablemente en la segunda década del siglo, lo reemplazó Enrique Ijambae, hijo del antiguo *mburuvicha* José Ijambae y hermano de Naicho, la ex-esposa de Arigüy.

Como hemos visto, los patrones ya estaban invadiendo la región desde fines del siglo XIX, y se sentían cada vez más fuertes. Hacia 1920 Enrique Ijambae defendió a su pariente Mikerantü (probablemente, capitán local de uno de los ranchos-comunidad del Isoso) frente a uno de los *karai* que iba avanzando y ganando tierras a costa de los comunarios. Su nombre era Enrique Castro. Por esa audacia del capitán, el corregidor *karai* le hizo poner en el cepo. Pero Ijambae no se amedrentó y siguió con ese y otros trámites para conseguir los títulos de la tierra comunal. Con motivo de esas gestiones viajó a Lagunillas y a Santa Cruz. En esa última ciudad visitó incluso al prefecto, que se impresionó y lo nombró formalmente capitán grande para que tuviera título jurídico para defender las tierras. De esta forma Ijambae obtuvo un nombramiento externo que su predecesor Mbatiraju había rehusado explícitamente. Era tal vez la primera vez que en el Isoso se usaba este título complementado con el apelativo 'grande', el cual ya se usaba desde mucho antes en la región *avá*.²²

Pero la capitania del segundo Ijambae se truncó inesperadamente. Un día jugando con su mujer le dio un fuerte manotazo por atrás; ella cayó, se desnucó y murió. Por ese motivo el dinámico capitán grande se fue a la Argentina indefinidamente en 1923.

C. Casiano Barrientos

Le sucedió como capitán grande Casiano Barrientos. Era nieto del célebre José Ijambae por vía materna, y por tanto sobrino de Enrique. Pero además era entenado de Arigūy. Casiano había nacido en 1892 de una esporádica unión de Naicho, futura esposa de Arigūy, con un karai y colla, el vallegrandino Juan Barrientos; de ahí, su apellido no guaraní. Juan, su padre, murió el mismo año de un flechazo en la batalla de Kurujuky mientras apoyaba a los karai contra Hapia Oeki Tumpa. En su infancia Casiano fue criado por su abuelo José Ijambae; y, cuando le sucedió, también por José Arigūy, establecido sin duda en el mismo hogar. Según la relación de Bonifacio, hacia 1914 Casiano ya era «el capitán del Isoso, heredando a su padrastro» (Arigūy). Si así era, se trataba sin duda de sólo un cargo local, supuesta la edad de Casiano (22 años en 1914) y el poder que entonces ya tenían Mbatiraju o Enrique Ijambae. En cualquier caso, por esas fechas Casiano se «escapó» a trabajar a la Argentina, de donde regresó después de algún tiempo «ya con letras». Entonces consolidó su posición de capitán pero sólo en su región del Alto Isoso, probablemente en Kopere (entonces en La Banda), donde había pasado su infancia junto a los anteriores mburuvicha. Recién quedó como capitán grande para todo Isoso cuando Enrique Ijambae se escapó a su vez a la Argentina.

Consiguió también un nombramiento desde Santa Cruz. El nuevo capitán siguió con el asunto de los títulos. En 1927 llegó a viajar incluso hasta La Paz por este motivo. La ocasión parece haber sido el apresamiento de un «hermano menor» al que no hemos logrado identificar.²³ Aquel viaje se realizó con séquito de 17 personas en representación de los ranchos que entonces había en Isoso: «éramos uno de cada rancho». Entre otros acompañantes también estaba su hermano Bonifacio, recién retornado de Argentina, y un chamán o ipaje. En ese tiempo andaban todavía sin ropa: «nos poníamos chíripa no más». Fueron primero a la región ava y desde allí, por la ruta de Itaimbe, Matiko y Masikuri pasaron a Mataral, Aiquile, Araní y

Cochabamba. Allí estuvieron cinco días. El prefecto les alojó en el cuartel y de allí fueron conducidos gratuitamente a La Paz (¿en tren?).

El primer mes en la sede de gobierno tuvieron muchas privaciones. Ni siquiera tenían cama. Por eso murieron tres, después de haber estado en el hospital. El segundo mes ya estuvieron mejor atendidos, con cama en el cuartel. Los resultados de este largo viaje fueron muy positivos. Se consiguió abrir un camino de Charagua a Kopepe.²⁴ Los isoseños no pensaron que el camino también podía traer nuevos karaí.

El año 1927 se resolvió también el viejo pleito Mikerantý/Castro a favor del primero y su aliado el capitán grande Casiano, que se había casado con una hija de dicho Mikerantý. El mismo año se logró también el primer título, que abarcaba la tres comunidades principales del Bajo Isoso, las únicas que hasta hoy siguen en La Banda, desafiando arenales y patronos; son Koropo, Ijoví y Aguaraiqua, el núcleo de la región donde vivían Ijambae y Barrientos.

D. La Guerra del Chaco

La Guerra del Chaco -o del Petróleo- entre 1932 y 1935 trajo nuevos problemas. Por primera vez en su historia los isoseños se encontraban en la necesidad de tomar bando entre dos estados: el boliviano al que en teoría pertenecían, pero que estaba en manos de los karaí; y el paraguayo, menos conocido, pero que resultaba estar en manos de gente que hablaba guaraní y tenía costumbres mucho más semejantes a las suyas. Bárbara Schuchard (1981) ha reproducido un interesante relato de una mujer comunaria contemporánea, que llegó a ser apresada por los paraguayos y que hasta hoy considera a éstos mucho más cercanos que los bolivianos. Los paraguayos se dieron en seguida cuenta de esta ventaja coyuntural, hicieron todo lo posible para aprovecharla, tratando bien a los Guaraní bolivianos y llevando incluso a varios capitanes hasta Asunción para ganárselos.

La tendencia general de los comunarios parece haber sido más bien la de no querer meterse en un conflicto ajeno. Casiano se prestó poco a esos manejos, como resultado de su experiencia exitosa con el gobierno boliviano en el trámite de sus títulos. Él y sus comunarios colaboraron con el ejército boliviano como zapadores o constructores de caminos. Según cuentan ahora, evitó prestar oídos a los paraguayos, y a lo más llegó a un acuerdo de no participar en ninguno de los bandos contendientes. Pero era una situación delicada. Cada bando tendía a sospechar que esos isoseños, a los que una guerra totalmente ajena había pescado en medio, eran espías del contrario. La lucha se desarrollaba en un terreno que ellos conocían mejor que nadie, y tenían una ventaja lingüística que podía facilitar acciones de espionaje para cualquier bando.

El caso es que ya al fin de la guerra, en agosto de 1936, los militares bolivianos, concretamente Julio Ortiz, agarraron a Casiano Barrientos y lo fusilaron por «alta traición». Con este motivo «la mitad» de los isoseños se escaparon a la Argentina. Desde entonces los karai, incluido el mencionado Ortiz, entraron mucho más impunemente en la región para establecer sus puestos ganaderos. He aquí dos tradiciones contemporáneas de la muerte de Casiano:

«A Casiano Barrientos lo mataron allá en Kopere <que entonces estaba aún en La Banda>... Lo llevaron, ya se escucharon disparos, ya le logró el tiro al pobre. Antes ya le hicieron el pozo <la fosa>. Lo llevaron maneado, los brazos agarrados. "Mira por acá", y lo tiraron, en la orilla sentado ya lo mataron. Lo taparon bien en la tierra. A Casiano Barrientos mataron. Don Julio Ortiz mató a él. Y este también murió. Lo mataron... Iba a matar harta gente Julio si no lo hubieran matado. Ha hecho favor... Ha hecho bien <el que mató a Julio> el finado Leoncio Gutiérrez.» (Relato de doña Leocadia, reproducido y traducido por Schuchard 1981:54-55).

«Casiano Barrientos fue a ver al comandante paraguayo, y le dijo: "Yo no quiero pelear contra mis hermanos guaraní, ¡pero tampoco quiero pelear contra mis hermanos bolivianos!" Entonces los trasladaron a todos a La Banda de Kopere para que estuvieran allí tranquilos. Pero cuando llegó el armisticio, por este motivo los militares bolivianos lo consideraron traidor. Lo pusieron en un cupesí, a seis metros de altura, y lo fusilaron con armas livianas.» (Relato de S.C., de Masavi, octubre 1983).

Hasta ahora unos siguen la versión oficial del ejército boliviano y lo consideran traidor, pero otros piensan que no fue así. Todos comprenden que cualquier 'Estado' era algo muy distante. Algunos dirigentes actuales del Isoso hablan incluso de solicitar al gobierno boliviano fondos para alzar un monumento a Casiano Barrientos, en el lugar en que fue ejecutado.

La Guerra del Chaco fue además un golpe fuerte de cara a la estabilidad de la población misma en el Isoso. Muchos tuvieron que trasladarse como zapadores del ejército boliviano en las regiones ava de Poniente y de ahí bastantes ya no retornaron. Otros muchos fueron trasladados con el ejército paraguayo a nuevos asentamientos en ese país en forma temporal o definitiva.

Max Schmidt (1938:1-3) visitó estos asentamientos en setiembre de 1935, a los pocos meses del cese de hostilidades, indica que hasta 30 de junio de aquel año habían llegado a los fortines Toledo y 15 de agosto un total de 2.493 isoseños, de los que 1.647 eran adultos. Dos meses después, el 28 de agosto, sólo quedaban 670 (503 adultos) «habiéndose vuelto la mayor parte de ellos al Oeste». Según el mismo Schmidt (p.83), allí estaban algunos que fueron designados como caciques» y uno de ellos «hablaba perfectamente español». Lamentablemente no da nombres aunque sí su foto (fig.10). Es interesante que en aquella visita, organizada por los militares paraguayos, los que quedaban en los fortines dieron la siguiente imagen de sí mismos:

«Esos indios Izozós... rechazan con indignación el nombre de Chiriguano. Dicen que son Guaraníes y Paraguayos y su nombre es el de Izozó.» (Schmidt 1938:3).

En cambio es muy distinta la versión recogida décadas después por Grunberg, que visitó a los sucesores del grupo en 1971:

«Los no-cristianos Izozeños... guaranizados, habitantes del Parapití... al mando de su cacique Casiano Valiente (¿Barrientos?), boliviano, habían participado activamente al lado de Bolivia en la guerra, y cayeron en manos de los paraguayos en otoño de 1934. Unos 3.000 hombres, mujeres y niños fueron internados en los fortines "Toledo" y "15 de agosto", desde donde, en Julio y Agosto de 1935, la gran mayoría volvió a desplazarse al oeste, asentándose en territorio boliviano. En esta huida pereció más de la mitad. El resto, de un total aproximado de 650 personas, que había permanecido en el lado paraguayo se integró posteriormente a la población Guaraní, y de hoy ya no existe como grupo étnico. (Grunberg 1975:14).

E. Bonifacio Barrientos²⁰

Después de unos años de inseguridad tras la guerra, se consolidó como capitán grande Bonifacio Barrientos, familiarmente llamado Boni. A pesar de su posterior apellido Barrientos, que se introdujo en sus documentos cuando sonaba el nombre de Casiano Barrientos, es hermano de Casiano sólo por parte de madre. Fue hijo del posterior matrimonio de Naicho con Arigüy.

a. Antecedentes

Nació en Ijovi, lugar de donde era su madre. Según el relato del propio Boni, «mi madre lo hizo caer a mi

padre». Por este motivo Arigūy abandonó a su mujer y a su comunidad, y se fue a la Argentina hacia 1904 llevando consigo al pequeño Boni que entonces tenía tres años. Padre e hijo permanecieron en aquel país por espacio de un año para regresar nuevamente al Isoso. Estuvieron allí tres años, pero fue rechazado por los comunarios y por su nuevo mburuvicha Mbatiraju, lo que le obligó a retornar con Boni a la Argentina, en donde el viejo capitán murió a los pocos meses. Boni tenía entonces de 4 a 5 años y permaneció por aquellas tierras hasta 1914, fecha en que se encontró después de ocho años con Casiano, su hermano mayor, llegado de visita a la Argentina. Los recuerdos de su madre lo estimularon a regresar y estuvo con ella tres años en el Isoso. Pero no logró acostumbrarse por tercera vez y retornó a la Argentina otros diez años.

En 1927, cuando ya era un hombre adulto de unos treinta años, Bonifacio emprendió su regreso al Isoso. Por esa época ya se hablaba de la guerra contra los paraguayos. Esto motivó que él se presentara con otros 30 hombres a Villamontes «a entregarme y a buscar a mi madre». De ahí pasó directamente al Isoso, donde Casiano Barrientos ya era capitán grande. Según el relato de Boni —que probablemente por ese tiempo adoptó el apellido Barrientos— él influyó en la mente de Casiano para que éste se decidiera a realizar el primer viaje a La Paz. Bonifacio participó también en esa larga caminata.

Al regresar de La Paz, Boni se instaló en La Brecha (Alto Isoso), que entonces seguía en La Banda, ocupando tal vez un cargo de capitán local subordinado a Casiano.

Los preparativos bélicos iban adelante, pero —según la versión de Boni— el gobierno habría decidido «parar en un año la guerra por falta de caminos... Así no podía empezar la lucha». En el Isoso empezaron, pues, a trabajar para hacer caminos. Cuando al fin se declaró la guerra en 1932, Boni fue comisionado por el capitán grande Casiano hacia el área de Charagua, donde siguió dedicado a tareas de vialidad. Con sus 400 hombres estuvo por Fortín Muñoz, Cochitas, Pururenda, Villamontes y Camiri. En este último lugar, mientras estaban haciendo un puente, «terminó la guerra para mí»; era cuando los

paraguayos dominaban toda la región y habían tomado Charagua. El grupo de Boni se dispersó recomponiéndose sólo en pequeños grupitos.

La guerra seguía. Muchos isoseños estaban detenidos en manos de los paraguayos, al quedar confinados en su propia región entonces ocupada. Bonifacio reclamó por ellos ante un militar y éste le facilitó un viaje a Cochabamba. Allí logró entrevistarse con el «mburuvicha presidente» Daniel Salamanca, quien gestionó que soltaran a los «prisioneros» isoseños. Pero Boni se perdió entonces de la región. Primero fue a trabajar a las minas de Tipuani en los Yungas de La Paz. Después pasó a Tarija, donde lo detuvieron y lo mandaron preso a Villamontes para presentarlo a Peñaranda. Por entonces Salamanca ya había sido derrocado en el célebre corralillo de Villamontes «porque estaba con los ricos». Recién entonces Bonifacio se enteró de que su hermano Casiano había sido fusilado por Julio Ortiz. Siguió preso allí algún tiempo hasta que el mayor Salek lo hizo llevar a La Paz, al parecer todavía preso. Pero allí le dieron garantías para que retornara. Busch ya era presidente.

Fue probablemente entonces cuando Bonifacio Barrientos pasó a la región de Masavi, al Norte de Charagua, donde poco a poco se le juntaron otros 60 isoseños. Se sentían perseguidos por el ejército derrotado, que buscaba chivos expiatorios en la indefensa población isoseña. Boni y su gente anduvieron haciendo diversos tipos de trabajos en esa región avá, principalmente como peones «de los ricos», es decir de los puestos karai, durante unos seis años. En una oportunidad un sargento borracho reconoció a Boni y le quiso fusilar. Por suerte la bala sólo le rozó, y Boni pudo salvar su vida.

b. Se reestructura el Isoso

Recién en 1942, superada ya del todo la crisis de la guerra, se reconstituyeron las organizaciones guaraní en el Isoso. Este año Julio Ortiz, autor de la muerte de Casiano y vinculado con los intereses ganaderos de la región, muere a manos de Leoncio Gutiérrez. El viejo

capitán Enrique Ijambae retorna de la Argentina y retoma su cargo de capitán pero sólo del Bajo Isoso. En Santa Cruz consiguió una renovación del título de tierras para su zona, perdido durante la guerra.

Más o menos por este tiempo Boni regresó al Isoso y fue a Kamatindí (en La Banda), casa de Chanchí (Sánchez). Allí trabajó en la casa. Puso 10 has. y trabajó en un trapiche. Puso también un molino grande en Tamachindí hasta que vino la inundación y se perdió casi todo. Tras la inundación salió con Mbikajunde y Siraje para volver a montarlo todo, estableciéndose en Guirapembí. Allí se le juntó Kajurupegua con los suyos y cada vez más gente. Refiriéndose tanto a las gestiones ante Salamanca como a todo ese retorno, Bonifacio Barrientos dice:

«En esa manera hubo otra vez un comienzo de la población. Es por mí este Isoso que existe. Si yo no hubiera entrado o si me hubieran matado, entonces a toditos nos correrían los paraguayos...

«Y al retornar ya:» «...Entonces las gentes dijeron: ¿A quién nos vamos a apoyar? ¿En quién más vamos a tener justicia? Usted. Porque usted es su hermano; porque su abuelo es Ijambae. Ahora, ¿por qué quiere dejarnos afuera? ¿Por qué quiere botarnos? Usted tiene que servirnos hasta el último día de su vida y nosotros también le serviremos a usted. Usted tiene que mirarnos a nosotros. Porque los capitanes han de morir, pero no solamente los capitanes, también vamos a morir nosotros. Y otra vez comencé».
(Barrientos 1984).

Ya en tiempos del presidente Gualberto Villarroel (1943-1946) Enrique Ijambae y Bonifacio Barrientos viajaron juntos a La Paz para conseguir el título del Alto Isoso. Según un testimonio allegado al primero, durante este viaje se produjo la división de capitánías entre el Alto y Bajo Isoso, como una especie de transacción. Esa vez ya viajaron en avión. Por este tiempo los colaboraba el abogado Julio Antelo.

c. Alto y Bajo Isoso

En vida de Enrique Ijambae no parece que la relación entre este capitán y Boni fuera muy cordial. Así, por ejemplo, en una conversación que Ijambae sostuvo con un amigo, con ocasión de un viaje de Boni a Santa Cruz, aquel capitán del Bajo Isoso comentaba: «Mira que otra vez tu pariente <es decir, Boni> ha ido a joderme». Pero Ijambae murió en 1958 y desde entonces Bonifacio Barrientos quedó como el líder más influyente de todo el Isoso.

En el Bajo Isoso, más particularmente en tres comunidades principales que se mantuvieron en La Banda,²⁶ siguió habiendo capitanes relativamente autónomos y de corta duración en el cargo. Su secuencia es la siguiente:

- Chikora, cuñado (o sobrino) de Enrique Ijambae. Duró poco tiempo y acabó muerto bajo sospecha de ser un *mbaekuaa* o brujo malhechor.
- Inocencio Sandalio Guatajú. Ya no pertenece a la estirpe de los Ijambae. Tampoco llegó a ser plenamente aceptado. En cierta ocasión un pariente de su mujer intentó matarlo pero no salieron los tiros de su arma. Finalmente fue destituido.
- David Cuéllar era capitán de las tres comunidades hacia 1970. No tenemos más datos.²⁷
- Felipe Vaca. Es de Aguaráigua. Tampoco pertenece a la familia Ijambae. Fue capitán de 1976 a 1977.
- Victoriano Barrientos. Es hijo del antiguo capitán Casiano Barrientos y nieto por vía materna de Mikerantý, dos isoseños de La Banda que en el pasado lucharon contra los patrones. Resulta por tanto sobrino también de Bonifacio Barrientos, el *mburuvicha guasu* del Alto Isoso; pero mantiene su autonomía en la manera de conducir la capitanía. Es de Ijoví y fue nombrado por elección de las comunidades de La Banda hacia 1978. Aguantó unos seis años en el

cargo.

- Susano Padilla, de Ijovi; un año largo en el cargo.
- Felipe Vaca, de Aguaraiagua, por segunda vez capitán en 1986; se dice que ha sido nombrado sólo por un grupo reducido. Es contratista para la zafra y mantiene relaciones con un puestero vecino instalado por Cerro Colorado.

Varios de estos capitanes, incluido el actual, pertenecen a la Unión Cristiana Evangélica, grupo protestante muy influyente en La Banda.

d. El capitán grande y los mburuvicha presidentes

Pero volvamos al Alto Isoso y su capitán grande Bonifacio Barrientos. Se sabe que todavía viajó una vez más a La Paz «en tiempo de Paz Estenssoro», es decir, en algún momento de 1952-56 o 1960-64, para entrevistarse con el presidente. En otra ocasión se encontró con el presidente Barrientos (1964-1968), cuando ambos estaban de paso por Santa Cruz. Durante el encuentro Bonif, con su humor y diplomacia característica, le dijo:

«El presidente de Bolivia se llama Barrientos y el capitán grande del Alto Isoso también se llama Barrientos. ¿Por qué será que llevamos el mismo apellido? Yo vivo y comprendo a mi gente. Seremos hermanos de verdad, si trabajas para mi gente como yo trabajo para todos ellos.»

También tuvo la oportunidad de encontrarse con el presidente Bánzer, pero ya en la región misma del Isoso. Bonif recordaba aquel encuentro de este modo:

«Entonces otra vez nos encontramos con el señor Bánzer. Este me dio "suerte, suerte, suerte", porque Dios está con nosotros y nos ama, y no solamente a ustedes, a mí también...» (Barrientos 1984).

En la autobiografía que preparó APCOB Boni concluyó su relación con un arakuaa o serie de consejos para que por vía de la grabadora pase a todos. En sus palabras se subraya su confianza en Dios y en Jesús y expresa su agradecimiento a los gobiernos y presidentes que lo han ayudado... pese a que repite que, cuando la inundación de 1958, un montón de ayudas se las repartieron las autoridades y gentes de Charagua sin que llegara nada al Isoso.

En 1984, un año antes de la muerte de Bonifacio Barrientos, se hizo la ceremonia del cambio de capitán grande del Alto Isoso, filmada y transmitida varias veces en canales nacionales de TV. Previamente los capitanes subordinados y otros consejeros le dijeron a Boni, ciego y casi nonagenario, que ya estaba demasiado viejo y ya no era útil como *mburuvicha guasu*; que, por tanto, convenía nombrar a otro. El viejo Boni estuvo de acuerdo y, frente a varias propuestas que se habían estado barajando en los últimos años, el hijo menor de Bonifacio, conocido como Boni Chico, fue elegido rápidamente y por unanimidad. Su padre murió al año siguiente, el 3 de octubre de 1985.

F. Boni Chico

En el poco tiempo que lleva en el cargo Boni Chico ha ido mostrando su personalidad y su propio estilo en la manera de ejercer su nuevo rol. Se puede decir que está todavía en la fase de tanteos frente a las comunidades y frente a las diversas instituciones y organizaciones con las que debe relacionarse.

Con el apoyo de APCOB se ha inaugurado en La Brecha una casa para la capitania. En ella se ha instalado un aparato de comunicación, vinculado a la red de CORDECRUZ, con el que se mantiene contacto regular con Charagua, Camiri y Santa Cruz.

En la capitania misma ha cambiado su estilo de consejeros: los que tenía su padre eran de su misma generación, mientras que los actuales son más jóvenes y provienen de varias comunidades.

Otro cambio de estilo se observa en la frecuencia

con que el nuevo capitán grande se moviliza dentro y fuera de la Chiriguania. Boni Chico ha asistido ya a numerosos eventos y ha realizado ya muchos viajes con motivo de diversos trámites. Fue él, por ejemplo, quien dio posesión a la flamante directiva de la Asamblea del Pueblo Guaraní, cuando ésta se formó en febrero de 1986 y algún tiempo después el fue también el que posesionó a Rogelio Aireju como nuevo capitán grande del Gran Kaipendí. El enmarañado trámite por los nuevos títulos a las tierras del Isoso también lo ha llevado ya varias veces a Santa Cruz y a La Paz.

De todos modos es aún demasiado pronto para dar una caracterización cabal de la nueva situación. Boni Chico, como cualquier *mburuvicha*, tendrá que irse ganando la autoridad real con sus propios hechos y logros.

6. Estructura de la capitania

a. Prestigio e influencia real

No siempre queda clara el área de influencia de cada capitán a lo largo de estas vicisitudes históricas. A juzgar por las comunidades comprendidas en los títulos conseguidos en sus viajes a La Paz, parece claro que el núcleo central del capitán Enrique Ijambae (y durante su ausencia, de Casiano Barrientos) fue el Bajo Isoso y dentro de él las tres comunidades Koropo, Ijoví y Agua-raigua.

Por otra parte el núcleo central de influencia de Bonifacio Barrientos dentro del Alto Isoso son las tres comunidades de Ivasyryry, La Brecha y Tamachindi, cuyo título conjunto se logró en el segundo viaje a La Paz; no sabemos cómo y cuándo se lograron los títulos separados de Kopere-Kapiatindi-Japiroa por un lado, y por otro, de Isiporenda, la primera comunidad del Alto Isoso, ahora casi absorbida por vecinos puesteros.

Pero, más allá de sus núcleos centrales de residencia y poder, ¿cómo se extiende la influencia de los capitanes hacia otras comunidades, de modo que puedan ser

realmente considerados capitanes 'grandes'? En el pasado, fue indudable la autoridad máxima del viejo José Ijambae y, poco antes de la guerra, también la de Casiano Barrientos. Ni uno ni otro tuvieron posibles contrincantes. Pero en otros momentos se observan ciertas tensiones. Así ocurre, por ejemplo, hacia 1920 cuando coexisten Enrique Ijambae y Casiano (que entonces se establece prudentemente en el Alto Isoso), y veinte años más tarde, en los años 40, cuando coexisten de nuevo Enrique Ijambae y Casiano Barrientos. En ambos casos, parece que el principal capitán es Ijambae desde su sede de Bajo Isoso, pero no es claro si logra ejercer una influencia eficaz sobre los dos Barrientos establecidos en el Alto. Últimamente, desde la muerte de Enrique, es indudable que se han invertido las figuras. A partir de entonces el capitán realmente 'grande' fue Bonifacio, desde su sede del Alto. Su influencia llegó a extenderse por todo el Isoso.

El núcleo del Bajo Isoso con tres comunidades que siguen en La Banda forma una unidad relativamente aislada, aunque con poca influencia sobre el resto. En La Banda hay hasta ahora un sólo capitán. El titular ha ido cambiando, pero las relaciones de todos ellos con Bonifacio Barrientos han sido distantes. Tampoco quiere saber de otras instituciones importantes en la región. Desde el punto de vista religioso las tres comunidades de La Banda se han convertido casi masivamente al 'evangelismo'.²⁰

La mayor influencia de Boni se observó sobre todo a lo largo del Alto Isoso, en que llega a estructurarse una jerarquía de capitanes, que enseguida explicaremos. Pero es una autoridad moral también sobre otros capitanes locales del Bajo Isoso que ya están en la orilla izquierda. Así nos lo ha reconocido incluso el lejano capitán de Kuarirenda, cuando le preguntamos sobre este particular sin sugerirle nombres. Este último ni siquiera mencionó a Victoriano Barrientos que en teoría seguía entonces como capitán de todo el Bajo Isoso. Este mayor status de Bonifacio Barrientos, ganado a lo largo de los años por su propio prestigio personal y sus acciones por «su pueblo», queda reflejado en el hecho de que se la haya otorgado el título de *Ijambae 'sin dueño'*, que ha domina-

do la capitanía desde fines del siglo pasado. Oigamos las palabras de doña Leocadia:

«Casiano era el hermano del actual capitán. Es su hermano. Se llama Ijambae Barrientos. Este es Ijambae. Tiene título este capitán Bonifacio Barrientos: capitán grande es. A veces cuando se recuerda de su padre, de su hermano, se pone a llorar. "A ver, cuando yo me muera, ¿cómo vivir mi gente? Dios sabe." Este capitán lloraba. Porque viejo... "Ya estoy viejo, ya no puedo. Estoy pensando ¿cómo vivir pobre mi gente cuando yo me muera?" Así está pensando el gran capitán, pensativo. Tiene título el gran capitán Ijambae.» (Schuchard 1981:55; con ligeros ajustes ortográficos míos).

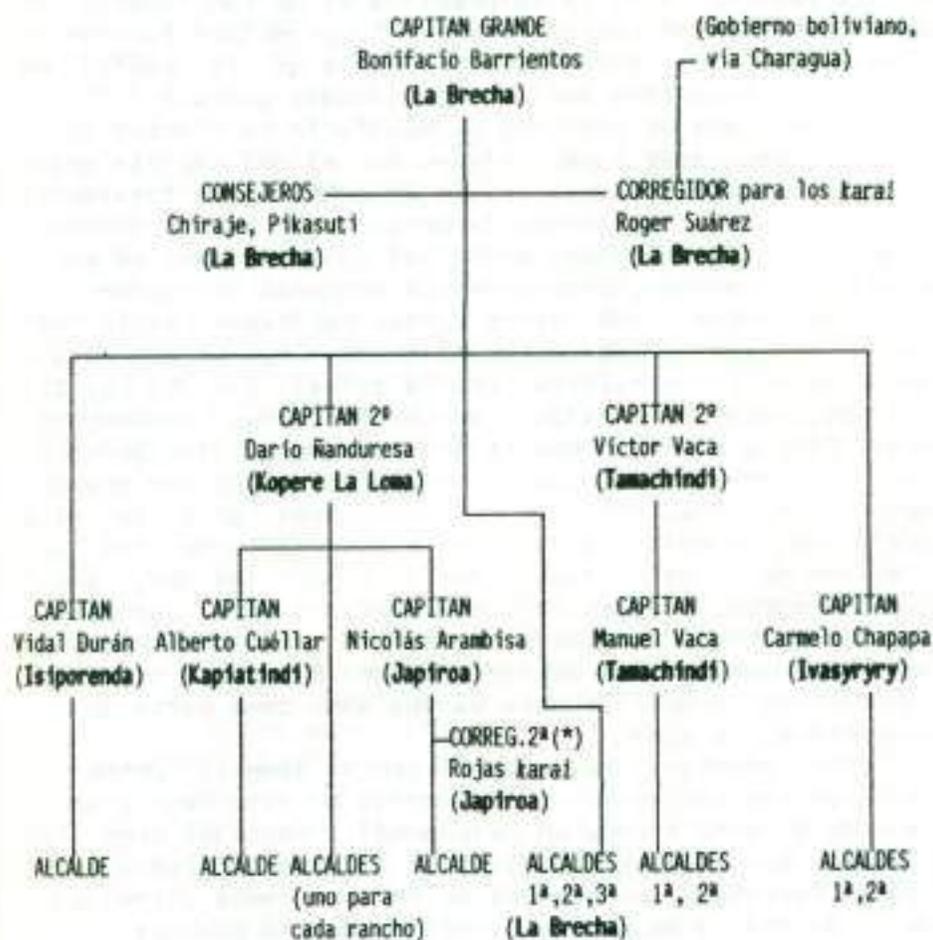
En algunos contextos públicos incluso se le ha llegado a denominar «rey».²⁹

b. Jerarquía de poder en el Alto Isoso

El cuadro 5.3 resume la estructuración de capitanes dentro del Alto Isoso, según las apreciaciones de observadores de la situación en 1983. En todos los casos hay un nivel mínimo de cargos totalmente subordinados, los alcaldes, cuya única función es ejecutar las órdenes ajenas; y otros cargos intermedios, que ya tienen la categoría de 'capitán', propiamente dicho, y son el verdadero *mburuvicha* o autoridad dentro de su respectiva comunidad. Entre ellos hay una doble jerarquía porque uno de esos capitanes tiene cierta jurisdicción sobre varias comunidades (Darío Nanduresa, y el otro, Víctor Vaca, aunque tiene jurisdicción sólo sobre Tamachindí, tiene un rango semejante al de Darío. Ambos juntos son los dos ayudantes-subordinados más inmediatos del capitán grande, no por una rígida jurisdicción de comunidades, sino por su prestigio personal.

Barrientos tuvo además otros colaboradores sin el rango de capitanes. Unos fueron sus consejeros regulares. Entre ellos sobresalen Chiraye (o Siraje) y Pिकासुति,

Cuadro 5.3. JERARQUIA DE CAPITANES Y OTROS CARGOS VINCULADOS EN EL ALTO ISOSO (hacia 1983)



(*) Dependiente del corregidor principal del Isoso

MAYUSCULA: CARGOS negrilla: lugares

ambos de edad avanzada. Otro tiene una función mucho más singular: Es Roger Suárez, corregidor. Como tal, es de suyo la autoridad gubernamental y administrativa máxima de la región. Pero en la práctica es un funcionario de menos peso que el capitán grande. Su principal función es tratar con los karai cuya presencia en la región es tolerada o soportada por las autoridades guaraní.

El sistema de gobierno de Bonifacio Barrientos tenía algunas semejanzas superficiales con el del capitán grande de Kaipependí; pero, visto en detalle, es totalmente distinto, sobre todo desde la perspectiva de sus súbditos guaraní, que comprenden mejor las posibilidades de manipulación o respeto, dentro de sus esquemas de gobierno.

Barrientos como otros varios capitanes tanto del Isoso como de la región cordillerana, fue en el pasado enganchador o contratista para la zafra. Sus dos capitanes segundos lo han sido o son hasta épocas contemporáneas. Esta actividad reporta sin duda beneficios personales. De hecho hasta sus últimos días el capitán grande, pese a haberse retirado hace ya muchos años de esta actividad, siguió recibiendo regularmente de los que llegaban de la zafra algún tipo de beneficios que, según como se miren, pueden ser interpretados como 'cariños' o como 'tributos'. Bonifacio Barrientos recibió asimismo un bono semejante de las operaciones del Kuimbae, el camión comunitario adquirido hace varios años como parte de un proyecto en la zona.

Sin embargo, hay una distancia inmensa entre la relación capitán grande y comunarios en este caso y en el caso de Aurelio Aireju en Kaipependí. Ventajas como las citadas son claramente vistas en el caso del Isoso como justas retribuciones por los desvelos y demás actividades de su autoridad máxima en beneficio de «su pueblo».

Incluso los enganches para la zafra fueron vistos en el pasado, y en cierta forma siguen vistos en el presente (aunque ya menos), como otra forma de conducir a la comunidad. Si los comunarios consideran útil y provechoso viajar una parte del año a la Argentina o a los cañaverales de Santa Cruz para adquirir dinero, ¿que cosa puede ser más normal que ir liderizados por su capitán? Más

aún, si allí está su capitán como mediador, podrá cumplir también entonces la obligación de «mirar por su pueblo», negociando buenas condiciones de trabajo y alojamiento. Supuesto este raciocinio, es explicable que no hayamos escuchado críticas por la conducta de ciertos capitanes, como Boni y sus segundos Nanduresa y Vaca, por el mero de ser o haber sido contratistas. Si surge la crítica, no es por serlo, sino por la forma abusiva en que algunos cumplen esa y otras funciones. Esto era lo que se criticaba fuertemente a Aireju, capitán grande de Kaipependí.

Por otra parte, el trabajo del capitán grande por «su pueblo», por «sus hijos», aparece en otros muchos aspectos. Por ejemplo, en los viajes a La Paz para gestionar los títulos y defender la tierra frente a los karai intrusos; en el reagrupamiento de la gente después del caos y persecución que acompañó la Guerra del Chaco; en la manera concreta de administrar justicia dentro de la región; en el tipo y forma de consejos dados a los comunarios, aspecto en que Bonifacio —quien gustaba de autodefinirse ente sus comunarios como «el más viejo entre ustedes»— tenía un don muy especial.

Una piedra de toque es la manera en que el capitán grande defiende a su gente frente a los karai. Ya es significativo el rol subordinado que se ha logrado imponer al corregidor karai de la región. Más significativo aún es el trato especial que se da a los forasteros, ordinariamente karai, que vienen a asentarse al Isoso. He aquí dos ejemplos concretos:

Un funcionario de una institución fue a vivir a la región de Japiroa. Pese a que era también de origen guaraní, enseguida el capitán Boni le preguntó: «¿A qué vienes? ¿Cuándo te vas? Debes ser del mañudo Aireju (el capitán grande de Kaipependí). Preséntate al corregidor.» La orden equivalía en cierta medida a identificarle como karai. El recién llegado apeló entonces a que él era Guaraní y, por tanto, no tenía por qué ir a la autoridad karai, y añadió que consideraba como la autoridad principal al capitán grande, que entonces recién lo aceptó.

El segundo ejemplo se refiere a la norma impuesta

por la capitania sobre el asentamiento de los karai en su territorio. Parece ser una decisión tomada en conjunto por Boní y sus principales asesores, tanto los capitanes segundos como los consejeros ancianos que siempre le acompañaban. Si un karai desea establecerse en la región, ha de pedir permiso al capitán grande, que puede concedérselo pero para un periodo de sólo un año, renovable.³⁰ Una condición fundamental de permanencia es que el recién llegado no haga intentos de formar un puesto ganadero, lo cual sería visto como muestra de establecimiento definitivo y como amenaza directa sobre el dominio territorial de los comunarios.

En una visita al Isoso pudimos observar el cumplimiento de esta norma. El karai F., depositario de uno de esos permisos, fue expulsado. La razón: en su residencia iban apareciendo demasiadas chivas 'hujcha'.³¹ En el curso del año desaparecieron también tres vacas. Las autoridades empezaron a sospechar que don F. estaba en tratos con algún puesto ganadero o con algún camionero. Llegaron a la conclusión que además criaba vacas para puesteros de La Banda, y le dieron un plazo perentorio para abandonar la comunidad. Es importante constatar que, pese a sus protestas de honradez,³² el karai no pudo conseguir el apoyo de 'su' autoridad, el corregidor. Este último sólo pudo interceder para que la orden de expulsión no fuese perentoria, y que al menos se permitiera a don F. levantar la cosecha antes de retirarse.

Es decir, este capitán grande fue aceptado porque «sabe mirar de frente a los karai». En 1981 Boní tuvo un discurso a su gente en presencia del comandante del Regimiento Boquerón 11, del alcalde de Charagua y de otras relevantes personalidades karai. Empezó llamándoles «amigos» y les dirigió otras diplomáticas alabanzas. Pero después, a lo largo del discurso, no tuvo miedo de afirmar, delante de esas autoridades gubernamentales y militares, que eran «los bolivianos» los que «tratan mal a mi gente», mientras que los paraguayos «por lo menos ofrecieron las sonrisas de amigos»; y añadió sin miedo:

«Y recuerdo con asco y repugnancia la actitud de los

delegados de gobierno de entonces, cuando asesinaron, fusilaron al gran capitán Casiano Barrientos, por traidor. ¿Por qué se lo había de acusar de traidor a un cacique que ama a su pueblo, sin escuela? Acaso se preocuparon de ponerle escuelas o por lo menos les enseñaron que estaba en territorio boliviano?»

¿Será eficaz esa forma de autoridad en el conjunto del Isoso? Ciertamente es una autoridad moral. Al nivel de eficacia, algunos piensan que ya no lo es tanto, porque muchas realizaciones se llevan a cabo al margen de la capitania, o porque la capitania se acopla a iniciativas ajenas. No tenemos datos suficientes para tomar posiciones en este punto. Pero nos parecía lógico que en realidad se tratara de una tensión en cierta medida dialéctica entre la autoridad guaraní, que en ese caso respeta a su pueblo y es respetada por él, y las fuerzas externas —militares, iglesias, escuelas, instituciones— que van penetrando en este mundo ya no tanto mediante la agresión directa (como los puestos ganaderos) sino por su peso institucional en parte aceptado por los Guarani y sus capitánias. Lo que llega a realizarse y ejecutarse no se debe sólo a uno de los polos de influencia sino a cierto acople entre los dos.

En la última época del viejo Bonifacio Barrientos había un grupo de jóvenes en el Isoso que cuestionaba la forma de gobierno del capitán grande. Se sentía marginado en la toma de decisiones y se resentía del peso de los viejos en aquel sistema de autoridad:

«Se necesita que mueran todos esos viejos para que los jóvenes podamos hacer algo, para que podamos hacer una nueva organización.»

Cuando murió el anciano capitán y le sucedió su hijo Boni Chico, éste modificó el esquema y se rodeó de gente más joven. Pero esto provocó entonces la protesta de viejos consejeros, respetados por otro sector de la comunidad. Este juego de influencias es un símbolo de los

equilibrios que debe hacer la autoridad también dentro de la comunidad.

5.3 ALGUNAS CONCLUSIONES

Los dos casos estudiados presentan semejanzas estructurales como también importantes contrastes en la manera en que individuos concretos se mueven dentro de esa estructura. Resumamos brevemente los rasgos más sobresalientes de esta comparación:

- El territorio juega un rol importante en la emergencia de un capitán grande y este a su vez retiene para sí el control del título legal.
- La jurisdicción en ambos casos es, con todo, algo flexible, dependiendo de la personalidad de la autoridad concreta, y de la movilidad misma de las comunidades dentro de la región.
- El esquema es relativamente estable, dentro de la flexibilidad señalada. Pero no hay una absoluta exigencia de cargo vitalicio. Aunque esto es lo más corriente, en ambas regiones hemos visto casos de renunciaciones y destituciones.
- La sucesión no tiene norma fija, sino sólo tendencias. La principal es quizás que el sucesor suela ser el más apto dentro de un conjunto emparentado directa o indirectamente con el capitán anterior.
- La combinación del esquema estable y de estos mecanismos de sucesión preferencialmente familiar da cierta dimensión 'aristocrática' al sistema de gobierno de los capitanes grandes. Pero, dentro de ella, el capitán debe saber escuchar a la gente. Como decía Bonifacio Barrientos, el capitán debe

mandar y dar ordenes; pero para que se haga lo que la gente desea. Lo contrario, es visto como abuso de autoridad, como ocurrió en el caso del capitán Aireju. Un buen capitán grande será paternal; uno malo será probablemente despótico y posiblemente acabará siendo destituido.

- El capitán grande, más que cualquier autoridad local, tiene que moverse bien entre estos dos mundos: el mundo guaraní y el mundo de los karái, que incluye el sistema estatal. En la medida en que sepa mantener su equilibrio entre los dos mundos, usando su prestigio y conocimientos en beneficio de «su pueblo», seguirá siendo aceptado por sus comunarios. Fue el caso de Bonifacio Barrientos. No importa entonces que el capitán grande pueda recibir algunos beneficios laterales derivados de su posición. En cambio, si el capitán grande pierde el equilibrio y se liga al mundo karái, como apéndice del mismo, perderá credibilidad y autoridad. Fue el caso de Aurelio Aireju.

Aurelio Aireju se mostró en clara connivencia con las autoridades, y élites locales, lo que agudizó las contradicciones en su propia capitania. De esta forma, las mismas comunidades se han visto forzadas a replantear nuevas formas organizativas. Barrientos, en cambio, mantuvo una elegante y sutil diplomacia en sus relaciones con las autoridades gubernamentales. Halagándolas y respetándolas buscó siempre cómo sacar mayor beneficio para su región. De este modo fortificó su imagen hacia dentro del Isoso, apelando para ello también a su don de palabra.

- Las diferencias Aireju/Barrientos pueden reflejar también las diferencias culturales Ava/Isoso. En el mundo ava es mucho mayor la influencia de los esquemas de la sociedad dominante. De esta forma Aireju se pasó más notoriamente a las élites dominantes de esa sociedad. En cambio el Isoso, con su identidad más claramente distinta, busca más su

propio camino, en relación viable con dicha sociedad, pero manteniendo sus peculiaridades.

El propio Barrientos apela a eso, expresándose en términos como las siguientes:

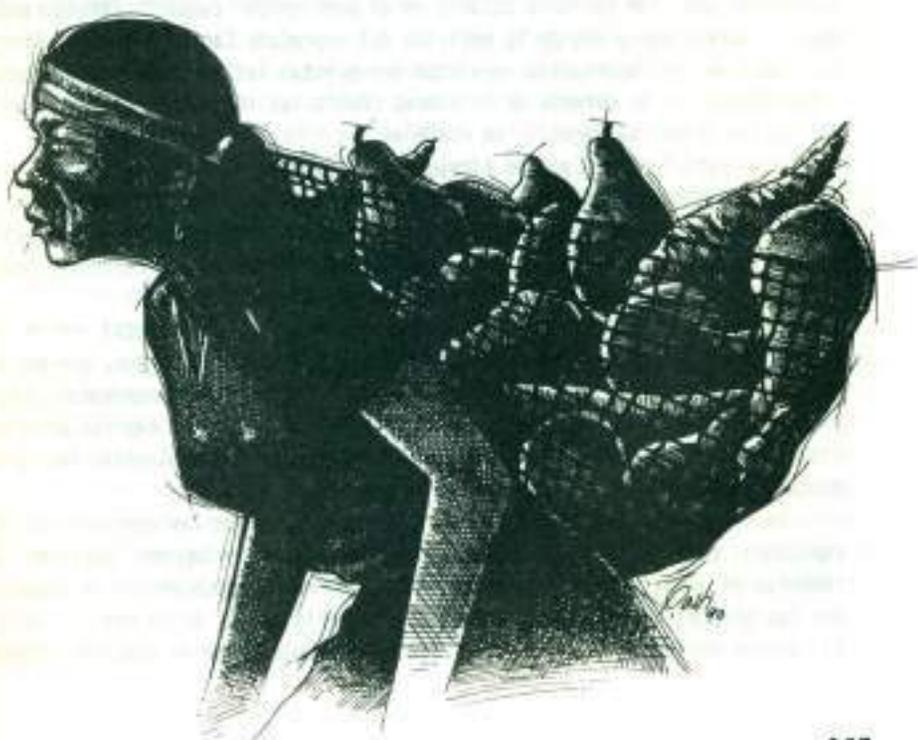
«Ahora recién estamos tratando con los karái. Pero hay desconfiar, porque son muy vivos... ..es que ustedes los Ava, ya son muy mezclados, bautizados. Ya no han mantenido sus "cosas". Pero aquí sí. Sus mujeres ya usan jabón <en vez de sosa>, ya no son kuña como las de nosotros. Ustedes ya no son profesores, carpinteros, albañiles...»

Aunque en ese juicio haya algo de ficción (los isoseños también se dejan influir por el mundo occidental), el hecho de subrayar las diferencias, implica ya cierta ideología a partir de sus peculiaridades culturales.

- La renovación de titulares en las dos capitanías grandes en los años 1985 y 1986 nos añade nuevos elementos de análisis. En uno y otro caso ha prevalecido el esquema de nombrar al pariente más capaz del capitán saliente. Pero ambos casos nos muestran también el rol de las comunidades para que éstos se acoplen a su vez a las expectativas de la gente, modificando -en lo que haga falta- las conductas de sus predecesores. Finalmente en los dos casos queda también claro que los recién nombrados tendrán que irse ganando a pulso, con su forma de gobierno y escucha, el reconocimiento de sus bases. De lo contrario su autoridad será más nominal que real.
- De todas maneras la misma presencia de capitanías grandes no debe considerarse automáticamente como una persistencia más pura de una vieja tradición guarani-chiriguana. Como hemos visto, tiene que ver en parte con una creciente penetración karái. Puede reflejar nuevas formas de organización para resistir

esta penetración; pero en algunos casos ha funcionado también como un mecanismo bien aprovechado por los karai para tener un intermediario útil ante poblaciones más numerosas.

A la luz de este hecho se comprende una doble reacción a primera vista paradójica: en varias comunidades ava que ahora ya no quieren saber de capitanes ni menos de capitanes grandes (instituciones tradicionales chiriguanas) se da como razón que quieren seguir siendo *ijambae* 'sin dueño' (ideal tradicional guaraní). Y viceversa, con el surgimiento de una organización regional más fuerte y unitaria -la Asamblea del Pueblo Guaraní- las capitanías grandes han resurgido con mayor fuerza en la región Ava (ver fin capítulo 10). Ambas perspectivas tienen su razón de ser.



- 1 Sobre Mandeponai, capitán de Machareti, ver la nota 12.
- 2 Ver los mapas de Pifarré en otro volumen de esta serie y los de Saignes (1974:326), para el siglo XVIII, y de Comajuncosa para 1800, reproducido en Calzavarini (1980) y Melià (1988:197), en esta misma serie. El nombre de Kaipependi, como ligado a una capitania, se remonta a principios de la época colonial (Saignes 1974:93,326; Calzavarini 1980: índices).
- 3 Principalmente Sanabria (1972), Nino (1912:163-166), Métraux (1930) y Nordenskiöld (1912/1985). A todo ello se añaden los datos contemporáneos recogidos sobre el terreno. La tradición oral ha ratificado varios de los datos de las fuentes escritas.
- 4 Actualmente un grupo de descendientes de Ararigua sigue viviendo por la zona donde está Karuruti, al Sur de Urundaiti.
- 5 Reproduzco las partes salientes de esta enigmática resolución del 15 de julio de 1822, que ha sido publicada en la compilación legal sobre tierras baldías (Corvera 1926:104-106):

«Vista en consulta de gabinete la solicitud de Ignacio Aireyu, capitán grande de los pueblos naturales de Jarcamayu (nombre quechua), Iliyacunday, Angostura, Macaguaro, Capirenda y Caraparirenda en el cantón Tikucha de la provincia del Azero, para que se le permita poblar los cañones de Macaguaro y Capirenda que son terrenos baldíos en el mencionado cantón. Considerando: que... merece ser atendida la petición del expresado Capitán Ignacio Aireyu por razón de los importantes servicios que prestan los naturales que le están subordinados, en la defensa de fronteras contra las incursiones y depredaciones de las tribus salvajes... se resuelve:

1o Que el peticionario Ignacio Aireyu queda autorizado....

2o ... debiendo adjudicarse la posesión proindiviso sin gravamen alguno.

3o Que si los indígenas ocupantes exigieran individualmente adjudicaciones de lotes particulares mediante acuerdos entre ellos, la Prefectura podrá acceder.»

¿Se trata de dos Ignacio Aireyu, uno en Tikucha (Chuquisaca) y otro en Kaipependi (Cordillera)? ¿Es el mismo Tengua, alias Ignacio Aireyu, que por su amistad con los karai intenta expandir su territorio hacia Chuquisaca? ¿Adoptó Tengua después de la sublevación de 1892 el nombre de un capitán anterior fiel a los karai? Los datos disponibles sólo nos permiten plantear las preguntas.

La citada resolución suprema nos muestra además que las gestiones de los capitanes para obtener títulos de tierra al nivel de Supremo Gobierno se remontan ya a esas fechas. Recuérdese que 1880 es la época en que se consolidan las grandes expropiaciones de comunidades originarias de la región colla. El tercer inciso de la resolución recoge la problemática de aquellos tiempos

- al hacer una alusión insolicitada a la propiedad privada.
- 6 Ver los documentos citados por Sanabria (1972:241-242). Doc.44: Carta del cacique Ignacio Aireyu (a) Tengua, dirigida al Ministro de Gobierno, explicando su actitud durante el alzamiento del Tumpa. De Kaipependí, a 12 de marzo, ANS. Doc. 50: «...Refiere... la captura del cacique Chanchi y su entrega al cacique Aireyu.» Chanchi, de Takuarendí al Sur de San Antonio, durante la rebelión había masacrado a un grupo de Chiriguano. Ver Sanabria (1972:149;198-199;241-242). Mientras no se especifique lo contrario los datos provienen de Sanabria.
 - 7 Hasta ahora en el segundo barrio de Eiti existe un «Club San Ignacio», cuyo nombre posiblemente está ligado al recuerdo de Ignacio Aireju.
 - 8 Cuando Nordenskiöld visitó Kaipependí en 1908 ya era aburuvicha Taruiri pero se aclara de él que no era «el verdadero cacique sino que reemplaza a un pariente suyo de menor edad, que debido a su constante borrachera ha sido considerado incapaz.» (Nordenskiöld 1912/1985:144). Cita también la existencia de «otro cacique, Yumbay, un hombre viejo de honor... venido a menos» (Ibid.:68), pero no añade mayores detalles.
 - 9 Resultan confusos los datos de Sanabria (1972:244). Según él Taruiri habría sido «cacique» de Kaipependí sólo entre 1893 y 1900, lo cual no coincide con los testimonios presenciales de Nino y Nordenskiöld en que hemos basado nuestro relato. No deja de ser intrigante que Taruiri adopte el nombre cristiano de Ignacio, igual que Tengua, transformado, según el documento 44 de la nota 6, en Ignacio Aireju. ¿Habrà una confusión de datos correspondientes a Tengua pero aplicados por Sanabria a Taruiri?
 - 10 Supuesto el comentario ya citado de Nino, no hay que descartar totalmente la hipótesis de que Santos Aireju sea sólo el nombre modernizado del antiguo capitán Karuti. Pero, por probabilidades de edad, nos inclinamos más bien a pensar que son dos personas distintas. Recordemos, sin embargo, que Santos murió de edad muy avanzada, según dicen, «más de 100 años».
 - 11 En el mapa del siglo XVIII elaborado por Saignes (1974:326), Karuruti aparece, al igual que Kaipependí y Eity, entre los poblados «de 100 a 400 guerreros». En su ubicación actual Karuruti no aparece lejos del lugar indicado por Métraux.
 - 12 Mandepnai, citado ya en la introducción de este capítulo. Langer (en prensa) ha elaborado una excelente monografía sobre la evolución de este importante capitán de Machareti a quien tocó sufrir y ajustarse a todos los procesos de la conquista, misiones y reenganches de fines del siglo XIX y principios del XX. Hay también referencias a él en Sanabria (1972, *passim*), Nino (1912:166-167) y Martarelli (1918). El apellido es corriente por Kaipependí.
 - 13 Su hijo Jesús, por ejemplo, fue a estudiar a La Paz. Se cuenta que allí se le

- involucró en un caso de violación y muerte de una muchacha por lo que entró en la cárcel. Pero salió a los tres días después de haber pagado cierta suma.
- 14 Estos rumores sucesorios ya abundaban unos años antes de la muerte de Aurelio Aireju.
 - 15 En los últimos años los chicos 'cacicales' ya dejaron de trabajarse y uno de ellos se convirtió incluso en una 'comunidad de trabajo', no sin ciertos forcejeos entre comunarios y capitán. (Ver el texto).
 - 16 Hasta fines de 1986 el asunto seguía pendiente por las razones señaladas en el capítulo 3.
 - 17 La traducción castellana de Pinkert (Nordenskiöld 1985) presenta alguna confusión en este y otros puntos. Por eso nuestra traducción, que tiene también en cuenta la versión inglesa del Human Relations Area Files, es algo distinta. En estos casos indicamos la paginación del original alemán de 1912.
 - 18 Ver el estudio de Meliá en otro volumen de la serie. Como veremos más adelante el capitán grande Bonifacio Barrientos también ha recibido ocasionalmente el apelativo de *Ijambae*.
 - 19 Tradición transmitida por Angel Yandura.
 - 20 Bonifacio Barrientos en su relato afirma que su padre Arigüy, fue capitán durante 27 años. Pero al intentar conjugar fechas, salen muchos menos, su puesta la fecha de nacimiento de Casiano, previa al matrimonio de Arigüy con Naicho. (Ver infra, en el texto y el cuadro 5.2).
- A partir de este punto incluimos en nuestras fuentes el doble relato autobiográfico de Bonifacio Barrientos (ver nota 25 y biografía) y la ponencia de Schuchard (1982).
- 21 El último habría sido Arigüy, tío de Mbatiraju.
 - 22 Comunicación personal de Jürgen Riester basada en el hecho de que a principios de siglo Nordenskiöld no usó la expresión. Riester piensa que esta nueva denominación puede estar tal vez vinculada con el nuevo énfasis en la problemática de un territorio propio. En cambio en la región cordillerana hay evidencia de esta doble nomenclatura ya desde la época colonial. Un testimonio de 1799, por ejemplo, dice: «A más de los capitanes que había en cada tapera <rancho> tenían un capitán grande a quien todos obedecían al cual no se llamaba gobernador sino capitán grande» (Informe sobre Cabezas, antes de ser misión, cit. por Saignes 1974:99). Ver también Martarelli (1918:170) para datos del siglo XIX.
 - 23 «A tu hermano menor lo llevaron a La Paz, lo llevaron a charlar con el gobierno... Ahí no más dije: tengo que ayudarlo a Casiano Barrientos. Tenía mando en Santa Cruz <es decir, nombramiento desde Santa Cruz> ...El tenía mando acá. En Santa Cruz le dieron nombramiento... Entonces cuando hablé con mi hermano <Casiano> para ir a La Paz...» (Autobiografía de Bonifacio Ba-

- rrientos, APCOB, en prensa). No sabemos quién era ese hermano menor. Lo encontraron en La Paz: «como preso estaba».
- 24 La versión isoseña dice que los hacendados de la región se oponían a la apertura de caminos; se refieren tal vez a que se sentían más impunes en un ambiente aislado. Pero más razonable es ver el interés gubernamental para hacer caminos en función de la inminente rotura de acciones bélicas contra el Paraguay. Anteriormente desde el Isoso el camino a Charagua se hacía por Tararendá (Río Grande). Ahora se construyó un nuevo camino más directo que pasaba por los terrenos de la casa Elsner en Kuarirenda, Bajo Isoso.
- 25 Existen dos versiones autobiográficas de la vida de Bonifacio Barrientos. La primera fue el resultado de charlas con Angel Yandura y Gabriel Siquier. La segunda, algo posterior, son entrevistas con M.Vaca y está en vías de ser publicada por APCOB. Agradecemos a Gabriel Siquier y Jürgen Riester el acceso a ambos materiales. Nuestro relato aquí intenta una concordancia y complementación entre estas dos fuentes autobiográficas y también otro datos más esporádicos. Para interpretar correctamente las fuentes, conviene tener en cuenta que en cualquier autobiografía el narrador suele tener la tendencia a exagerar su rol protagónico.
- 26 Nos referimos principalmente al núcleo formado por Aguaráigua, Ijovi y Koropo. Aguas arriba se encuentra la comunidad de Guirapembí, la primera del Bajo Isoso, que actualmente está subdividida en el Rancho Viejo y el Nuevo, uno a cada lado del Parapetí, y que tiene su propio capitán y título de tierras. Aguas abajo se encuentra la comunidad de Kuarirenda, que constantemente cambia de ubicación por los caprichos del cauce (ver capítulo 2) y que también tiene su propio título y capitán. Casi a la altura de esta comunidad en La Banda está la comunidad de Aguaratí, cuyos rasgos guaraní han ido quedando más diluidos en los últimos años. En las próximas páginas al hablar de La Banda y del Bajo Isoso, si no precisamos otra cosa, nos referimos principalmente a las tres comunidades citadas al inicio de esta nota.
- 27 Su nombre figura en el documento-acta de una gran asamblea de todo el Isoso, el 19 de enero de 1970, a la que asistieron 4 capitanes y el corregidor (ver 7.3 infra).
- 28 Guirapembí, Kuarirenda y Aguaratí se mantienen básicamente católicas.
- 29 Relación de la gran asamblea del cantón Isoso del 19 de enero de 1970 firmada por cuatro capitanes y un corregidor. Ver capítulo 7.3A.
- 30 Este tipo de arreglo ocurre también en otras comunidades guaraní, incluso en la región ava. Ver otro ejemplo sobre inmigrantes collas por El Espino en Pifarre-Albó (eds. 1986 c.8). En 1986 la comunidad de Tatarendá (Gutiérrez) ha tenido también un largo pleito con unos collas, porque éstos empezaron a tramitar sus títulos individuales parcelarios. (Ver 3.3)

- 31 Del quechua waccha, huérfano. Es decir crias sueltas, sin madre y por tanto presumiblemente robadas.
- 32 El expulsado nos dio otra versión: Dice que lo sacaron porque tenía 8 has. de maíz y arroz, y porque era honrado y no quería marcar ganado ajeno. No se trata de un caso aislado. Hemos recogido casos comparables en otras comunidades del Isoso.





Los mburuvicha del Isoso, encabezados por Bonifacio Barrientos (Foto APC06)



Toma de posesión de Boni Chico en La Brecha, Isoso.
Nótese el machete y azadón, símbolos del mburuvicha guasu (Foto APCOB)

6

el abanico de autoridades comunales

Fuera del Isoso y de Kaipependi hay muchos más capitanes, pero con autoridad limitada a su comunidad o a un pequeño núcleo de dos o tres comunidades con un origen común. En otras partes, en cambio, no se habla ya de capitanes al nivel comunal. Pero las autoridades que los reemplazan, o pueden tener las mismas funciones y reglas (por lo que se trata en realidad de capitanes camuflados bajo otro nombre), o, por el contrario, pueden ser el principio de alguna otra forma de autoridad estructuralmente distinta. En este capítulo analizaremos estas diversas variantes. El cuadro 6.1 resume las formas concretas que toman los cargos de autoridad en una amplia muestra de comunidades.

6.1 CAPITANES MENORES, COMUNALES

Hay 'capitanes' por todas las zonas pero no en todas las comunidades de cada zona. En algunas aparecen otros nombres e incluso otras formas de autoridad. Hay dos mo-

Cuadro 6.1. TIPOS DE AUTORIDAD COMUNAL

Comunidades (mínimas)	Capitán		Autoridad máxima local				Otras autoridades			Tit. tierra	Número familias 1985	
	gr	otro	alcal	pr	co	sg	añ	trad	co			sg
REGION AVA												
ZONA DE GUTIERREZ												
Ipitacito del Monte*] x] x				2-3	x			x	94	
Karaguatarenda								x				28
Tatarenda Viejo								x				52
Itaimbeguasú			x						x			25
Havillo			x						x			26
Palmarito		x				3-4	x				73	
ZONA DE LAGUILLAS												
Mboreviti		x				20>	x] x	x	30	
Pampa Redonda		x				10>	x] x	x	22	
Tuna]		x*			*	22>	x] x		30	
Kururujúky] x		*	*		x] x		15	
Mukomokai]		x					x		x		21	
ZONA DE KAIPEPENDI												
Eity] x					30>	x	x			170	
Kaipependi			*	*			x				33	
Jovatitindi			*	*		2					24	
Kapirenda		x				20	x				75	
El Cruce							x				50	
La Loma] x				x] x x]	
Edén] x				x] x x]	
Ipitimiri] x				x	x			125	
Yvanyrapÿta ^b] x					x	x	x x		113	
Pocitos			x				7>	x			x	33*
Guasuantí	x					10>	x			x	60	
ZONA DE CAMIRI												
Urundaití			*	*							18	
Rodeo						x ^c 15	x	x		x	34	
Itanambikua	x						x				92	
PIE DE MONTE												
El Espino					x	2	x		x x x		44	
Guariri		x				4	x				11	
Jaraeta			x			6	x] x] x	62	
Masavi] *		*			20>	x] x x] x]	
Tapÿtá] *				*	19>	x		x x] x	37	
Tapÿtami] *		x				x		x x] x	25	
Takuarembó] *		*				x] x x] x	16	
Akae] *		x				x] x] x]	
Kaipepe	x					20>	x				49	
Machipo			x			1-4	x	x		x	47	

(LISTA PARCIAL, 1983)

(Sigue el cuadro 6.1)

Comunidades (mínimas)	Capitán		Autoridad máxima				Otras autoridades			Tít. familias 1985
	gr	otro	alcal i d	pr co	sg an	trad	co	sg	o	
REGION DEL ISOSO										
ALTO										
Isiporenda]x			8>				x	24
Karaparí (=Amoro)			x							14
Kopere La Loma]x			20>					87
Montenegro]x	x							
La Brecha]x	x							
Kapiatindi (Nuevo+Viejo)		x			12>	x				36
Japiroa		x			1>	x	x*			56
Ivasyryry		x				x				31
La Brecha	x				40>	x	x*			59
Tamachindi		x			10>	x				49
BAJO										
Guirapembí Nuevo]x			20>	x				48
Guirapembí Viejo						x				53
Kuarirenda (Guiraendi)		x			13>	x				59
Kuarirenda (R.Viejo)			x							
Aquaraigua]x			12>	x				47
Ijoovy]x	x			x				82
Koropo			x			x				36

NOTAS:

- En 1987 se restauró la capitania grande de Ipitami Kaapegua
- Desde 1987 tiene un «capitán segundo», dependiente del de Eity y con jurisdicción sobre las comunidades de La Costa/Kaarovaicho.
- También se llama «dirigente». No hay más carteras sindicales.
- Corregidor karai, principalmente para los karai.
- Datos de 1983. Los demás datos de población son de CIPCA-CORDECruz (1986).

ABREVIACIONES:

capitán o *mburuvicha* tradicional: gr(ande o *mburuvicha* guasu); loc(al)
alcal(de) o *yvra ija*; i(ndependiente); d(ependiente de un capitán)
trad(icionales): alcaldes, vocales, actas; a veces, presidente comunal
pr = presidente de comunidad
co = corregidor (nombrado o no por el Estado)
sg = secretario general de sindicato campesino
an = años que dura el cargo de la máxima autoridad; > = y aún sigue
> = seguirá en el cargo hasta una fecha indefinida
o = otras carteras sindicales
* = la misma autoridad es conocida con este doble título
] = todas estas comunidades comparten un mismo título y/o autoridad
]x (que reside en el lugar marcado con x ó * a la derecha)

dalidades principales de capitanes comunales: los dependientes de un capitán grande y los autónomos.

Los capitanes comunales, dependientes de un capitán grande, son la norma en las comunidades del Isoso. Allí cada comunidad tiene su capitán o a lo más dos a tres comunidades muy cercanas y con un tronco común tienen un mismo capitán. Estos capitanes locales gozan de verdadera autoridad en su lugar; no son simples delegados del capitán grande. Son auténticos *mburuvicha*, aunque suelen ser posesionados formalmente por el capitán grande (al menos los del Alto Isoso). Pero no son nombrados propiamente desde arriba sino por los mecanismos más informales señalados ya en el capítulo 4. En Eity el capitán grande ha sido más absorbente por lo que apenas se encuentran capitanes locales propiamente dichos. En nuestra lista incompleta sólo aparecen dos para un total de nueve comunidades. De ellos uno, Esteban Mandepora de Guasuantí —como vimos—, mantiene cierta autonomía y podría ser la reliquia de una antigua capitania grande reducida ahora a una sola comunidad.

El resto de los capitanes son autónomos. Por eso mismo se les designa también alguna vez como 'capitán grande'. Los que permanecen en la región al Norte de Charagua, al Pie de Cordillera, son sucesores de capitanes antiguamente sujetos a las misiones. Los demás, son más bien sucesores de los grupos que permanecieron más o menos libres hasta 1892. Algunos de ellos agrupan lo poco que ahora puede quedar de un territorio y comunidades que en el pasado había sido mucho más grande y posiblemente estuvo ubicado en otras partes.

Las caracterizaciones generales del *mburuvicha* comunal, hechas en el capítulo 4, se aplican ante todo a esos capitanes locales. Remitimos pues a dicho capítulo para mayores detalles. Aquí sólo añadiremos algunos ejemplos concretos que pueden ayudarnos a matizar mejor el rol de esa autoridad.

Ante todo el aspecto de liderazgo estable, reflejado en una duración indefinida en el cargo, se aplica a los casos analizados, como muestra la columna correspondiente del cuadro 6.1. Pero sería erróneo pensar que el cargo es

automáticamente vitalicio. Hemos encontrado en las diversas regiones cambios de capitán por uno u otro motivo. El análisis de algunos casos nos ayudará a comprender mejor las expectativas de las comunidades chiriguanas para con su capitán local.

Caso Kuarirenda (Bajo Isoso)

Hacia 1950 el capitán de entonces empezó los trámites para el título de tierras de la comunidad. Pero el abogado que los 'ayudaba' (Dr. Parmas) exigía como pago 2500 pesos «de entonces» y un burro con crías. El capitán para satisfacer estas demandas pidió a sus comunarios 70 burros. Más aún, no mostraba decisión para enfrentarse a la Casa Elsner que por aquel entonces estaba asentada en la región; más bien habló de firmar un nuevo contrato de la comunidad con dicha empresa ganadera. Para colmo de males, el capitán sacaba sus beneficios personales como contratista a la zafra argentina, a la que acudían los comunarios. Todo ello era visto como abuso de autoridad y «picardía» por lo que la comunidad empezó a protestar, liderizada por J.F. Arandico. Al fin la comunidad sacó al capitán y entró en el cargo el propio Arandico. El antiguo capitán en cierta ocasión, de borracho, casi apuñaló a su sucesor, pero el cambio se consolidó. Desde los años 70 sigue el nuevo capitán, que ha sido más eficaz en los trámites, incluyendo varios viajes a La Paz.

Caso Mboreviti (Ipatí, Lagunillas)

Como ya hemos visto, esta comunidad, antes grande pero reducida ahora a su mínima expresión, ha tenido varios capitanes pertenecientes a la misma familia Nachú, conocida ahora como Alvarez. José pasó la capitanía a su hijo Cecilio Nachú Alvarez, quien viajó hasta La Paz en 1925 para tramitar un título más actualizado que el de 1908, ya no respetado por los patrones. Cecilio pasó el cargo a su vez a su hijo Agustín que fue capitán durante nueve años. Poco después lo cambiaron «porque ya no les servía». Le sucedió entonces otro hermano suyo, Cornelio,

que sigue en el cargo hasta hoy. Lamentablemente no conocemos mayores detalles sobre los motivos concretos del cambio. Pero podemos añadir que el antiguo capitán sigue formando parte de la comunidad y participa en sus actividades de manera normal.

A igual que su hermano y predecesor, el capitán actual tampoco es muy activo ni muestra firmeza frente a los avances y expoliaciones de tierra por parte de los patrones del contorno.

Caso Pampa Redonda (Ipati, Lagunillas)

El capitán Valentín Quema se dejaba influenciar demasiado por un patrón Medrano, que ambicionaba terrenos comunales. Además los comunarios empezaron a sospechar que el capitán, en vez de pagar al abogado para defender la tierra, se quedaba el dinero para sí, con lo que el patrón seguía avanzando a costa de la comunidad. Finalmente el capitán «abandonó a su pueblo» al perderse por un tiempo indefinido en Santa Cruz. Por todos esos motivos los comunarios «lo degradaron» y nombraron para el cargo a su hermano Santos Quema, quien siguió en el cargo hasta su muerte, en octubre de 1984. Entretanto, Valentín había regresado pero ya no recuperó su cargo. El sucesor fue más bien un antiguo comunario que regresó de Santa Cruz con la idea de permanecer en la comunidad y con firmes deseos de reorganizarla. Pero resultó indolente e ineficaz, por lo que a los seis meses fue sustituido por Félix López, quien ocupa ahora el cargo del capitán, todavía «a prueba».

Caso Ivasyryry (Alto Isoso)

En esta comunidad es normal el cambio periódico de capitán por nombramiento del nuevo en asamblea. Se ha dado también el caso de que un capitán cesante, después de varios años de descanso, vuelva a desempeñar la misma función. Por ejemplo, Kumandillo fue reemplazado por Jerema, pero éste a su vez fue sucedido de nuevo por Kumandillo.

Caso Japíroa (Alto Isoso)

Nicolás Arambisa, uno de los principales contratistas para la zafra y además pastor protestante, había sido capitán en tiempos pasados. Posteriormente el cargo pasó a manos de otro miembro más aceptado de la misma familia, Alejo Arambisa. Posteriormente la comunidad decidió nombrar a otro capitán y escogió a Emilio Mercado. Aunque éste no deseaba el cargo, lo aceptó porque el capitán grande regional, Bonifacio Barrientos, lo ratificó diciendo que Japíroa necesitaba este tipo de capitán «para no caer en manos de los karai», muy presentes en la comunidad. Este nuevo capitán, que no estaba emparentado con los anteriores, fue pronto uno de los más activos miembros del grupo de trabajo asociado que se estaba formando en el lugar.

Pero los Arambisa no se conformaron en perder su influencia. Nicolás aprovechó el golpe de García-Meza y se consiguió un memorandum para ser corregidor en el lugar. La mayoría de la comunidad lo consideró autonombrado y le dijeron: «Sepa usted que todo el pueblo no le va a apoyar». No iban con pleitos ni acudían a las reuniones que él convocaba. Pero tampoco hicieron pasos para que se nombrara a otro sino que esperaron pacientemente que transcurriera el año de su mandato. Nicolás llevó el ataque más adelante al ver que el citado grupo de trabajo asociado amenazaba directamente sus intereses de contratista por asentar más solidamente a la gente en el lugar. Decía: «Si éstos van a alambrear, lo van a hacer propio; los comunarios no van a tener propio», causando así división entre la gente de Japíroa. Con este argumento buscó el apoyo del capitán grande Barrientos hasta que éste acabó fallando a favor de los Arambisa y nombró nuevo capitán al propio Nicolás. El cesante, que nunca había manifestado mayor interés por el cargo, tampoco peleó su causa y la comunidad aceptó el nombramiento, pese al repudio expresado años antes.

Finalmente Nicolás tuvo problemas en su trabajo de contratista para un patrón de Mineros y empezó a ausen-

tarse mucho de la comunidad. Este hecho coincidió con la necesidad de erigir un comité de capitanes en todo el Isoso y la comunidad aprovecho la oportunidad para nombrar a Aquino Sánchez como nuevo capitán.

Caso Kapiatindi (Alto Isoso)

Esta comunidad nunca había tenido capitán. Era simplemente parte de la capitania de Kopere, lugar con el que comparte el mismo título de tierras. Sin embargo, hacia 1970 empezó a emerger una figura local, Alberto Cuéllar, según parece descendiente de la familia de capitanes en La Banda, y éste empezó a llamarse capitán de Kapiatindi, aunque siguió manteniendo cierta subordinación al capitán de Kopere. Se mantuvo en ese nuevo cargo por más de diez años; sin embargo, el 26 de diciembre de 1984, en una asamblea-fiesta que reunió a 1500 convidados de otras partes, la comunidad decidió sustituirlo en el cargo, nombrando capitán local a Dionisio Jerema.

Caso Tapjtá (Charagua)

Esta comunidad y ex-misión tiene capitán desde tiempos antiguos. Juan de Dios Caraica ha sido capitán en las últimas décadas con plena aceptación de la comunidad. Pero en 1983 ya se sintió viejo y manifestó a la comunidad que quería retirarse. La comunidad aceptó y, siguiendo un esquema tradicional, nombró a su hijo Cristino Caraica, que entonces era un joven de 26 años. Pero por alguna razón, posiblemente su juventud e inexperiencia, el nuevo capitán no ha logrado consolidarse en su rol y ha renunciado al cargo. Entonces la comunidad ha nombrado a otra persona más experimentada a la que ha dado un nuevo título: 'presidente de la comunidad'. Pero en la práctica, aunque no haya mediado ningún reconocimiento formal en este sentido, el viejo capitán Juan de Dios Caraica sigue siendo reconocido como una última instancia de autoridad comunal.

* * *

Los casos presentados nos muestran diversas estrategias y posibilidades para hacer cambios de capitanes y para crear incluso nuevas capitanías y nuevas instancias de autoridad. En casi todos los casos de cambio prematuro está de por medio algún fallo del capitán cesante frente a las expectativas comunales. Pero la consolidación del nuevo en su cargo no depende sólo de la misma comunidad sino también de la forma en que el potencial sucesor se afirma en su puesto, acudiendo incluso a autoridades superiores. La comunidad a veces sólo funciona a veces como un ratificador del cambio 'de facto', si le convence la nueva situación: sería como un 'indirect rule' comunitario. Por otra parte, incluso cuando participa directamente, persiste cierta tendencia a escoger a otro miembro de la familia del capitán anterior. Un estudio más exhaustivo de todos los casos de cambio nos podría arrojar luz sobre si existe realmente una especie de 'aristocracia' formada por familias de anteriores capitanes, de las que emergen las nuevas. De momento sólo podemos afirmar la existencia de cierta tendencia en esta dirección.

6.2 LOS ALCALDES O YVYRA IJA

En la actual organización social chiriguana debajo de los capitanes cada comunidad tiene uno o más cargos subordinados. Son conocidos con el nombre castellano de alcalde -corriente también en niveles inferiores de la organización de los ayllu o comunidades originarias colla- o también con el nombre guaraní yvyra ija (el dueño del bastón), que corresponde exactamente al término híbrido castellano-quechua varayug con que son conocidas muchas autoridades comunales en el Perú. Los alcaldes eran también cargos subordinados normales en todas las reducciones misioneras de cualquier parte del Oriente. Todo ello nos hace pensar que, a diferencia del capitán o

mburuvicha, aquí se trata de una institución no chiriguana, resultante de la conquista española-boliviana o al menos de una imitación de estructuras traídas de otras partes.

Aunque posiblemente de origen ajeno, esta institución de los alcaldes como funcionarios comunales subordinados hoy se encuentra prácticamente en todas las comunidades (ver cuadro 6.1, parte derecha). En comunidades más extensas puede haber varios: el alcalde de primera, segunda, tercera... En las menores, quizás con menos de 50 familias, puede ser que sólo haya uno. Si la comunidad está constituida por varios barrios o por un rancho nuevo y otro viejo, habrá por lo menos un alcalde por barrio o rancho, especialmente en los ranchos relativamente separados en que no reside el capitán o autoridad principal.

En principio los alcaldes no necesitan tener el tipo de cualidades del *mburuvicha*, porque en realidad no son autoridades sino sólo ayudantes, alguaciles, o a lo más colaboradores consejeros. El mero hecho de serlo no da a los alcaldes mayores oportunidades de ascenso a capitanes; aunque no faltan casos en que un alcalde que se haya desempeñado bien en esa función llegue posteriormente a ser capitán. Pero, a diferencia del mundo aymara, aquí no hay un 'camino' o escalafón de ascenso hacia cargos comunales superiores. Los alcaldes tampoco tienen la continuidad de los capitanes. Muchos aguantan poco, quizás sólo un año. Su cambio tampoco va revestido de mayor solemnidad: se ejecuta sin grandes ceremonias ni concurrencia, y no tiene fecha fija. Las mismas personas pueden volver a ser alcaldes en más de una ocasión.

En bastantes comunidades existe también el cargo de vocal, equivalente al cargo de último alcalde, y en unas pocas el llamado 'secretario de actas'. No se trata necesariamente de carteras sindicales, pues esos cargos se dan también en comunidades que no tienen aún esta nueva organización.

No debemos confundir la forma tradicional de alcaldes subordinados, a que nos referimos aquí, con otros alcaldes independizados que en la práctica se han

convertido en la autoridad máxima en muchos lugares en que ya no se habla de capitán. Esa es una innovación de la que enseguida hablaremos.

6.3 ¿LA MISMA CHOLA CON OTRAS POLLERAS?

De una u otra forma la mayoría de las comunidades sobre las que hemos podido conseguir datos tienen algo que ver con el sistema de capitania de que hemos hablado hasta aquí. Pero no todas las micro-comunidades vinculadas a este sistema tienen capitán residiendo en el mismo rancho. Esta ausencia es más notoria en la región de Ety, en que hay muchas micro-comunidades subordinadas directamente al capitán grande, sin otros capitanes intermedios. Pero se da una situación similar también en otros varios grupitos de dos o tres comunidades bajo un mismo capitán. Finalmente hay un grupo aún minoritario de comunidades que ya han perdido toda referencia al régimen de capitania y han creado en cambio algún otro tipo de autoridad nominal o realmente distinta.

En todos estos casos en que la micro-comunidad ya no tiene un capitán residente en el mismo rancho, incluso si dependen aún de uno que vive en algún rancho cercano, podría estarse desarrollando un esquema alternativo de gobierno local. Esta es la situación que analizaremos en esta sección.

Descartamos de partida aquellos casos en que la misma persona que ocupe el cargo de autoridad máxima comunal se presenta con dos títulos, uno de los cuales es el de capitán. En tal caso es evidente que en realidad se trata sólo de una modernización, y esa sólo parcial, del título. La duración que de hecho tienen tales autoridades en su cargo nos muestra claramente que se trata del capitán de siempre con un nuevo ropaje.

Límitándonos, pues, a los casos en que ya no se habla más de 'capitan', aquí ponderaremos hasta qué punto se trata de esquemas de gobierno realmente nuevos o sólo

de 'la misma chola con otra pollera', es decir de capitánias simplemente camufladas bajo otros nombres. Los diversos nombres alternativos utilizados por la autoridad autónoma o por lo menos subordinada existen en todas las comunidades sin capitán directamente residente en ellas, vienen indicados en las columnas 3 a 7 del cuadro 6.1. Analicemos las diversas fórmulas.

A. Alcaldes sin capitán

En la región ava, principalmente cerca de Camiri y de Gutiérrez, hay varias comunidades en las que la autoridad máxima se llama simplemente alcalde, pero éste no depende de ningún capitán cercano ni lejano. Por la duración relativamente corta de su mandato, se deduce que no se trata ya de un simple cambio de nombre.

El nombramiento formal puede llegar a través de un memorandum de la autoridad estatal, como el corregidor karaí de la cabecera cantonal, o incluso desde la capital provincial. Pero este procedimiento no implica necesariamente que las autoridades comunales vengán impuestas desde arriba por los karaí. Parece que así ha ocurrido en algunos casos, pero el esquema regular es decidir en asamblea quién es el candidato y recién después, por medio de una carta formal, solicitar al corregidor el memorandum de nombramiento.

En algunas de las comunidades sin capitán pero dependientes de alguno cercano se encuentran autoridades que se mantienen bastante tiempo en el cargo. En esos casos la duración ni es tan larga e indefinida como la de los capitanes ni tampoco tan corta como la de los típicos alcaldes meramente subordinados. En Guarirí, por ejemplo, comunidad que ya se autonomizó de su antiguo capitán en Masaví, la duración del último alcalde ha sido de cuatro años, y en la vecina Jaraeta, que aún reconoce siquiera nominalmente al mismo capitán pero está en proceso de independizarse, duró seis años.

Se nos ha dicho que, cuando no hay capitán, es más probable que el alcalde primero sea alguien con las

cualidades típicas del *hatangatu* 'valiente', visibles sobre todo en la manera de guiar a la comunidad, llevando bien el control, sabiendo convencer con su palabra y su ejemplo, trabajando adelante más que los otros. Los demás alcaldes, que serían sus subordinados, más fácilmente serán flojos, *ifake*. Sin embargo en algunos casos hemos sabido de alcaldes primeros independizados o semi-independizados de capitán que por su carácter no tenían nada de *hatangatu*; y viceversa, algunos alcaldes subordinados que llegan a ser importantes consejeros en las decisiones del *mburuvicha* local.

En resumen, pues, no se puede decir que esos alcaldes autónomos o semi-autónomos sean totalmente capitanes camuflados. Participan tal vez de alguna de sus cualidades, pero al menos tiende a perderse el carácter indefinido de su mandato.

B. Presidente o dirigente de la comunidad

Hay unas pocas comunidades en las que el capitán ha sido sustituido por el llamado 'presidente de la comunidad'. Analicemos algunos casos:

Caso Masavi (Norte de Charagua)

Masavi es una antigua comunidad que tuvo importantes capitanes incluso desde antes de ser misión. Hasta 1937 tuvo el capitán Anduari con jurisdicción sobre los actuales ranchos de Masavi, Jaraeta y Guarirí. Era un rico arriero con 4 mulas y más de 20 burros. Tenía 4 mujeres, una en cada rancho y la cuarta en Ymirí. En Santa Cruz consiguió con ayuda de abogado el título de tierra. Al morir varios ambicionaron sus bienes y se creó un conflicto de sucesión. Por fin hacia 1941 un tal Ignacio Anduari, que en realidad era un huérfano criado por la familia del capitán, se autonomizó como capitán de sólo Guarirí. Intentó sin éxito recabar un título aparte para su lugar. Al morir, ya nadie se preocupó allí de buscar capitán y desde entonces el lugar se rige con sólo

alcaldes que siguen, con todo, autónomos de Masaví.

En Masaví-Jaraeta quedó como capitán Jesús Parada, que en 1961 consiguió un nuevo título, ya de Reforma Agraria, para su circunscripción más reducida. Le sucedió Dionisio Rea, que por lo mismo pasó a guardar los títulos. Sin embargo actualmente su nombre oficial ya no es 'capitán' sino 'presidente de la comunidad'. El cambio se debió a una orden que transmitió el militar Vargas Ríos diciendo que «ya no habrá más capitanes». Los de Masaví interpretaron que era una orden nacional, que venía de La Paz, y desde entonces adoptaron oficialmente este título, aunque al nivel particular se sigue escuchando a veces el nombre de capitán. Dionisio es ya mayor y su autoridad real está bastante delegada, siendo el alcalde primera quien en la práctica cumple los principales roles de liderazgo.

Caso Tapŷtá (Norte de Charagua)

Tapŷtá tiene también capitán desde tiempo antiguo. Recientemente al plantearse el cambio del capitán, ya anciano, surgió también la idea de pasarse al nuevo tipo de autoridades, del que ya habían escuchado algo, y tener 'presidente de la comunidad'. Pero alguien les dijo que para este nuevo título el memorandum de la autoridad debían sacarlo de la 4a. división, acantonada en Charagua. Reaccionaron contra esa idea, y como resultado siguieron teniendo capitán nombrando al hijo del anterior; sin embargo éste renunció y entonces sí han nombrado a otro ya con el título de 'presidente de la comunidad' (ver sección 6.1g).

Caso Machipo (Sur de Charagua)

El último capitán «se perdió» en Santa Cruz. Desde entonces la autoridad máxima comunal es el 'presidente de la comunidad'. Dura en el cargo de uno a cuatro años como máximo. Es nombrado por la comunidad pero él es quien nombra a sus autoridades subordinadas, que en este lugar tienen los títulos de alcalde y corregidor.

Caso Rodeo (Camiri)

Anteriormente la autoridad principal era llamada 'alcalde', aunque su duración en el cargo era semejante a la de los antiguos capitanes: 15 años o más. El último de ellos estaba prácticamente supeditado a un patrón vecino, que se iba apoderando cada vez más de las tierras y trabajo de la comunidad. Pero entonces surgió otro comunario, Hilarión Segundo, que liderizó la lucha comunal por la tierra y el derecho a usar un atajado, transformándose así en la nueva autoridad de una comunidad más independizada. Llegó incluso a viajar a La Paz donde consiguió un título autónomo, con lo que la comunidad ahora ya se siente independiente. Ha fomentado también la formación de una pequeña fábrica local de escobas.

Como símbolo de todos estos cambios la nueva autoridad ya no se llama 'alcalde' sino 'dirigente'. Hilarión, el innovador, siguió como dirigente doce años, siendo después sustituido por su hermano Marco Segundo. El 'dirigente' es el que nombra a sus subordinados, como el alcalde y el corregidor. Su título es interpretado también ahora como secretario general de un vago sindicato campesino comunal, en el que no hay otras carteras.

Caso Kaipepe (Charagua)

Existen varias instancias de autoridad. La mínima está conformada por los alcaldes. Para tareas específicas hay también diversos grupos y comités especializados con sus respectivas directivas: consejo escolar, iglesia, cooperativa. Hay después una instancia superior, ya comunal: es el 'presidente de la comunidad', que cuenta con su propio equipo de apoyo (tesorero, etc.). Pero si éste no logra resolver un conflicto, queda todavía otra instancia superior, el 'capitán', que desde hace muchas décadas es don Jacinto Román, ya anciano y poco metido en las tareas ordinarias de gobierno. Las instancias inferiores cambian cada año, pero él sigue indefinidamente en el cargo. Se indica que, si hubiera un caso máximo de

conflicto que ni siquiera el capitán logrará resolver, quedaría como instancia máxima la asamblea de la comunidad, pudiendo llegarse, si fuera preciso, a la expulsión del culpable. Los nombramientos a todo nivel son también decididos en asamblea comunal.

* * *

Los casos señalados nos muestran que el título de presidente o dirigente de la comunidad en unos casos no es más que un nombramiento nuevo para designar a lo que antes se llamaba 'capitán', sin que haya un real cambio de funciones: pero en otros, como Machipo y Kaipepe, sí ha existido el paso a un sistema nuevo.

La relación con el cuartel, mencionada en algunos casos, nos hace sospechar que la idea del cambio de nombre podría haber surgido de los militares, a los que no acabaría de convencer ese uso civil del término 'capitán'.

6.4 CORREGIDORES PARA TODOS LOS GUSTOS

El viejo término con que, primero en la colonia y después en la República, se ha designado al último eslabón de autoridad emanada desde el aparato estatal, ha cundido mucho en la Chiriguania, pero con significados y funciones los más diversos. He aquí las cuatro variantes principales:

Corregidores *karai* estatales

La situación original contemplada por el régimen administrativo del país es que el corregidor sea nombrado por autoridades superiores y para una jurisdicción equivalente a un cantón o vice-cantón. Siguiendo este criterio, los principales pueblos *karai* tienen corregidor: con frecuencia son los que nombran a las autoridades comuna-

les, a veces directamente, pero más frecuentemente ratificando al candidato presentado por la comunidad. Todos los corregidores de este tipo en la práctica son *karai*.¹

Corregidores en capitania grande

Tanto en Eity como en el Isoso los corregidores tienen un status peculiar debido a su relación con el capitán grande. En ambas regiones hay uno o más corregidores con nombramiento oficial por parte de las autoridades nacionales. Pero, como ya vimos al hablar de los capitanes grandes, en la práctica no funcionan como las indiscutibles autoridades máximas dentro de su jurisdicción. El hecho de que el cargo de capitán grande sea casi vitalicio y el de corregidor cambie después de cortos períodos, quita también peso a este último.²

Corregidor, autoridad máxima comunal

El cuadro 6.1 muestra varios casos en que la autoridad máxima o *mburuvicha* comunal recibe el título de corregidor. Un primer caso implica la identificación entre corregidor y alcalde o *yvyra ija* (*Kaipependi* y *Jovatitindi*). No hemos encontrado ningún ejemplo en que la identificación sea con el capitán, propiamente dicho.

Otro caso que merece mayor análisis, es el de El Espino. La máxima autoridad local es ahora el corregidor, nombrado cada dos años. Sería un claro caso de cambio en el concepto y la práctica de la autoridad local. Se trata de un corregidor nombrado por elección comunitaria y ratificado por autoridades superiores, concretamente la alcaldía de Charagua. Pero si analizamos el asunto con mayor detalle, surgen nuevos matices. En El Espino el último capitán, propiamente dicho, fue Bruno Barrientos. El fue quien en 1958 liderizó el traslado de toda la comunidad desde la región inundada de Itaimbeguasú a su penúltima ubicación más al NE.

Cuando murió, nadie quiso ser capitán, y entonces la comunidad funcionó con sólo alcaldes, como tantas otras. En 1979, en torno a un proyecto de posta comunal, se

reinstauró una autoridad superior a la que se llamó 'dirigente' y a ratos también 'capitán'. Pero no llegó a consolidarse y se regresó al esquema de alcaldes como única forma de autoridad.

Finalmente desde 1982 se consolidó un nuevo cargo (el de corregidor), nombrado comunitariamente pero ratificado por un memorandum de la alcaldía de Charagua. Desde entonces cada corregidor ha durado de uno a dos años en el cargo. Todos los nombrados hasta ahora habían servido previamente como alcalde, cuando éste era el único cargo de autoridad local. El corregidor tiene actualmente a dos alcaldes como funcionarios subordinados. Más aún, desde que un sector de la comunidad Havi-llo se ha instalado dentro del territorio de El Espino, uno de esos alcaldes es escogido de entre los inmigrantes de dicha comunidad. (Ver Pifarré-Albó eds. 1986).

Corregidor, autoridad subordinada

Finalmente, en varias comunidades hay 'corregidor' pero se trata de un cargo secundario claramente subordinado a la autoridad comunal principal o *mburuvicha*. Es casi como un alcalde subordinado, o un vocal más. En estos casos, pese al nombre, estos corregidores no tienen ningún nombramiento formal por parte de las autoridades gubernamentales. Se trata simplemente de alguien nombrado por el *mburuvicha* local, probablemente con la participación de toda la comunidad en asamblea. Así ocurre, por ejemplo, en Machipo, en Rodeo, y en Ipatimiri.

En Ivamyrapÿta ocurre algo todavía más complicado. Allí la autoridad principal local es el 'alcalde', subordinado en última instancia al capitán grande de Eity. Pero la comunidad tiene dos ranchos o subdivisiones (Ivamyrapÿta, propiamente dicho, e Ikuapÿta), cada una con su 'corregidor'.

6.5 CONCLUSION

La gran variedad de títulos con que es conocida actualmente la autoridad, y más aún, la multiplicidad de roles y mecanismos con que ésta funciona, incluso cuando se le atribuye un mismo nombre, son claros indicios de que el sistema tradicional de capitánías está en pleno proceso de transformación. Hasta el momento sigue siendo aún el mecanismo prevalente en la Chiriguanía. Pero son cada vez más las alternativas que se le contraponen.

Quizás el aspecto más típico del esquema tradicional de *mburuvicha* es su duración indefinida, aspecto que a su vez conduce a una tendencia por la que las mismas familias se mantienen en el cargo de autoridad. Con todo, los numerosos ejemplos desarrollados nos muestran que incluso en el esquema tradicional de capitánía ni se trata de una ley general ni de un esquema de autoridad vertical absoluta. La característica dominante es más bien que la autoridad más aceptada es aquella que se entromete poco en las rutinas diarias de su gente pero está disponible cuando los comunarios la sienten necesaria.

Sin embargo en las nuevas formas emergentes de autoridad (que no sean un mero cambio de nombre del capitán de siempre) tal duración indefinida se pone en cuarentena. Cuando ya no hay capitán, lo más corriente es que la duración del nuevo tipo de *mburuvicha* sea más limitada, aunque no necesariamente anual. Se tiende incluso a que los períodos de renovación sean relativamente fijos, y queda mucho más claro el rol de la asamblea comunal en su nombramiento. Todos estos aspectos acercan más el sistema de autoridad guaraní al que existe en otras partes del país y manifiestan la creciente influencia de la sociedad dominante dentro de la Chiriguanía.

No nos animamos a concluir, de todas maneras, que estos cambios en el sistema de autoridad conduzcan necesariamente a una organización comunal más sólida para responder a los desafíos de esta mayor articulación con la sociedad dominante. Con o sin capitanes, encontramos

comunidades mejor preparadas y otras más vulnerables. El punto central no nos parece ser la existencia o no de 'capitanes' tradicionales, sino la manera en que la autoridad se articula de hecho con el resto de su comunidad y la solidez con que el conjunto de las comunidades se articule en la región y en el país.³



1. Las poblaciones principales del área -Camiri, Charagua y Lagunillas- tienen autoridades distintas al corregidor. Lagunillas es la sede del subprefecto, máxima autoridad provincial. Camiri y Charagua tienen al alcalde como principal autoridad civil, pero el comandante de los cuarteles allí instalados funciona con frecuencia como máxima autoridad real.
2. Hay, con todo, una tendencia a que el corregidor que llega a comprenderse bien con el capitán grande permanezca más tiempo en el cargo. Así sucedió en Eity con el hermano del capitán grande y en el Isoso con Roger Suárez de La Brecha y «el colla Rojas» de Japíroa. Nótese además que en esta última región ambos corregidores karai están casados con isoseñas.
3. Este tema, así como la emergencia aún incipiente de una organización regional, será desarrollado en el capítulo 10.





Dirigentes comunales ara (Foto Fips)



La bomba de agua, lugar de encuentro de las mujeres. Ivasyryry, Isoso
(Foto Bárbara Simon Riester)



Niñas en la ota de Ivasyryry, Isoso (Fotos Bárbara Simon Riester)

7

los que guían con el consejo la adivinación o el embrujo

En todas las sociedades del mundo, más allá de las autoridades formalmente reconocidas como tales, suele haber otras instancias y mecanismos específicos que ayudan a mantener el control social. Así se evita que el grupo vaya por caminos distintos de aquellos que ya son social y culturalmente aceptados. En muchos casos estos mecanismos implican el liderazgo informal o influjo moral de algunas personas especialmente respetadas y escuchadas, a pesar de no estar formalmente investidas de cargos de autoridad.

En este capítulo exploraremos los mecanismos más significativos que, para este fin de control social, se han desarrollado dentro de la sociedad guaraní actual. Primero eliminaremos un factor que en otras regiones rurales de Bolivia tiene mucha importancia. A continuación, en el grueso del capítulo, nos extenderemos en los mecanismos más típicos de la cultura chiriguana contemporánea —los consejeros y los chamanes— y al fin añadiremos algo sobre los factores externos, que ejercen también su influencia con formas nuevas.

7.1 ¿INFLUYEN LAS AUTORIDADES CESANTES?

En el Altiplano el grupo de las principales autoridades cesantes, conocidas como 'pasados', forman una institución en sí mismas, conservando un importante influjo moral. Pero en nuestro caso no suele ocurrir lo mismo. La razón es simple: aquí la autoridad en principio tiende a mantenerse en el cargo mientras lo cumpla bien y tenga fuerzas. Y si lo deja, suele ser porque se ha desempeñado mal en su ejercicio. Por tanto, aunque hay excepciones individuales, a nivel estructural los cesantes no están en las mismas condiciones de seguir influyendo.

Habría que seguir, con todo, la evolución en aquellas comunidades innovativas en que empieza a desarrollarse un nuevo estilo de autoridades nombradas sólo para un corto tiempo y ver si allí los cesantes tienen una mayor influencia. Es probable que así ocurra. Tenemos, por ejemplo, el caso de El Espino, donde desde hace algún tiempo se ha establecido un sistema con cargos de poca duración. Como resultado, allí es frecuente que las personas de mayor prestigio vuelvan una y otra vez a ocupar diversos cargos de autoridad; o también que en momentos de conflicto particularmente grave, si la autoridad formal de aquel año no es muy decidida, alguna otra persona, mayormente algún ex-dirigente más respetado, toma la iniciativa para resolver la situación. Significativamente este último rol lo ha asumido a veces el hijo del último capitán, una de las personas más ricas de la comunidad, a pesar de que él nunca ha aceptado ser el nuevo capitán ni tampoco cumplir otros cargos formales de autoridad.

Pero más importantes y tradicionales son los mecanismos que siguen a continuación.

7.2 LOS ANCIANOS Y EL ARAKUAA

El carácter estable y a la vez el tono menor de la autoridad guaraní-chiriguana exige en cierta manera la formación de otros contrapuntos institucionalizados. Una solución cultural tradicional es el consejo regular dado por algunos ancianos prominentes de la comunidad. En las asambleas y convivencias comunales es típico que algún anciano de prestigio reconocido haga un largo discurso dando consejos y casi siempre exhortando al mismo tiempo al mantenimiento de las principales tradiciones del grupo. Otras veces sus consejos saldrán más bien de casos anteriores que él haya vivido, como resultado de su larga experiencia acumulada. Cuando acaba su discurso, toda la gente asiente ritualmente con un solemne *jasoropái* (gracias, del castellano 'Dios se lo pague'). En estas reuniones se enfatiza además que los jóvenes deben escuchar a los viejos, más experimentados.

Estos viejos que regularmente pronuncian sus arakuaa son llamados *arakuaa ifa* (los dueños del consejo). En lugares en que las autoridades ya se nombran para períodos cortos, ciertamente se da el caso de que algunas exautoridades más prominentes pasen a desempeñar este rol de *arakuaa ifa*.

Hay que tener en cuenta que en la flexible cultura guaraní los viejos no están cerrados a lo novedoso. Con frecuencia depositan a su vez mucha confianza en los jóvenes y en nuevas ideas que flotan en el ambiente. No son automáticamente conservadores, aunque sí depositarios de la tradición comunal.

El *arakuaa* puede ocurrir en situaciones rutinarias de la comunidad -con ocasión de una fiesta, de alguna celebración o ceremonia- o también ante situaciones nuevas e imprevistas; por ejemplo, con ocasión de un accidente o crimen, o en nuevas relaciones con el mundo de afuera de la comunidad. Puede ocurrir también dentro de algún cursillo. En un taller-seminario en que se reunieron datos para este estudio, don Basilio -el más anciano del grupo- adoptó siempre este estilo de *arakuaa*

o arenga formal para expresar sus propios puntos de vista.

Estos ancianos pueden ser también consejeros habituales de la autoridad formal de una manera casi institucionalizada. El caso más sobresaliente es el de los consejeros del capitán grande del Isoso, a los que nos referimos en el capítulo 5. Pero en alguna forma menos institucionalizada esta relación entre autoridad y anciano se da también en algunas otras partes. Por ejemplo, si en un lugar se recibe alguna sugerencia de fuera —digamos, una propuesta de CORDECRUZ— la autoridad, antes de proceder, consulta al arakuaa ija y sólo después de escucharle convoca a la comunidad para plantear el tema en asamblea.

Otras veces se toman decisiones sin consultarle. Si todo va bien, no pasará nada. Pero si algo va mal, el arakuaa ija hablará. Será como el vigía evaluador. El ya citado don Basilio, de Masavi, nos comentaba que durante un buen tiempo la gente joven de su comunidad ya no le consultaba. Le decían incluso:

«Los viejos saben de tu tiempo. Pero de lo de hoy, lo que ahora nos interesa, tú ya no sabes. Tú no sabes leer.»

Sin embargo, cuando llegó una situación especial, sobre cómo habían captado aguas en el pasado y sobre un viejo trámite de la comunidad con las autoridades cruceñas, volvieron a acudir a él. Después le han consultado también sobre temas novedosos como la conveniencia o no de establecer el sindicato o una cooperativa. Por cierto que el consejo preciso de don Basilio en esos puntos ha sido positivo. Los nuevos alcaldes de Guarirí y Jaraeta también nos cuentan que varias veces, sintiéndose inexpertos en su oficio, acuden personalmente a don Basilio en busca de consejo.

¿Qué cualidades tienen esos arakuaa ija? Nos indican que son personas que en su tiempo han sido «guapos en los trabajos». Varios de ellos han ocupado algún cargo de responsabilidad, por ejemplo como alcaldes siquiera se-

cundarios o como regist. civil. Con frecuencia han tenido experiencias fuera de la comunidad. Sus características personales contrastan, sin embargo, con las del capitán. Este actúa de manera más directa -«más brutalmente», nos dijeron- mientras que el viejo consejero es más paciente. En una deliberación comunitaria puede permanecer todo el tiempo en silencio, pero todos estarán pendientes de su reacción. Esta llegará a veces en forma de arakuaa o discurso, pero otras muchas sólo a través de un pequeño signo que indique su aprobación o rechazo. El capitán es ejecutivo; el anciano sólo es consejero.

Nos preguntamos si esta institución tradicional sigue fuerte o está en decadencia. Las respuestas logradas son algo contradictorias. En algunos casos se nos han dado nombres y apellidos de quién es el arakuaa ija más conocido (a veces sólo uno por comunidad) o incluso quién le ha sucedido después de su muerte. En otras partes se nos ha afirmado rotundamente que ya no hay. Pero incluso en estos casos el esquema subsiste aunque de una manera menos formalizada y ritualizada.

7.3 LOS IPAJE

En las comunidades chiriguanas hay una doble especialización importante:

- el ipaje, 'el que tiene dones sobrenaturales' (chamán)
- el mbaekuaa, 'el maestro, el que sabe' (brujo).

Este último embruja, es decir, hace el mal a otros por medios mágicos. El primero, en cambio, es visto como un personaje benévolo: cura, tiene cierto control de la lluvia y otros fenómenos naturales y, además, adivina. Equivale a lo que en la literatura antropológica suele llamarse 'chamán'.

Las dimensiones simbólicas, curativas y religiosas

de estos dos tipos de personaje han sido descritas en detalle por don Zenobio López -él mismo un ipaje- y Graciela Zoletti (López-Zoletti 1985) y por Riester (1986), todos ellos con referencia al Isoso. Remitimos a dichos trabajos para estos aspectos en los que aquí no podemos extendernos. Pero si nos interesa analizar en mayor detalle su posible función como líderes informales que influyen en la conducta y decisiones comunales.

El benévolo ipaje, claramente identificado y reconocido como tal a un nivel público, puede considerarse como un caso muy particular de consejero. Su peculiaridad es el poder que tiene para manejar fuerzas sobrenaturales. En la medida en que la comunidad confie en estas fuerzas, es obvio que quien pueda manejarlas tendrá influencia sobre las conductas y decisiones comunales.

El ipaje, a igual que los ancianos respetados, puede ser consultado por los capitanes y otras autoridades formales por caminos más privados. En alguna comunidad han podido observarse contactos casi diarios entre el mburuvicha y el ipaje. Se trataría casi de una rutina ordinaria de la autoridad formal, para estar seguro de no equivocarse en sus decisiones y actividades. Cuando hacia 1944-46 el capitán grande del Alto Isoso, Bonifacio Barrientos, viajó a La Paz para sus importantes trámites de titulación del territorio, incluyó a un ipaje en su comitiva (Riester et al. 1979:XVII; ver 5.2 supra).

Por su importancia el ipaje, a igual que el mburuvicha, recibe ciertos privilegios como la posibilidad de que los comunarios trabajen particular o colectivamente para él en su chaco y -sobre todo en el pasado- la posibilidad de tener varias mujeres.

Pero la figura social del ipaje es compleja. Aunque desde la perspectiva simbólica-religiosa sus poderes y los de su contraparte, el mbaekuaa, provengan de principios claramente distintos -como subrayan los autores arriba citados-, desde la óptica social la diferenciación entre ambos personajes no es tan definitiva.

En efecto, el ipaje es poderoso y, por lo mismo, influyente. Pero al mismo tiempo cabe la posibilidad de que desvíe su poder para el mal o que los demás arriben a

la conclusión de que sólo es un farsante. Entonces la comunidad podría llegar incluso a eliminarle. Además una de las formas de actuar típica del ipaje es conjurar el «mal puesto por otro», es decir, por alguien a quien empieza a identificarse como mbaekuaa; para ello el propio ipaje puede dañar mágicamente al considerado culpable, cumpliendo un rol parecido al del mbaekuaa, si nos ponemos en la perspectiva del culpado.

Por todo ello, por algún mecanismo psicológico, el ipaje tenderá a utilizar su poder interpretando al mismo tiempo el pulso de la comunidad. Así como el mburuvicha debe mandar, pero sólo aquello que su pueblo desea, igualmente el ipaje debe ver, pero también aquello que la comunidad desea. Y los dos son llamados 'padre'.

Para comprender mejor la compleja e influyente figura social del ipaje y de su permanente contrapunto, el mbaekuaa, presentaremos primero dos ejemplos en mayor detalle para sacar después las debidas consecuencias. Primero analizaremos dos sesiones comunales de adivinación en el Isoso. A continuación, describiremos las andanzas de un ipaje ava.

A. Dos sesiones de fumada ritual en el Isoso

Hemos tenido acceso a las transcripciones detalladas de dos sesiones, relacionadas entre sí, ocurridas en La Banda del Isoso en enero y diciembre de 1970.¹ En ambos casos se trata de asambleas con asistencia de representantes de muchas comunidades isoseñas, desde Kapiatindí hasta el último rancho de Kuarirenda, presididos por sus respectivos capitanes. En ambos casos estaban presentes también los principales ipaje de la región, puesto que el motivo era una prolongada sequía que afectaba a todos. Había además algunos karai de la zona. Dentro del rico material de ambas transcripciones entresacamos algunos elementos que muestran la relación de poder entre los ipaje, los mburuvicha y la comunidad.

En la sesión del 19 de enero de 1970, en el rancho viejo de Guirajoasa² estaban presentes cuatro ipaje,

presididos por el más importante de toda la región, Urupiñoa o Piñoa López, de Kuarirenda. La ambigüedad de su rol quedaba manifiesta por la sospecha que flotaba en el ambiente, según la cual él sería el causante de la prolongada sequía. Al parecer en el pasado había pronosticado ésta y otras calamidades. De anunciar a causar, sólo va un paso. Por eso sospechaban de él, pues en todos estaba el convencimiento de que, si no llovía, era porque alguien estaba «atajando» la lluvia.

Al principio hablaron varios capitanes. Sistemáticamente decían esperar que los ipaje les sacarían de dudas con su 'fumada' de cigarros (la forma guaraní de adivinar). Pero también manifestaban sus sospechas sobre Piñoa con palabras como las siguientes:

«Padre Piñoa, ¿por qué se ha portado tan cruel con nosotros? Su obligación es velar por el bien de sus hijos. Además usted mismo está acusado de ser brujo. Malo es odiar a tus hijos. Usted afirmó que duraría por espacio de cinco años la seca y gran mortandad infantil...»

El capitán de la comunidad del propio Piñoa seguía en un tono semejante pero más cauteloso:

«Mi comunidad es la que está sufriendo esta consecuencia, porque nuestro ipaje mismo está acusado de ser contrario a Dios. Odiantes de las gentes del Isoso. ¿Cómo es posible que usted haga semejante cosa, padre Piñoa? ¿Cómo es posible que tú te apartes de tu oficio? Todas esas cosas no deberías hacer. No deberías odiar a tus hijos. Realmente no he llegado a una conclusión correcta. Por eso te pido que digas la verdad cuando te pregunten... Porque, si no dices la verdad, ¿qué vamos a hacer? Usted sabe que hemos sufrido en Kuarirenda una gran hambruna y nosotros venimos por acá a visitar a nuestros familiares y nos dan maíz. De aquí nos proveíamos de viveres la otra vez. ¿Y ahora nos haces esto? ¡Yo estoy tan avergonzado por esto! ¿No

te avergüenza hacer esto después que te ayudaron? ¿No sabes que te odiarán las gentes? ¿No te das cuenta que Kuarirenda tiene que cargar todas las maldiciones por parte de los hombres que usted ha dañado? Realmente no sé qué decirte, Piñoa, pero espero que digas la verdad...»

Cuando llegó su turno, Piñoa tomó también la palabra defendiéndose. Apeló a sus buenas obras previas:

«Doy gracias a Dios nuestro Señor por habernos hecho reunir en esta localidad... Yo, como padre de todos ustedes, he tenido mucha alegría, porque a veces, cuando hago mi recorrido por este lugar, he levantado y sanado a muchos enfermos...»

Y compartió la preocupación de todos:

«Realmente he pasado una vida desde el final del año pasado pensando en lo que la lluvia se nos está parando... Yo también uno mi preocupación con ustedes...»

Para pasar enseguida al punto central:

«Todos estamos pasando este momento a veces con muchos pensamientos malos contra nuestro prójimo, pero sin tener ninguna prueba. Yo creo que no hay ninguna clase de hechicería en Isoso. Al menos yo no sé. Así es que no sé por qué razón me achacan a mí. Yo puedo decir como cualquiera que es castigo de Dios. Pero tengamos confianza en Dios, que puede hacer llover al saber que nos estamos reuniendo aquí... Pueden limpiar sin pena sus chacos, porque Dios puede ser que se acuerde nuevamente y mandarnos su lluvia que tanto necesario es para nosotros. Respecto a las afirmaciones que hacen contra mí, no es cierto, es mentira... son los que me odian al decir así. ¿Cómo es posible que yo ataje la lluvia? No puedo hacer tal cosa, mis queridos hijos. Tampoco

yo no veo a alguna persona que esté atajando donde ves que viene la lluvia. Es castigo de Dios que estamos sufriendo...»

Y finalmente asoció su actividad con la del capitán grande, al que llega a llamar «rey», usando esta palabra castellana:

«...Me acuerdo una vez, cuando el señor Bonifacio como rey me aconsejó. Me dijo: "Si quieres ser respetado, compórtate bien, y así la gente te apreciará y también te merecerás sentirte a mi lado. Serás el ipaje más sobresaliente de todo el Isoso." Este consejo es que hasta ahora lo tengo en mi corazón. No lo voy a olvidar nunca. Este consejo es el que no me permite hacer ningún daño. He cumplido este consejo que me dio el rey Bonifacio Barrientos.»

Hablaron otros, como el corregidor de todo el Bajo Isoso y alguien recién llegado de la Argentina después de 25 años pero que manifestó la misma fe en las creencias tradicionales del lugar.

Al fin tomó la palabra el capitán grande Bonifacio Barrientos. Su discurso está lleno de amenazas contra los ipaje falsos, que dicen «burreras» sin ser realmente ipaje. Era una advertencia más a Piñoa:

«Los mbüruvicha tenemos la obligación de agarrar prisionero a esta clase de hombres para darles su merecido. Ahora se va a cambiar las cosas. No va a haber ipaje falso... Se hará prueba más adelante a todos los ipaje para ver si son verdaderos ipaje».

Los últimos en hablar fueron los otros ipaje asistentes, fundamentalmente para apoyar a Piñoa y pedirle que hiciera buen trabajo.

Siguió la 'fumada', que es siempre el rito central de adivinación. Consiste en fumar en forma seguida, sin parar, varios cigarros de chala, es decir hoja seca de

maíz. El humo, interpretado por los ipaje, anuncia lo que se busca, de manera semejante a la coca entre los collas. Los cuatro ipaje asistentes dijeron que no veían nada, que debía ser castigo de Dios. Uno pronosticó posible lluvia después de tres días; otros dos, después de tres semanas; y el cuarto se abstuvo. Pero todos ellos eliminaron la hipótesis de que alguien estuviera haciendo daño.

De hecho las autoridades y demás asistentes, después de este informe, dejaron también de hostigar a Piñoa como autor del maleficio. Lamentablemente no sabemos si efectivamente llovió en los días subsiguientes.

Pero si tenemos el informe muy detallado de la sesión del 21 de diciembre del mismo año, once meses más tarde. El problema era el mismo: la sequía. Había también el mismo tipo de asistentes, más representantes de las iglesias católica y evangélica. Tras los discursos y preparativos iniciales, se llegó al acto central -la fumada- en que los ipaje consumieron seis cigarros.

Empezaron a fumar en medio del silencio completo de todos los presentes. Pero al cabo de cinco minutos Incho-re, un famoso arakuaa ija y ex-capitán de Guirapembí Viejo, se adelantó para dirigir su arakuaa o consejo a los ipaje. Entre otros puntos les dijo:

«Fumen bien y miren bien. Trabajen bien. Aquí nos alegramos nosotros, que somos los hijos de ustedes, si adivinan lo que hay de malo... Aunque los jóvenes ya no creen, pero todos tienen interés en su trabajo. Ustedes tienen este poder y nunca se les va a perder este poder. Si también hay algún ipaje entre los jóvenes, también seguirá igual que ustedes, aunque no sabemos si los jóvenes seguirán...

«Ocupen bien el cigarro para ver bien a través de él. Trabajen bien. No estamos solos, ya que aquí está nuestro capitán. Trabajen bien en honor de él, que es como nuestra autoridad principal a quien acudimos, como toda nación tiene una autoridad grande.»

Los dos ipaje seguían fumando. Tenían un aspecto serio, misterioso. Fumaban trabando el humo. Estaban sentados de espaldas a la mayor parte de los reunidos, incluso de espaldas al capitán grande Barrientos, como guiando a todo un pueblo en búsqueda.

El siguiente en exhortarles a ellos y a todos, Juan Mboira o Piñono, era un joven de unos 30 años. Insistió en lo que parece ser un tema central:

«Este es su trabajo. Por medio del trabajo ven, porque para esto Dios les ha dado este poder, para que vean cosas malas. Porque esto ha existido desde el principio.»

Pero, siendo relativamente joven, insistió en la continuidad de esta tradición:

«También están aquí reunidos jóvenes. Y seguirán existiendo. Por eso les digo, jóvenes, que si tienen algo, denles; y si los encuentran por el camino, denles la mano... Si no saludan a los ipaje, de nada vale la vida... Ahora mismo los tenemos en medio de nosotros, aunque muchas veces no les hemos llamado para darles de comer.»

Y añade un aspecto nuevo que ayuda a comprender mejor el rol del ipaje:

«No es cosa de jugarreta... Es un sacrificio lo de fumar los ipaje. A veces nos duelen las gargantas con un cigarro. Mucho más a estos pobres, que los tenemos como un preso lanzado en medio de nosotros.»

La fumada, apoyada por discursos como estos, duró 25 minutos. Al fin Piñono llamó a Barrientos. El mburuvicha guasu se levantó y fue hasta el lugar donde los ipaje fumaban. Entonces Piñono le transmitió lo que estaba viendo en el humo:

«Es verdad que aquí en Guirapembí hay una persona que está contra Dios, que hace el trabajo del demonio. Por eso cuando viene la lluvia no llueve. Pero no les voy a decir ahora quién es. Si lo vuelve a hacer, les voy a decir el nombre de quién es. Vuelve a hacer, y yo les diré quién... Si lo vuelve a hacer, yo vendré con Bonifacio e iremos a su casa a decirles quién es. Que se anime a hacer otra vez eso —si viene la lluvia y no llueve—, entonces vendré con el capitán... Trabajen siempre, porque va a llover si éste no ataja. Siembren sin pena.»

Tras el veredicto tomó la palabra el propio capitán grande. Aludió a la presencia de otras instituciones religiosas modernas:

«Ahora tenemos entre nosotros al padre; también tenemos a los evangelistas, de modo que no hay cómo seguir el camino del diablo...»

E insinuó el tema que había sido central en la reunión del ciclo agrícola anterior, cuando la sequía persistía hasta avanzado enero:

«Este ipaje que diga la verdad también. Que no achaque a nadie. Tal vez diga para salvarse y mostrarse todopoderoso.»

Piña le interrumpió para protestar:

«No miento ante Dios sin mancha. Como mismo Dios dice, así ante Dios digo verdad.»

Bonifacio Barrientos prosiguió su discurso. Fundamentalmente avaló la posición de los ipaje, apelando a sus largas experiencias. Lo mismo hizo en su discurso el capitán de Guirapembí, lugar en que se llevaba a cabo la sesión y donde se suponía que estaba el malhechor que atajaba la lluvia. Por eso mismo en su intervención hizo muchas más referencias a ese inominado culpable «que se

hace la burla de la comunidad», y que «hace pasar vergüenza a toda la comunidad» frente al resto del Isoso. Volviendo al rol del ipaje añadió otro detalle:

«Nosotros <los mburuvicha> sí podemos renunciar nuestros trabajos, porque es fácil. Un capitán puede renunciar su cargo. Pero ellos no. Por eso digo que nunca se acabarán. Seguirá habiendo los ipaje.»

Participaron otros varios oradores y la sesión concluyó con un sentimiento general de confianza en el mensaje de los ipaje y de repudio contra quien se suponía que estaba causando el mal. Por lo mismo, concluyó también con un refuerzo generalizado de las conductas comunales, expresadas a través de esta especie de conciencia comunal que son los ipaje. Como dijo otro participante,

«la cosa mala que nosotros no podemos ver con nuestros ojos, ellos sí pueden ver.»

El tema y los materiales consultados dan mucho más de sí. Pero lo dicho basta para ver la íntima relación entre ipaje, capitán y consejeros, como instrumentos para mantener junta a la comunidad, dentro de conductas generales socialmente aceptadas.

Concluiremos esta relación con una última cita de Francisco Choipa, ñarasuma, que sintetiza la relación entre ipaje y bienestar comunal:

«Me acuerdo años antes cómo teníamos cosechas. Cuando sembrábamos, llovía parejo en todo el Isoso. Y si faltaba lluvia, los ipaje fumaban y llovía y había qué comer en abundancia y hacían fiesta. Se alegraban. Ahora ya no... Bien que se hayan acordado en tener esta asamblea. Por eso quiero decirte a tí, padre capitán <a Bonifacio Barrientos>, que te acerques por Kopere para aconsejar a las gentes allí, que tengan cuidado. Porque si vuelven a hacer, ya saben, ya han escuchado qué es lo que acaban de decirnos los capitanes y el ipaje.»

B. Amadeo, un ipaje ava itinerante³

El 21 de agosto de 1983 en el libro de actas de la comunidad Guakarenda, en zona ava, se habla de «un problema con toda la comunidad» porque el comunario Antonio N. «cometió delito» contra una niña «ya fallecida». La autoridad principal del lugar quería llevar al culpado hasta Charagua, pero en el curso de la asamblea el acusado pidió perdón. Se lo dieron y don Antonio N. ofreció una vaca con cría a los padres de la niña en compensación por su delito.

A primera vista se trata sólo de un ejemplo más de justicia comunal. Pero significativamente al día siguiente se vuelve a tener asamblea y el libro de actas precisa que es «sobre quien es persona bruja, que camina entre nosotros desde muchos años atrás». El problema al que aluden ambas asambleas es el de una niña recién fallecida; y se acusaba a su abuelo Antonio N. de haberla embrujado. En la comunidad ya existía el antecedente de que unos años antes habían expulsado a otro mbaekuaa, que pasó a vivir solo en el monte y allí falleció.

Dos meses más tarde, el 30 de octubre, el libro de actas registra un nuevo caso:

«Se reunieron todos los comunarios hombres y mujeres para solucionar el problema que ocurre cada vez sobre algún hombre brujo.»

Acusan específicamente a Casimiro N., pariente de Antonio N., el acusado de agosto. Afirman que es «siempre aliado verdadero brujo... pero se vuelve a negar». Se trata de un forastero originario de otra comunidad cercana. La gente le achaca 18 casos de muertes por enfermedades imprevistas, siendo su última víctima el nieto del antiguo capitán.

El catalizador de la denuncia contra este individuo es otro forastero, el ipaje Amadeo C., que nació y pasó su infancia como peón en una hacienda de la región de

Lagunillas. El no vive de manera estable en esta comunidad de Guakarenda, pero pasa allí temporadas más o menos largas a solicitud de los comunarios que desean sus servicios. Todavía es un «jovencito», de unos 22 años, y «va caminando de lugar en lugar».

En el caso que comentamos el ipaje Amadeo, después de haber identificado al culpado Casimiro como mbaekuaa, le hizo sentar en medio de la asamblea hasta que confesó su culpa. Dijo que sí, que lo había hecho «por rabia». Con relación a la enfermedad y muerte de otro hombre, joven dirigente de un grupo local, dijo que «lo mató porque trabajaba mal». Al final la asamblea decidió castigar al culpable propinándole una buena paliza. Después Casimiro abandonó Guakarenda y desde entonces vive en otra comunidad a 60 kilómetros de distancia.

A principios de 1984 encontramos de nuevo al ipaje Amadeo, esa vez en la comunidad de Guakaguasu. El suegro de Roberto —el que nos habla— estaba enfermo botando mucha sangre. Enseguida fueron a buscar a Amadeo, que estaba curando en una comunidad cercana. Tan pronto como llegó y vio al enfermo, dijo:

«Se va a morir dentro de dos o tres días. Hay alguno que se lo ha hecho.»

Los alcaldes reunieron a toda la gente en dos grupos separados, uno de hombres y otro de mujeres. El ipaje Amadeo fue mirando a los presentes, uno por uno, y acabó culpando a Carmelo. Por casualidad un sacerdote estaba de paso en el lugar, se enteró e intentó interceder. Se entabló más o menos el siguiente diálogo:

Cura: «-¿Cómo puede ser? El culpado debe decir sí es o no.

Ipaje: -Bueno, ustedes saben bien que hay estas gentes. Padre, usted sabe de su trabajo y nosotros del nuestro. Ustedes trabajan con Dios y nosotros con el Diablo.

Cura, al culpado Carmelo:

-¿Usted, ha hecho?

- Carmelo: -Sí.
 Cura: -¿Cómo?
 Carmelo: -Lo que tengo en mi cuerpo eso es lo que pide de nosotros. <Añadió detalles de cómo había embrujado hasta la muerte a varias personas, e indicó que tenía todavía a una o dos personas más en su lista. Y concluyó:> ...Pero no voy a hacerlo más.
 Ipaje: -Que no le hagan nada esta vez.»

Enseguida se levantó acta del caso y todos los comunarios le perdonaron. El ipaje se puso a tomar y ya en la tarde, de borracho, empezó a golpear al culpado Carmelo. Roberto, el yerno del enfermo, defendió al atacado recordando el acta firmada. Así soltaron a Carmelo, quien ahora se ha hecho evangelista.

Unos meses más tarde, en julio del mismo año 1984, encontramos de nuevo al ipaje Amadeo, ahora en una comunidad de nuevo asentamiento, ya lejos de la Chiriguania, en la que viven muchos emigrantes guaraní de Cordillera.⁴

La noche del día 5 se tuvo una reunión privada en que participaron el ipaje Amadeo, las principales autoridades y personalidades de la comunidad (incluidos el pastor evangélico, el catequista católico y otros promotores) y varios hombres y mujeres que se sentían más afectados por los muchos casos de enfermedad y muerte en el lugar. En la puerta dos personas evitaban la llegada de intrusos. Convencidos de que Amadeo podía adivinar y evitar futuras muertes, decidieron que al día siguiente ejecutarían como culpable a quien el ipaje visitante señalara como el *mbaekuaa* que «desde muchos años atrás ha venido haciendo daño». Todos los presentes fueron tomando la palabra para apoyar la solución propuesta. Un testigo comunario añade el siguiente detalle:

«Son las mujeres que sugieren se nombre a uno para que se encargue de la ejecución con arma de fuego. La elección recayó en la persona del comunario D., de origen no chiriguano. Este rehúsa el delicado

nombramiento... Las mujeres sugieren entonces que sea la misma autoridad local y éste acepta el nombramiento.»

Se suspendió la reunión pero el ipaje y los principales se quedaron bebiendo toda la noche.

Al amanecer los vocales del sindicato local convocaron a una reunión de toda la comunidad en forma obligatoria con la amenaza de que quienes no se presentaran podrían ser considerados cómplices del mbaekuaa culpable. Cuando ya estuvieron todos reunidos junto a sus dirigentes,

«el ipaje Amadeo comienza a preguntarles a los presentes si querían conocerlo al brujo en público. Luego contestaron, "Sí, queremos conocerlo." Luego el ipaje ordena que se formen en columna de a uno para ser examinados por él. El fuma su enchalao charutu... Una vez formados hombres y mujeres, éste ordena que pasen uno por uno. Le tocó pasar a Leonardo. El ipaje lo prende de los cabellos y lo separa a un lado. Luego éste les indica a las demás gentes presentes diciendo: "Este es el que les está matando a ustedes. Mató a 36 personas entre adultos y niños." El mismo ipaje le da dos garrotazos... El corregidor por su parte ordena masacrar a este humilde indefenso, aplicándole patadas a punta de pie en la cara, fregándole un ojo. El comunario N.N. lo garrotea con palo. El corregidor le da otra patada en el estómago... luego le quita la ropa por completo para seguir golpeándole con palos. Esta masacre duró aproximadamente una hora. <Segue el nombre de 20 participantes, de los que 11 son mujeres.>

«Una vez fuera de conciencia el apaleado, el corregidor le vendó los ojos con un paño para conducirlo a un lugar apartado del rancho y pasarlo por la horca. Una vez ya en el lugar previsto, el hombre elegido por las mujeres y por los principales cola-

boradores lo ejecuta... quedando el infeliz colgado de un árbol más o menos una hora hasta que estuvo lista la sepultura. Una vez lista la fosa, el ipaje ordenó bajarlo y luego él mismo lo echó al hombro y lo llevó hasta la sepultura, lo tira. El muerto fue colocado con la cara para abajo. Amadeo, el ipaje, le habló diciendo: "Por tu trabajo te está pasando esto. Luego me tocará a mí." Con estas palabras lo despidió al muerto.

«Los comunarios fueron obligados por el corregidor a reunirse nuevamente en el lugar de la apaleadura para pagarle al ipaje su trabajo... que había sido 150.000 pesos en efectivo.⁸ En este momento no había dinero, pero los señores A y B proporcionaron esta suma de dinero en calidad de préstamo a la comunidad...»

Con relación a sus enigmáticas palabras «luego me tocará a mí», posteriormente el ipaje Amadeo precisó que a él le tocaría morir dentro de dos años. La gente del lugar comentaba que Leonardo, la víctima apaleada, debía ser culpable, entre otras, de la reciente muerte de su mujer y de uno de sus hijos. Parece que el propio Leonardo reconoció estas muertes pero no todas las que le achacaban. La hija mayor del victimado estuvo presente en la ejecución. Al ser preguntada, dijo que estaba de acuerdo con el castigo, porque su padre había matado a su mamá, a su hermanito y a otras personas. Los tres hijos sobrevivientes fueron enseguida repartidos entre otros familiares designados por el ipaje. Un conocido personaje de la zona, que fue dirigente oficialista durante las épocas del Pacto Militar-Campesino, quería recoger a uno de los hijos huérfanos; pero Amadeo le dijo: «A vos no, eres demasiado picaro».

A principios de 1986 nuevamente escuchamos de este ipaje itinerante. En Guakarenda, la primera comunidad aquí citada, murió una mujer. El viudo en medio de su dolor se me lamentó de que no hubo tiempo de ir a buscar a Amadeo, que acababa de pasar una temporada en el lugar:

«Lástima que Amadeo no estaba aquí. Ha ido a Guakami, donde lo mandaron a llamar. Ha ido acompañado -como siempre- por tres de aquí, que lo traerán de vuelta. Si Amadeo hubiera estado aquí, mi señora no habría finau estos días.»

Pero Amadeo ya no retornó a Guakarenda, o lo hizo por poco tiempo. En efecto, pocas semanas después había pasado a otra comunidad más céntrica, junto al ferrocarril, en que habían solicitado sus servicios para curar a una niña perteneciente a una familia grande e influyente del lugar. El ipaje diagnosticó que el mbaekuaa culpable de la enfermedad era otro miembro respetable de la misma familia. Ya era demasiado. Un grupo de jóvenes parientes y amigos llegaron a la conclusión de que Amadeo no era más que un falso ipaje y tramaron darle una buena golpiza o quizás algo peor. Por algún medio Amadeo se dio cuenta y desapareció hacia Santa Cruz, de donde ya no ha regresado más hasta el momento de escribir estas líneas.

C. Chivos expiatorios y control social

Reflexionemos a la luz de estos ejemplos. Al tener poderes sobre la salud o el clima y para determinar quiénes son los culpables, el ipaje tiene indudablemente un gran poder sobre las personas. Una interpretación superficial podría hacernos pensar que sólo se limita a señalar chivos expiatorios escogidos al azar. Puede que así ocurra en algunos casos, pero no siempre ni necesariamente. Por su conocimiento de la gente, el ipaje muchas veces llegará a interpretar y catalizar el sentimiento de la comunidad.

Tal vez este sea un punto clave para llegar a distinguir entre los 'verdaderos' y los 'falsos' ipaje. Las sospechas comunales apuntarán probablemente hacia algún individuo concreto, pero será el ipaje quien defina si hay que culparle a él, a otro, o a nadie en particular. Es corriente que al principio no se culpe a nadie.

Pero si la crisis se prolonga demasiado, y después de haber realizado sesiones previas en que sólo hubo sospechas o acusaciones genéricas sin señalar a nadie, puede llegar a culparse a alguien concreto. La sanción será mayor o menor según los antecedentes del individuo y la gravedad de la crisis afrontada.

Para profundizar más en el tema que nos ocupa debemos irnos a detectar los diversos criterios, más o menos implícitos, que puedan conducir a acumular sospechas contra alguien. Pero no nos ha sido posible llegar a este nivel. Nos limitaremos a presentar algunos casos que podrían sustentar nuestra hipótesis.

Se dice que con frecuencia los mbaekua tienen rasgos singulares que los separan de los demás. Son en alguna manera extraños o marginales a la comunidad. Pueden ser forasteros, como en el caso de Castirol en Guakarendá. O personas poco comunicativas. O gente ya anciana. Cuando alguien tiene una conducta claramente desviada, es más fácil que se lo acuse de mbaekua. En algunas comunidades, tanto en el Itosó como en la región aya, hemos escuchado casos de personas medio locas que andan desnudas por el monte atajando la lluvia. De una de ellas se decía:

«Se empetolaba <se desnudaba>, se agachaba con su poto contra la nube y gritaba: "¡que no llueva! que no llueva!". Al fin se fue de la comunidad y ya no ha vuelto más.»

Naturalmente este tipo de conducta los coloca en la categoría de los mbaekua tanto por parte de los demás como quizás por parte de los mismos interesados, en medio de su locura, comparten las mismas categorías culturales.

Pero no se trata tampoco de una ley general. A veces los comunarios quedan totalmente sorprendidos cuando el Ipáje señala a alguna persona respetable sobre la que no exista ninguna sospecha. En algún caso, como el último ejemplo de Amadeo, tal acusación puede hacer caer la credibilidad en el Ipáje. Pero si éste es bien aceptado,

no se duda de su veredicto. Escuchemos el relato de un comunario del Alto Isoso, que reconstruye toda la historia a la luz de su desenlace final:

«Había un *ipaje* que estaba curando largo tiempo a un enfermo. Sin embargo el enfermo recaía a cada rato. Por fin una persona le dijo a este *ipaje*: "No lo sigas curando a este enfermo, porque si no te pasará algo a tí." El *ipaje* tuvo miedo de esta persona, que era *mbaekuaa* y dejó de seguir curando al enfermo. Siguieron muchas enfermedades y daños. Tantos, que un día la comunidad resolvió reunirse en asamblea. En esta asamblea todos presionaron al *ipaje* para que les dijera quién era el *mbaekuaa* que hacía daño a tantos. El *ipaje* se resistía pero al fin se dirigió hacia don R. y le increpó públicamente: "¡Tú eres! ¿Acaso tú mismo no me has dicho que deje de curar a aquella persona?" Al escuchar eso todos los del pueblo quedaron admirados porque hasta entonces nadie sabía que aquella persona era *mbaekuaa*. Era una persona honesta, bien respetada, y en el pueblo muchos eran hermanos suyos. Don R. se defendía: "¿Cómo dices eso, sobrino? Tú lo estás inventando. ¡No es cierto!" Siguió la discusión un rato pero al final el pueblo reunido en asamblea decidió perdonarle la vida a ese *mbaekuaa*. Pero le impuso una buena multa y la amenaza de castigarlo más, si continuaba haciendo daño.»

En el Isoso hemos escuchado incluso el caso de un capitán que murió al ser acusado como *mbaekuaa* por su propia comunidad.

Estos casos poco previsibles se comprenderán mejor si, como nos recuerda Riester (1986:270), tenemos en cuenta que en su sentido más estricto *mbaekuaa* no se refiere tanto a la persona misma sino a un poder maligno que se adueña de ella:

«El *mbaekuaa* toma asiento en una persona -mujer u hombre- pero no tiene nada que ver con la misma

moralidad de la persona. La persona que tiene el mbaekuaa no tiene la culpa de tenerlo.»

El control social ejercido por el ipaje sobre la conducta no se limita a su poder para señalar a algún mbaekuaa. Puede dar también como causa del mal que se quiere conjugar alguna desviación general en la conducta de la comunidad o de algún sector dentro de ella. Por ejemplo, en otra comunidad del Isoso la juventud ya no quería participar en diversas actividades y trabajos comunales. Pero llegó una época de sequía. Siguiendo la tradición, la comunidad consultó al ipaje. Este hizo su sesión pública de fumar chala y leer el humo, y descubrió que no llovía «por culpa de esos jóvenes que pasean en bicicleta sin trabajar en el chaco». Fue un mensaje muy eficaz para lograr que los jóvenes retornaran a los moldes culturales de participación comunal (comunicación de J. Ríester).

Por todos esos medios, al tener control sobre el clima, salud o plagas, el ipaje mantiene también cierto control sobre las conductas comunales. No ejerce el control de manera directa —como hace el mburuvicha— pero sus medios indirectos pueden ser aún más eficaces.

Por otra parte la esfera de influencia del ipaje no coincide necesariamente con la del mburuvicha. En muchos casos se apoyarán mutuamente y habrá consultas sistemáticas del mburuvicha al ipaje. Pero en otros casos pueden surgir discrepancias. Por ejemplo, la autoridad se pone del lado del culpado mientras que el ipaje —a veces junto con los comunarios— es el que lo ataca. En casos extremos cada uno puede usar su estilo de poder contra el otro. Pero, dentro de esta diferenciación de esferas de influencia, por lo general más se complementan que contraponen.

La creencia en los mbaekuaa y su capacidad de ejercer el mal puede tener también otro tipo de efectos en la conducta comunal sin necesidad de que intervenga el veredicto del ipaje. En una comunidad ava los comunarios empezaron a trabajar en un terreno cedido por una viejita. Pero más tarde ésta se lo volvió a quitar sin recono-

cerles los trabajos realizados. Los afectados no insistieron por temor a que ella fuera mbaekuaa y les hiciera mayores daños. No lejos de este lugar otra comunidad tenía pleitos con un patrón vecino. Al principio defendía sus derechos con gran ahinco. Pero al cabo de un tiempo uno de los luchadores más decididos apareció ahogado y poco después murió otro comunario con una enfermedad inesperada. La lucha por la tierra fue perdiendo fuerza, pues empezó a correr el rumor de que el patrón había contratado a un mbaekuaa para que fuera eliminando a quienes se oponían a sus intereses. En estos casos la creencia tradicional ha funcionado claramente como opio adormecedor.

D. La cuerda floja entre ipaje y mbaekuaa

El ipaje ava Amadeo está convencido de que, cuando el mal aparece en medio de la comunidad, hay que eliminarlo drásticamente. Consciente de los riesgos de esta postura, y ha pronosticado que pronto le tocará morir a él mismo y se ve obligado cada vez más a llevar una vida itinerante, venerado y a la vez temido en las comunidades por las que pasa. Los ipaje más notables del Isoso se ven también permanentemente interpelados por las comunidades y sus autoridades -«como un preso lanzado en medio de nosotros», decía un capitán-. Se les pide y exige que descubran a los culpables de sus males, pero a la vez se les amenaza, si no logran acabar con las plagas y sequías, o si se descubre que son unos farsantes.

Al nivel social la gran diferencia formal entre un ipaje y un mbaekuaa es que el primero es públicamente reconocido como tal mientras que el segundo es sólo objeto de sospechas ocultas. El primero es llamado a las comunidades; el segundo es expulsado. Pero, como ya hemos repetido, la propia manera de predecir, curar y sancionar del ipaje lo hace a él mismo susceptible de sospechas tanto de ser a la vez mbaekuaa como de ser por lo menos un falso ipaje que vive embaucando a otros y aprovechándose de su credulidad.

La fuerza, el prestigio y hasta la sobrevivencia del ipaje se tambalea sobre una cuerda floja de la que puede caer en cualquier momento. Sus éxitos acumulados le darán mayor seguridad, basada en la veneración mezclada de temor de los comunarios. Pero en cualquier momento puede cometer algún error garrafal que transforme el prestigio en animosidad y el temor reverencial en castigo, convirtiéndose él mismo en el chivo expiatorio que la comunidad necesita y exige. Si además en el curso de los años anteriores este ipaje -ahora tenido por falso- ha determinado el castigo y hasta la muerte de otras personas, los parientes y amigos de las víctimas empezarán a sospechar que los castigó injustamente por lo que podría buscar venganza contra él.

No hemos llegado a detectar ningún caso evidente y comprobado de un ipaje que haya sido públicamente victimado a la manera de un mbaekuaa. Esto mismo indica que sigue habiendo una clara diferenciación cultural entre los ipaje -conocidos, respetados y convocados- y los mbaekuaa, desconocidos, temidos y -al ser detectados por el ipaje- castigados o expulsados. Pero son corrientes las acusaciones y sospechas de que un ipaje pueda ser 'falso' o incluso mbaekuaa. Casi diríamos que constituyen una parte esencial de su relación con la comunidad.⁶ Más aún, el caso ya citado de Amadeo y los ejemplos que siguen muestran vívidamente que no se trata de mera retórica sino que el caminar por la cuerda floja puede ser una experiencia muy real y corriente en el ipaje.

Hasta hoy se recuerda el siguiente caso ocurrido en Ety hace ya muchos años. Se sufría una gran sequía y por este motivo los comunarios trajeron a un célebre ipaje desde Pirití, cerca de Charagua. Este al fumar predijo que llovería al mediodía. La gente entonces lo amarró en un palo, en medio de la plaza, lo dejaron allí «en pelotas» y le dijeron que, si no llovía, lo iban a quemar. Para suerte suya al poco tiempo de estar en esa situación se oyó un trueno lejano, después apareció una nube chiquitita, al mediodía caían las primeras gotas y al fin llegó el gran aguacero. El ipaje seguía amarrado. «¡Ya le pidieron que atajara la lluvia!» Su angustia se convir-

tió en nuevo triunfo. El corregidor le regaló un terno nuevo, otros le trajeron comida y bebida. Se quedó tres días más bebiendo y gozando los obsequios.

No hace mucho ocurrió una situación semejante en otra comunidad ava, ya medio karai, más al Sur. Ante la prolongada sequía los comunarios y los karai decidieron de común acuerdo llamar de la Argentina a un célebre ipaje isoseño establecido cerca de Tartagal desde muchos años atrás. Una vez llegado, éste hizo un rito novedoso en que no sólo fumaba él sino que invitaba a hacerlo también a todos los participantes junto a un recipiente de agua. Al fin dijo que alguien había preparado un japopy (objeto mágico para atajar la lluvia). Buscaron este embrujo varios días sin éxito. Pero él predijo que a los tres días llovería. Los comunarios prometieron pagarle, si así ocurría, y castigarle, si no llegaba la lluvia. No llovió, pero el ipaje -que en este caso no había sido amarrado- muy prudentemente había desaparecido ya del lugar.

Existe una creencia complementaria que puede frenar excesos en acusar y castigar a otras personas. Por una parte es claro que el acusado siempre puede recurrir a algún otro mbaekuaa más poderoso para que él a su vez dañe al acusador. Pero además los poderes del injusticiado pueden rebotar contra quienes lo condenaron. En 1986 mataron a un mbaekuaa en otra comunidad ava. Al poco tiempo el comunario que lo había agarrado se lesionó en un partido de fútbol y murió instantáneamente; otros involucrados o se sintieron mal o abandonaron la comunidad. Según la gente del lugar los poderes especiales para matar, que tenía el mbaekuaa injusticiado, se habían vuelto contra quienes lo habían condenado.

A este nivel de muerte por embrujamiento sí existen casos de ipajes muertos. Un ejemplo concreto es el del propio Piñoa, el personaje principal de las sesiones de fumada en el Isoso, citadas más arriba (7.3A). A medida que fue haciéndose viejo, Piñoa fue perdiendo crédito como buen ipaje y no faltaron quienes dijeron que ya estaba usando sus poderes para hacer daño a otra gente. Finalmente, víctima de una enfermedad que le cubría de

gusanos, murió en la indigencia y abandonado de todos hasta de su mujer. Unos dicen que esta enfermedad se la causó un *mbaekuaa* contratado por alguien con quien Piñoa había tenido una pelea fuerte. Otros dicen que fue el contra-embujo causado por alguien que había muerto víctima de las artes ocultas de Piñoa. Pero nadie duda de que la muerte de quien había sido el más famoso *ipaje* de todo el Isoso tenía que ver con la revancha de alguien que, afectado por las acciones de Piñoa, había logrado recurrir a maleficios más poderosos.

E. Conclusión

Todo este sistema combinado de creencias en el poder de unos para adivinar y de otros para hacer el mal, con la consecuencia de buscar chivos expiatorios a quienes castigar, forma un conjunto internamente cohesionado que funciona claramente como válvula de escape de tensiones y agresividades comunales.

Es significativo que tanto los acusadores como los acusados tienden a aceptar el sistema. Incluso los familiares más cercanos de la víctima pueden colaborar en el ajusticiamiento. Más aún, es corriente que el propio acusado acabe confesando su delito. Esta confesión podría ser un último intento de conseguir el perdón comunal. Pero, supuesta la importancia y centralidad que tiene la doble creencia en adivinos y embrujadores dentro de la sociedad guaraní, es probable que en muchos casos se trate realmente de embrujos realizados por algunas personas en el pleno convencimiento de que sus ritos tendrán un efecto eficaz. Según Riester (1986:272) en casos extremos el propio *mbaekuaa*, al sentirse poseído por poderes que escapan a su control, puede pedir ser quemado.

Este sistema de creencias pesa tanto en la comunidad que podría ser capaz de generar también autosugestión. No debe descartarse tampoco que, cuando el *ipaje* va mirando uno a uno a los comunarios investigados, pueda detectar ciertos miedos o reacciones en quienes no se sientan con la conciencia tranquila, dentro de los esquemas

culturales y éticos guaraní. Ni tampoco que el ipaje en sus charlas y chupas previas con gente de la comunidad haya percibido quiénes son las personas sobre las que pesan más sospechas, descontentos o marginamientos.

Recordemos que en la actualidad la presencia de otras religiones, de nuevos niveles de conocimientos, o de gente forastera incrédula y burlona, ha ido sembrando dentro de la población guaraní mayores dudas sobre la verdad de su esquema tradicional. Indudablemente el número e importancia de los ipaje ha ido disminuyendo con los años, aunque resulta muy difícil dar cifras fidedignas. Pero sería también incorrecto afirmar que su rol ya no es importante. Muchos de los ejemplos presentados son muy recientes y ocurren en comunidades muy expuestas a la labor de iglesias e instituciones de promoción. Otros muchos casos se han quedado en el tintero, para no resultar repetitivos. Todo ello muestra la influencia continuada del ipaje tanto en su propia comunidad como en su peregrinar de una a otra parte. Más aún, no se trata de una creencia exclusiva de la población guaraní. Entre los karai es también frecuente recurrir al ipaje o explicar alguna enfermedad como «mal puesto» por el mbaekuaa. En la Chiriguanía, como en todas partes, el recurso a este tipo de creencias e influjos aumenta en momentos de crisis, cuando otros mecanismos ordinarios ya se consideran totalmente agotados.⁷

Para concluir puede ser útil hacer un salto atrás en la historia para una doble constatación. La primera es la tradicional vinculación entre el poder político y religioso. La segunda es que en el mundo guaraní el conflicto interno dentro de la comunidad y entre comunidades se remonta muy lejos en el tiempo y el espacio. El volumen de Pifarré en esta misma serie abunda en ambas temáticas.

Con relación al primero punto, recordemos que antiguamente los propios capitanes desempeñaban también un rol religioso (ver 4.4). Pero además a mitades del siglo pasado, cuando el territorio chiriguano se vio amenazado por el nuevo ímpetu de los puestos ganaderos, militares y misioneros de los karai, ocurrió el resurgimiento de los que Métraux (1931) llamó los «hombres-dioses». Se trataba

de personajes religiosos -vinculados, por tanto, al mundo de los *ipaje*- que ante la gravedad de la crisis asumían incluso un rol de liderazgo político frente a los invasores.

En cuanto al segundo punto, la historia política chiriguana es un continuo juego dialéctico de belicosidad, conflictos y alianzas incluso dentro de la sociedad chiriguana, que nunca llegó a formar una entidad política unitaria frente al común enemigo *karai*. Más aún, los estudiosos de otras sociedades Tupí-Guaraní nos ratifican que no se trata de un fenómeno exclusivo de la Frontera cordillerana (ver, por ejemplo, Saignes-Combès, en preparación). A la luz de esta tradición y después de un siglo de 'domesticación colonial', el permanente recurso y miedo de embrujamientos maléficos en el Chiriguano actual podría interpretarse como una forma de transferencia al nivel mágico ritual de aquella belicosidad y conflicto que en el pasado tanto le había caracterizado.

7.4 EL LIDERAZGO EXTRA-COMUNITARIO

La oposición que suele existir entre los *mbya* guaraní y los *karai* de afuera no impide que estos últimos puedan ejercer también cierto influjo y hasta liderazgo en las decisiones de la comunidad. Su influencia puede ser formal o informal.

Al nivel formal los *karai* influyen sobre todo en la medida en que son autoridades explícitas de las que los comunarios y sus autoridades se saben dependientes (ver 4.3). Así ocurre con el corregidor *karai* de las sedes de cantón, con el alcalde de los pueblos más importantes, con el subprefecto y con el jefe militar de los cuarteles establecidos en la región. Todos ellos, pese a ser claramente identificados como gente del 'otro' bando, son reconocidos como autoridad. Muchos cargos comunales, aunque provengan de un nombramiento en asamblea, solamente se consideran plenamente reconocidos cuando vienen

además avalados por un memorandum de alguna de esas autoridades karai. Ocasionalmente estas últimas transmiten además órdenes específicas a las comunidades, por ejemplo para trabajos colectivos, normas disciplinarias, etc.

De mayor interés para nosotros es el liderazgo informal que puedan ejercer otros karai. En muchas comunidades chiriguanas hay algún karai residente o visitante habitual. Por ejemplo, el profesor, algún puestero grande o chico, personal de la estación de ferrocarril, un comerciante, y -al nivel de visitantes regulares- los funcionarios de instituciones oficiales o privadas, religiosas o promocionales, que en forma creciente mantienen contactos y proyectos en las comunidades.

Las relaciones entre los comunarios y éstos karai no son siempre iguales. Ordinariamente no llega a establecerse mayor confianza y los karai siguen siendo vistos -a igual que las autoridades formales- como potenciales enemigos, pertenecientes al 'otro' bando. En tales casos su influencia indirecta proviene ante todo de su posición de poder desde la que pueden ejercer presiones mediante promesas o amenazas.

Pero no faltan tampoco algunos karai que han llegado a ganarse la confianza de la gente a través de sus repetidas actuaciones en beneficio de la comunidad. En tales circunstancias su influjo sobre las decisiones comunales puede ser importante, particularmente en aquellos casos que impliquen algún tipo de relación hacia afuera de la comunidad, aspecto en el que se les supone más informados. Seguirán siendo karai, sin duda; pero ya no karai pochi (malos), el apelativo despectivo con que suelen ser conocidos los forasteros abusivos.

Estos karai amigos pueden influir, por ejemplo, en la aceptación o no de algún proyecto y su posterior ejecución, o en la manera de llevar adelante un pleito o algunos trámites que interesan a la comunidad. Su influjo puede ser también importante si ocurren crisis extraordinarias de solución no previsible. En tales casos, si los comunarios o algunos de ellos han llegado a establecer una relación de verdadera confianza con algunos de esos forasteros, la influencia de estos últimos puede llegar a

ser comparable a la de otros líderes informales internos, como los *ipaje* o *arakuaa ija*.

Dentro de la temática desarrollada en este mismo capítulo resultan ilustrativas las varias formas de relación entre los *ipaje* y otros agentes religiosos -curas, monjas, pastores- sobre todo cuando estos últimos son bien aceptados o incluso -como tantos pastores- son parte de la misma.

Vimos un caso en que el *ipaje* Amadeo marcaba distancias entre su ámbito y el de los curas al decirle taxativamente a uno de ellos: «Ustedes trabajan con Dios y nosotros con el Diablo». Aún así la presencia del cura en aquella ocasión tal vez influyó para que el *ipaje* decidiera perdonar al acusado. Pero no olvidemos que se trataba allí de un cura que estaba de paso y era poco conocido por el *ipaje*.

En otros casos la presencia de agentes religiosos foráneos pero bien aceptados por la comunidad lleva a otros tipos de síntesis. Los poderes del *ipaje* son vistos entonces como un don de Dios y pueden llegarse a establecer ciertos niveles de articulación entre los dos universos, aunque no sin ciertas tensiones. En una fumada del Isoso, participaban todos: *ipajes*, autoridades y consejeros comunales, sacerdotes y pastores. Hubo oración del sacerdote, frecuentes referencias al poder de Dios y de sus servidores -curas, pastores e *ipajes*- y al fin el *ipaje* inició su fumada de adivinación con la frase,

«¡Qué lástima que con la fumada vamos a fregar o hacer quedar mal la oración tan linda dirigida a Dios por el padre!»

En otro caso, también en el Isoso, se realizaba una sesión con la misma variedad de asistentes más un militar de una guarnición cercana. La ocasión era una plaga de ratones. El militar dijo que la plaga no se debía a embrujos sino a la depredación de zorros y otros animales que comen ratones en el monte, y amenazó con tomar represalias si se condenaba a alguien como *mbaekuaa*. La gente protestó contra su prepotencia y el militar tuvo que

retirarse. Los pastores y religiosos -ambos bien aceptados en el lugar- intentaron mostrar a través de la Biblia que todo había sido creado por Dios y que por tanto no tenía sentido acusar a alguien como brujo que «fabricaba» ratones. Fueron escuchados con atención y respeto pero no se aceptó su razonamiento. Se acabó señalando a alguien como el mbaekuaa culpable, obligándole a abandonar la comunidad.

Transcurridos algunos años, en 1986-7 ha ocurrido una plaga semejante en el mismo lugar y esta vez ya no se ha buscado chivo expiatorio sino que, empezando por la autoridad comunal y sin que mediara la presencia de curas ni militares, se ha considerado que la plaga tenía una explicación natural. Agentes externos, con su lento influjo de muchos años, habían modificado ya la creencia comunal.

La historia, con todo, no acaba aquí. La plaga de ratones se prolongó varios meses y en una asamblea posterior la comunidad decidió que efectivamente el culpable era el mismo mbaekuaa expulsado años atrás por el mismo motivo, el cual ahora vivía en una comunidad de migrantes guaraní, cerca de Santa Cruz; la resolución fue enviar una comisión hasta allí a solicitar que se fuera todavía más lejos, a la Argentina, para que con él se fueran también sus ratones. Al aumentar la gravedad de la crisis, la creencia tradicional volvió a brotar del inconsciente colectivo.

La influencia de todo este liderazgo extra-comunal no se limita sólo a casos específicos en que hay que tomar una decisión puntual. En la medida en que de una u otra forma estos karai son los intermediarios más a mano de la sociedad global dominante, ellos son también los transmisores de muchos cambios que poco a poco van ocurriendo en la sociedad guaraní dominada. Muchas innovaciones en las esferas religiosa, económica, social o cualquier otra llegan a través de ellos.*

Dentro del tema central de todo nuestro trabajo es también indudable la incidencia de factores extra-comunales en el robustecimiento, transformación o debilitamiento de determinados esquemas de organización comunal. Por

ejemplo, la autoridad de los cuarteles de la zona llevó a la innovación de crear 'presidentes de la comunidad' en vez de capitanes. Y, en el extremo opuesto, la consolidación del sistema de capitanías en el Iso no es un simple mecanismo interno de resistencia comunal sino que se debe también en buena parte al influjo externo de una institución de apoyo establecida en la zona. Otros casos intermedios serían el surgimiento de las llamadas 'comunidades de trabajo' o incluso la Asamblea del Pueblo Guaraní, en las que es también indudable la influencia de otras instituciones no gubernamentales. En realidad todo este volumen está salpicado de ejemplos que muestran la permanente dialéctica entre las formas internas y externas de liderazgo de cara al moldeamiento actual de la comunidad y de su organización.



- 1 (a) Sesión del 19 de enero de 1970 en Guirajoasa. Acta detallada preparada por Angel Yandura y firmada por el corregidor de Bajo Isoso, por los dos capitanes principales del Alto Isoso y los capitanes locales de Aguaraigua y Kuarirenda.
(b) Asamblea General del Pueblo Ioseño, 21 de diciembre de 1970 en Guirapembí. Traducción castellana libre por Angel Yandura en base a la grabación íntegra de la sesión. Agradecemos la autorización para usar estos materiales.
- 2 Nombre antiguo de la unidad correspondiente a los actuales ranchos de Tamachindi y La Brecha.
- 3 Los nombres y algunas circunstancias secundarias de este relato han sido cambiados para mantener el anonimato de las personas involucradas.
- 4 Como en los casos anteriores, nuestra información se basa en testigos presenciales. Las citas literales de esta parte provienen del escrito de un comunitario presente que no cree en ipajes ni mbaekuaas y que preparó un informe detallado para la policía.
- 5 Equivalentes entonces a unos 40 dólares en el mercado negro. Amadeo se ofreció para descubrir a otros dos mbaekuaa del lugar, a un costo estimado de 50.000 pesos por casos. Pero la comunidad ya no lo sintió necesario por el momento.
- 6 Significativamente en el dialecto guaraní de Guarayos, al Norte del mismo departamento de Santa Cruz, ipaje significa el brujo que hace el mal y mbaekuaa, en cambio, el chamán que hace el bien. Según el clásico diccionario de Guasch, en el dialecto guaraní del Paraguay pajé puede referirse tanto al chamán bueno como al brujo hechicero mientras que mba'ekuaa se refiere sólo a ciencia o sabiduría en general.
- 7 Así ha ocurrido, por ejemplo, en otras regiones andinas tanto rurales como urbanas, donde los rumores sobre la acción de seres malévolos ancestrales aumentaron significativamente con ocasión de la grave crisis económica y de los desastres naturales de los años 80.
- 8 Aunque no de manera exclusiva. Otro gran factor es el impacto de los migrantes guaraní cuando, al retornar a sus comunidades después de ausencias más o menos largas, introducen nuevos hábitos, ideas y artículos. Entre los medios de comunicación social hasta ahora la radio es la que ha ejercido mayor influencia, aunque en niveles inferiores a los que se observan en otras regiones rurales del país.



Reunión de la Asamblea del Pueblo Guaraní en Karaparirenda-Ity (Foto Fips)



Reunión organizada por la capitania grande y CIXOB en el Isoso (Foto APCOB)

8

la comunidad en acción

Los temas que nos han ocupado hasta aquí se han referido a los aspectos más formales de la comunidad: su identidad, su territorio, sus autoridades. Especialmente en este último tema hemos visto ya a la comunidad en acción, pero sólo a través de la manera en que nombra, acepta, sigue o rechaza a sus dirigentes formales e informales. En este capítulo analizaremos aquellos aspectos en que más puede observarse al conjunto de la comunidad en acción. Tradicionalmente han sido tres:

- trabajos conjuntos
- reuniones o asambleas para tomar decisiones
- celebraciones comunales.

Las dos primeras manifestaciones siguen siendo las más importantes. La tercera ha sufrido evoluciones minimizantes en los últimos años.¹

8.1 LOS TRABAJOS COMUNALES

El Guaraní tiene el hábito de no trabajar solo sino en pequeños grupos, formados principalmente por familiares cercanos, pertenecientes al mismo *tentami* (ver 3.4). Esta forma de trabajo en grupos más o menos grandes es parte sustancial del *teko* o modo de ser chiriguano.

La 'faena' o *motirõ* es la forma más característica de trabajo grupal. Está basada en hábitos o costumbres institucionalizadas y hasta ritualizadas. A estos trabajos conjuntos acuden libremente los miembros de un grupo, o de otros grupos, después de haber sido invitados casa por casa por la persona que lo organiza. La libertad de acudir no excluye el que la persona invitada sienta una cierta obligación subjetiva para participar de acuerdo a las pautas de cooperación y reciprocidad existentes en la comunidad.

El *motirõ* se realiza en una atmósfera de gozo y alegría, salpicada por la comida y bebida con que se agasaja a los asistentes. Muy particularmente la abundancia de chicha da acento guaraní a todo el conjunto.² Las mujeres llevan tinajas y el que invita, además de poner comida y chicha durante el trabajo, reparte chicha a las tinajas que han traído los participantes, según una medida común.

En muchas comunidades el *motirõ* se acostumbra a tener en día sábado, aunque no hay ley en este punto. Melià (en esta misma serie) señala que los trabajos agrícolas que más se hacen con *motirõ* son los de derribe, desmonte y chaqueo, así como algunas cosechas más intensivas, que exigen mucho trabajo en poco tiempo, por ejemplo, la del maní. Pero otras cosechas, como la de la yuca, la va haciendo la mujer yendo a escarbar en el chaco a medida que necesita poner alimentos en la olla. Esta forma de cooperación grupal se extiende también a otros trabajos que por su misma índole requieren el esfuerzo de muchos, tales como la construcción de una casa, la limpieza de brechas, o el levantamiento de cercos. Así, por ejemplo, en la construcción de una nueva

casa los participantes traen paja, ayudan a cortar y alistar los horcones y tijerales, y todos juntos completan la construcción, a cambio de la comida y bebida, más la seguridad de que el beneficiario de hoy también les ayudará a ellos mañana, cuando se lo soliciten. (Pifarré 1986:48-49).

Con frecuencia en estos trabajos colectivos para beneficio individual participa también la autoridad. Puede ser incluso que la convocatoria se haga por su intermedio y que, antes de empezar, el *mburuvicha* haga una exhortación. Más aún, cuando alguien se siente retrasado en sus trabajos y necesita alguna ayuda, va al capitán o *mburuvicha* a pedirla. Este toca la campana y avisa que fulano está retrasado en su trabajo. Lo mismo hace para ayudar a viudas y ancianos, sobre todo si sirvieron bien a la comunidad en el pasado. Cada uno lleva entonces su comida, pero al mediodía comparten en común lo de todos. Puede haber entonces un reparto adicional de lo cosechado. Por ejemplo, a veces, si hay retraso en la rápida cosecha de *kumanda* (frejol) la mitad va para el dueño y la mitad para los cosechadores que le ayuden; si no, igual se perdería todo.

Existen además los trabajos comunitarios, propiamente dichos. Actualmente el más institucionalizado, como en el resto del país, es la prestación vial, dos veces al año, para el arreglo de caminos, a cambio de un recibo que después puede ser exigido en cualquier lugar por las autoridades gubernamentales. También aquí algunos imposibilitados de trabajar personalmente se limitan a comprar el recibo. Puede haber otros trabajos comunales sea para otros caminos y sendas vecinales, o para otros varios servicios de bien común como escuelas, mejoras en el rancho central, o la respuesta colectiva a alguna emergencia.

El grupo que trabaja junto en esas obras comunales puede ser mayor o menor, según el caso. Lo más corriente es que se junten los del mismo rancho o comunidad en el sentido mínimo del término. En un lugar grande como Eity, con 170 familias, lo normal es que sólo trabajen juntos los de la misma sección, dentro de las varias en que se

divide el pueblo. Pero en casos extraordinarios también puede ocurrir lo contrario. Por ejemplo la comunidad de Amboró en el Alto Isoso sufrió una inundación del río Parapetí y sus familias se vieron obligadas a trasladarse a Karaparí. Con ese motivo toda la capitania grande se solidarizó para ayudar a los reubicados en la construcción de una nueva acequia con el trabajo de las diversas comunidades.

En esos trabajos más 'oficiales' de la comunidad ya no suele haber chicha, y los comunarios pueden responder de diversas maneras. En algunas oportunidades acudirán de modo voluntario, si están convencidos de la importancia de la obra. Pero en otras se limitarán a cumplir un compromiso, o -si se trata de algún proyecto apoyado por instituciones no comunales- tal vez trabajarán para salvar el prestigio y buen nombre de la comunidad «ya que si no trabajamos, se nos cortará la ayuda».

En conjunto el número de días dedicados a esta forma de trabajo rigurosamente comunal es relativamente reducido -de una a dos semanas por año- salvo en lugares como Eity o Japíroa, donde existe la presión de ciertas instituciones karai, como el núcleo escolar para realizar más trabajos de este tipo. Allí puede llegarse a 20 y hasta 30 jornales por comunario/año, cifra más cercana a la que se da en otras comunidades rurales del país. El Chiriguano tiende al trabajo grupal más que al comunal, propiamente dicho.

Se considera bastante normal el trabajo comunitario en beneficio del chaco del *mburuvicha* o capitán y, con mayor flexibilidad para iniciativas particulares, también para el chaco particular del *ipaje*. Como vimos, los que por su edad o estado (viejos, viudas, etc.) no pueden trabajar, son también apoyados por la comunidad. El trabajo comunal para la autoridad puede abrir la puerta a exigencias abusivas por parte de ésta. Así ocurría con frecuencia con Aurelio Aireju, capitán grande de Eity (ver 5.1). No son tampoco raros los casos en que un capitán conduce la mano de obra comunitaria para beneficio de patrones o ganaderos cercanos, con o sin pago a los afectados.

Otras formas específicas, más practicadas en el pasado, podrían también interpretarse como trabajo comunal. Nos referimos particularmente a la cacería y pesca colectivas, de mayor vigencia en el Isoso.

En dicha región la pesca colectiva se realiza generalmente en la laguna de Kuarirenda —donde se pierde el río Parapetí— considerada como patrimonio de todo el Isoso. Está presidida por las autoridades y va acompañada de ciertas prácticas rituales vinculadas a su vez a todo un conjunto de creencias y relatos míticos en los que aquí no podemos entrar. Actualmente donde ya no se practica esta actividad en forma colectiva, siguen persistiendo las creencias, mitos y ritos asociados a la pesca.

La cacería ha perdido ya su carácter colectivo incluso en el Isoso. Pero sigue siendo uno de los principales momentos en que el Guaraní, particularmente el isoseño, realiza oraciones con ofrendas y busca permanente contacto con seres sobrenaturales como los cheru (padre), los tumpa (señor, dios), o los kaa íja (dueño del monte). Ellos son quienes guardan y pueden ofrecerle los animales de su «patio», es decir el bosque. El Chiriguano cazador, además de realizarles esas ofrendas, interpreta sus sueños para que le orienten en el rastreo.⁹

Asimismo la cacería, si bien se realiza ahora en forma individual, mantiene esquemas de distribución más amplia. Dos, tres o quizás cinco personas se pierden durante varios días por el monte para cazar. Al concluir las piezas logradas durante la expedición se reparten por igual entre todos los que han ido a cazar, independientemente de quién haya tenido más suerte o mejor puntería. Y después, al llegar al rancho, cada uno reparte su porción entre sus parientes y vecinos. Son pocos los que cada vez salen juntos a cazar, pero son muchos más los que prueban la carne traída del monte. Algo semejante ocurre cuando alguien carnea una res, de modo que la carne fácilmente se acaba en un día.

En la medianoche de Año Nuevo en el Isoso se da otro intercambio interesante entre parejas de familias. Cada una prepara un plato y después se juntan las dos familias, pero cada una sólo come lo que ha preparado la

otra. En otras regiones para ésta u otras fiestas locales se limitan a acotarse entre todos para tumbar un toro o un chancho y comérselo entre todos.

Todo lo dicho nos muestra diversas dimensiones de la apertura del Guaraní a actividades y trabajos comunales o al menos grupales. Así como mantiene el sentido de una propiedad territorial compartida, así también está abierto al trabajo y a otras actividades conjuntas. Pero al mismo tiempo, así como su sentido de identidad comunal es muy flexible, las formas en que realiza el trabajo comunal son también muy elásticas. El grupo de trabajo puede abarcar muchas o pocas personas, siendo relativamente pocos los casos realmente institucionalizados en que todos tienen que trabajar juntos para la unidad comunal.⁴

8.2 LA ASAMBLEA

El *jemboaty* (reunión o asamblea), es la instancia privilegiada en que el grupo o la comunidad se encuentra como tal para deliberar, intercambiar puntos de vista y decidir.

Históricamente las principales decisiones políticas y bélicas se han dado en el marco de esos *jemboaty*. En las grandes asambleas la oratoria de los *mburuvicha* 'jefes', de los *ipaje* 'sacerdotes' y de los *arakuaa ifa* 'consejeros, dueños de la sabiduría' actuaban como un fermento para llegar al consenso, es decir la decisión por consentimiento unánime (Pifarré 1986:45).

A primera vista no resulta fácil comprender la importancia del *jemboaty* o asamblea, teniendo en cuenta otros dos rasgos propios de la vida social guaraní. Uno de ellos es el carácter tan estable de la autoridad *mburuvicha*, ya analizado en capítulos anteriores. El otro es el alto grado de autonomía y libertad que cada individuo y pequeño grupo procura defender, evitando que otros se metan en sus asuntos. Para conjugar estos dos rasgos aparentemente contrapuestos la buena autoridad en los

momentos de crisis grupal debe saber ser valiente y fuerte; pero a la vez en su ejercicio habitual de gobierno debe tener el arte de saber mandar precisamente aquello que la gente desea. Más aún, podríamos añadir que que la buena autoridad es aquella que en circunstancias normales se mete poco en la vida de la gente, la que no se hace sentir, para que cada individuo y cada pequeño grupo dentro de la comunidad haga lo que le venga a bien sin mayores interferencias.

Antes de entrar de lleno en nuestro análisis de la asamblea, digamos algo más sobre el sentido de libertad del Chiriguano, simbolizado muy bien en la importancia que tiene la idea-fuerza de *ijambae* 'sin dueño'. Pifarré (1986:30ss), en quien tanto nos inspiramos para las discusiones de este capítulo, subraya los siguientes rasgos al desarrollar este sentido chiriguano de libertad: La autonomía se da ya al nivel del individuo. Cada Chiriguano-Guaraní procura de modo particular ser él y nadie más; es un proyecto específico e irrepetible en el otro. Incluso en las acciones más notoriamente comunales no es característico de los Chiriguano reprimir o forzar a los individuos para que se comporten de una u otra manera determinada. En principio, si un individuo no quiere seguir el proceder común del grupo, se le deja tranquilo, a menos que resulte dañino a los intereses del conjunto.⁶ El Chiriguano vive para ser libre, para no ser molestado, para gozar de la tranquilidad y moverse a sus anchas.

Evidentemente este ideal no se cumple siempre. La penetración *karai*, principalmente a través de las haciendas ganaderas, ha distorsionado mucho este esquema originario. De un modo particular los peones 'cambas' de dichas haciendas se han visto obligados a desarrollar un sentido servil con poco margen para la iniciativa. Pero en las comunidades la tendencia a mantener la autonomía como parte del 'modo de ser guaraní' sigue siendo fuerte. En este contexto, ¿qué papel juega la asamblea?

Si otros mecanismos, como la dialéctica entre *ipaje* e *mbaekuaa*, ayudan a evitar desviaciones perjudiciales al conjunto, la asamblea o *jemboaty* es probablemente el principal instrumento institucionalizado para buscar y

fortalecer el consenso:

«Este mecanismo del consenso es tan clásico como actual en la sociedad guaraní. En la asamblea no se vota ni suele haber presiones demagógicas para inducir a una u otra decisión. Se suele opinar y se pondera la misma opinión para llegar por vía espontánea a la decisión o balance de la opinión ('consensus'). La opinión puede ir antecedita o acompañada del género discursivo típicamente guaraní. O sea, el proceso asambleario podría ser el siguiente: discursos, opiniones, ponderación de las opiniones, 'consensus', conclusión.» (Pifarré 1986: 45).

El rol del *mburuvicha* o autoridad comunal dentro de la asamblea debe entenderse también en este mismo contexto de una búsqueda colectiva del consenso comunal. Hablando del Isoso, y refiriéndose a la estabilidad y a la aparente concentración de poder en la autoridad, Riester (et al. 1979:XIII) hace las siguientes precisiones muy pertinentes:

«¿Una estructura vertical? En su aspecto externo, sí; pero de ninguna forma en el concepto chiriguano. En las reuniones comunales, en las que participan todos los hombres de la aldea y las autoridades, se discuten los problemas existentes. Una vez discutidos entre todos, la autoridad llama a una decisión; eso se llama "nivelar la palabra" y significa que todos los participantes en la reunión tienen que encontrar un acuerdo; no existe el voto por el que un porcentaje en favor venza a los que están en contra de la decisión. Todo poder concentrado en una o varias personas tiene su control desde la base y no hay posibilidad de que la autoridad abuse de su posición privilegiada.»

Pifarré (1986:45-46) añade:

«Las asambleas pueden tener un carácter de gran solemnidad o un carácter familiar en sentido extenso, pudiendo haber toda la gama de grados intermedios. Las grandes asambleas se realizan con la participación de diversos grupos o comunidades y, en la actualidad, se suelen prever o preparar con el tiempo debido, aunque es admirable la capacidad que demuestran los Guaraní para improvisar una magna concentración en muy pocas horas al presentarse una emergencia o un problema de gran calibre, lográndose en estas oportunidades una convocatoria altamente exitosa. Cuando las asambleas se desenvuelven en un plano más familiar, suele haber mayor espontaneidad y se realizan con notable naturalidad, casi como si se hubiera improvisado todo. Este tipo de asambleas de grado menor se realizan sin depender de un escenario determinado, ya que pueden realizarse en la casa de alguien, en el chaco, debajo de un árbol y hasta en el mismo monte, con ocasión de una cacería, una meleada⁶ u otra acción conjunta.»

Un vez señalado el sentido más profundo del *jemboaty* o asamblea, en el resto de esta discusión nos fijaremos en aspectos más de detalle, como son su frecuencia, el tipo de asistentes y las temáticas prevalentes.

A. Frecuencia

Todos los ranchos y comunidades tienen sus asambleas, aunque con distintos ritmos y frecuencias. Lo más corriente es que la reunión no tenga fecha fija y se lleve a cabo sólo cuando hay algún tema a ser discutido por todos. A modo de ilustración, en el pueblo central de Eity, cuyas asambleas funcionan de esta forma, en cinco meses analizados se habían tenido cuatro reuniones. En algunas comunidades se ha llegado a señalar fecha fija para reunirse; por ejemplo, en Ipitacito del Monte es el primer sábado de cada mes. El máximo ritmo de reunión es semanal, pero se da en pocos lugares. Este ritmo ha

llegado a ser reglamentario para algunas organizaciones subcomunales como grupos de mujeres o en las comunidades de trabajo. De ahí que en alguna comunidad, como El Espino, la experiencia haya llevado también a reuniones comunales cada semana.

Lo más corriente es que la reunión se realice en torno a la hora de comer, al mediodía o al atardecer. Las viviendas no están tan alejadas unas de otras, y a esas horas la gente suele estar en ellas. La asamblea por lo general no es muy larga, a menos que se trate de un tema excepcional. Dura de una hora hasta un máximo de cuatro. Previamente un alcalde o algún comisionado ha pasado casa por casa invitando a todos los comunarios y anunciando el motivo específico de la reunión.

B. Asistentes y no asistentes

La participación pocas veces es total. Por motivos de viaje, o por simple desinterés, casi siempre hay un número más o menos crecido de ausentes. En Japiroa del Iso, por ejemplo, de un total de 56 familias, rara vez asisten más de 20 comunarios a las asambleas. El mayor o menor nivel de asistencia está también en relación con el interés de la temática. Si está de por medio un punto acuciante, como por ejemplo un conflicto de tierras con algún extraño, puede aumentar notablemente la asistencia. Pero si sólo se trata de algún aspecto rutinario -y peor aún, si implica trabajo comunal- más fácilmente se encontrarán excusas para no asistir.

En unos pocos lugares a veces se ha llegado a hablar de multas u otras sanciones para los no asistentes, pero es raro que estas amenazas lleguen realmente a exigirse. Una excepción es Ipitacito del Monte que -como vimos- es también uno de los pocos lugares que ha adoptado una fecha fija mensual. Allí la autoridad se puso fuerte y logró que al que se ausentara sin justificativo se le obligara a contribuir con 50 adobes para algún proyecto comunal. Pero se trata claramente de una excepción.

Como en las demás regiones rurales del país, el

grueso de los asistentes son varones adultos. Las mujeres y los menores que todavía están en edad escolar son los que sistemáticamente dejan de participar, al no haber expectativas sociales y culturales para que lo hagan. Pero precisemos algo más lo que ocurre con estos grupos de ausentes sistemáticos.

Como efecto de diversos proyectos de promoción femenina, en unos pocos lugares se mencionan iniciativas para que las mujeres participen en asambleas. En Mboreviti llegaron a afirmarnos que ya lo hacían de manera regular. En cualquier parte, si el tema toca o interesa particularmente a las mujeres —por ejemplo una pelea que les incumbe—, ellas no se sentirán bloqueadas y puede ser que acudan espontáneamente. Otras veces irán por simple curiosidad o porque el marido les ha sugerido que vayan. Todo ello encaja con esa flexibilidad tan típica de la organización comunal chiriguana.

Pero una cosa es la participación ocasional y espontánea y otra determinar que los sujetos ordinarios de la reunión son todos los hombres y mujeres. Esto último más fácilmente podría crear reticencias y resistencias derivadas de la división normal de roles,⁷ por lo menos en los períodos iniciales. Si ella sugiere ir, el marido puede replicar: «¿Para qué?» Si otros insinúan a las mujeres que participen, ellas mismas pueden retraerse diciendo: «¿Para qué vamos a ir, si los hombres ya lo deciden todo?» Quizás por estas dificultades, corrientes en todo el sector rural del país, la innovación reciente más importante se mueve todavía a un nivel previo: el surgimiento de organizaciones propias de mujeres en muchas comunidades de la región. De esta forma ellas tienen sus propias reuniones relativamente frecuentes y en muchos casos también sus propios proyectos.⁸

En cuanto a la participación de los jóvenes en las asambleas, existen mecanismos más flexibles. Los únicos realmente ausentes son los que siguen yendo a la escuela. Posteriormente ya van participando, dentro de los esquemas poco estructurados dominantes en la Chiriguania. El liderazgo formal e informal, con todo, queda en manos de la gente mayor y en algunos casos incluso de los ancia-

nos, supuesto el esquema prevalente de mantener a la misma autoridad para un tiempo indefinido, casi vitalicio; así ocurrió, por ejemplo, en los últimos años de Bonifacio Barrientos (padre) en que los jóvenes se quejaban de quedar excluidos.

Esta diferencia de roles entre jóvenes y viejos se manifiesta también en las sesiones de consejos (arakuaa) en que sistemáticamente se recomienda a los jóvenes que escuchen y consulten a los viejos, llenos de experiencia. Pero, por otra parte, prevalece ordinariamente el entendimiento entre generaciones a través de una sociedad en la que todos están abiertos a lo nuevo, incluso los mayores. Los jóvenes recurren espontáneamente a los conocimientos de los mayores, y éstos dejan siempre abierta la posibilidad de lo nuevo. Pedirán tal vez que a ellos les dejen tranquilos en su estilo de vida, pero al mismo tiempo repiten con frecuencia que no saben si los jóvenes seguirán por sus mismos caminos, e incluso llegan a aconsejar la aceptación de ciertas innovaciones. La comunidad guaraní mantiene cierto 'nomadismo' o flexibilidad no sólo en lo geográfico sino también en su apertura a nuevas ideas y formas de vida.

C. Las temáticas de la asamblea

A diferencia de lo que suele ocurrir en otras regiones rurales del país, en que la asamblea tiene día fijo y suele estar sujeta a un 'orden del día' más o menos complejo y elaborado, en la Chiriguania el carácter más ocasional y la duración relativamente corta de las asambleas las reduce más fácilmente a un solo tema o a pocos temas cada vez. Si es suficientemente importante o complejo, puede ocupar muchas horas y hasta varias sesiones. Si no, puede absolverse en breve tiempo. Podemos distinguir, por tanto, lo que podríamos llamar agendas rutinarias y otras de índole más grave y extraordinaria.

Un tema rutinario es el de los cambios de cargos menos estables, como son los de alcalde y en algunos lugares también la autoridad comunal (ver capítulo 6) o

determinados 'comités' para finalidades más precisas. Otro es la determinación de trabajos, cuotas y responsabilidades para actividades y servicios que atañen a todos; con frecuencia estas decisiones tienen que ver con trámites o con la toma de postura ante instituciones con las que la comunidad mantiene contactos.

Es también un tema rutinario la solución de pequeños conflictos que nunca faltan en una comunidad, como peleas por algún pequeño robo o por daños causados por animales en los cultivos de otra persona. Muchos de ellos se resolverán sin necesidad de asamblea, quizás recabando a lo más la intervención de la autoridad para que defina y selle la paz entre los demandantes. Pero en otros casos el conflicto interno, sin ser grave, es ventilado al nivel de asamblea. El libro de actas de El Espino nos relata un caso que implicó incluso la presencia de 40 mujeres, preocupadas como sus esposos por las peleas que surgían para distribuir un recurso entonces muy escaso, el agua de lluvia almacenada en noques o cisternas:

«Se reunieron todos los habitantes de esta localidad. En esta reunión incluso hago notar que participan todas las mujeres de esta comunidad para solucionar <el problema> que atraviesa entre vecinos que viven cerca... Al inicio de la reunión se discutieron doña N. con doña N., seguidamente varias personas protestaron sobre el noque de la casa de don N. Las autoridades dieron consejo que el amor debe reinar en nuestra comunidad; y por ser la primera vez queda perdonado. Por segunda vez será multa.» (Cit. en Pifarré-Albó, comp. 1986:203).

Pero de vez en cuando se presentan temas extraordinarios que exigen mayores cuidados. Su importancia se puede notar en la frecuencia con que se vuelve sobre lo mismo y en la mayor participación de la gente. A veces se llega incluso a convocar a gente de varias comunidades en una única asamblea: es probable que se trate de algún conflicto o peligro serio, que atañe a todos.

Un ejemplo típico de conflicto extraordinario -que

a veces llega a ser crónico- es la lucha por la tierra, sobre todo si aparece la amenaza inminente de algún patrón vecino. En el capítulo 3 ya hemos presentado suficientes ejemplos, todos los cuales implicaron numerosas asambleas comunales y a veces -por ejemplo en el reciente caso de Tatarenda- también intercomunales. Es significativo que en uno de los casos allí citados, el de El Espino, cuando la contraparte no-comunal pretendió llegar a un arreglo privado con la autoridad local, éste le replicó:

«No, yo solo no puedo aceptar el arreglo que usted quiere, señor Jaime. Tenemos que hacer ahorita una reunión. Yo uno solo no soy el dueño de esta propiedad.» (Cit. en Pifarré-Albó, comp. 1986:105).⁹

Otro conflicto extraordinario que puede motivar asambleas importantes tanto locales como intercomunales es de tipo más interno, y tiene que ver con el tema ya desarrollado de los *ipaje* y *mbaekuaa*. La ocasión será alguna desgracia crónica, como repetidas enfermedades y muertes, o más coyuntural, como una prolongada sequía o una plaga de ratones. Puede conducir a la expulsión y hasta muerte del comunario considerado culpable. Remitimos al capítulo 7, en el que hemos hecho referencia a numerosas asambleas convocadas por estos motivos.

Para concluir mostraremos otro ejemplo de asamblea extraordinaria que ya no responde a un motivo conflictivo, sino de regocijo general. Nos referimos al nombramiento de una nueva autoridad comunal de carácter casi vitalicio, evento que sólo ocurrirá muy de vez en cuando. Precisamente en los últimos años este tipo de asamblea ha ocurrido incluso a nivel supra-comunal tanto en la capitania grande del Isoso como en la de Kaipependi, sin contar otros varios casos más locales. Aquí señalaremos algunos de los rasgos que tuvo la magna asamblea-celebración en que se nombró al nuevo *mburuvicha guasu* de Kaipependi, Rogelio Aireju.

El lector recordará que el nombramiento de un sucesor de Aurelio Aireju no fue fácil, dados los anteceden-

tes del finado capitán (ver 5.1). Su hermano Rogelio, pese a haber sido nombrado por Aurelio ya antes de su muerte, tuvo el cuidado de considerarse sólo interino «hasta que una asamblea nombrara al capitán grande» de manera definitiva. Esta asamblea se fue postergando muchos meses durante los cuales Rogelio fue perfilando una imagen aceptable. En el caso que nos ocupa el sector formado por las comunidades de La Costa o Kaarovaicho se resistía a aceptar la persona de Rogelio Aireju, e incluso la continuidad del sistema de capitania grande, casi hasta el final. Pero los demás acabaron por convencerles a cambio de que en la asamblea se nombrara también a un 'capitán segundo' proveniente de este sector. De esta forma al fin, el domingo 28 del abril de 1987, la reunión se llevó a cabo con toda solemnidad. Hay que notar que tanto en este caso como en el de Boní Chico en el Isoso, la asamblea ya no incluía una larga discusión y debate sobre diversos candidatos al cargo, sino que llegaba cuando ya se había logrado mucho nivel de consenso por otros caminos más informales.

Llegado el día se reunieron en Eity, lugar de residencia habitual de los Aireju por lo menos 1500 hombres adultos, sin contar mujeres y niños. Como invitados especiales estaban Boní Chico, capitán grande del Isoso, acompañado de sus capitanes segundos y otros, representantes de diversas instituciones y la TV de Camiri; pero esta vez se evitó invitar a las autoridades karai. Hubo cuatro horas de largos discursos y parlamentos en guaraní, en que todos enfatizaban la unidad y solidaridad del Pueblo Guaraní. Al fin el capitán grande del Isoso tomó el juramento del nuevo capitán grande de Kaipependí, y Darío Ñanduresa, capitán segundo del Isoso, hizo otro tanto con Gregorio Segundo, de Ivamyrapÿta en La Costa, que era el nuevo capitán segundo de Kaipependí. Como símbolos de su nueva autoridad Rogelio recibió un sombrero grande, unas alforjas, un par de abarcas y un machete (ver 4.D). A continuación fueron nombrados 18 representantes de otras tantas comunidades que constituyen la capitania grande de Kaipependí como consejeros o arakuaa ija de Rogelio y éste a su vez nombró a cuatro personas

de Eity como encargados de las cuatro tareas actualmente consideradas más urgentes en toda la región chiriguana: al encargado de producción le entregó una pala; al de obras de infraestructura, una picota; al de educación, un cuaderno y lápiz; y al de salud, yerbas medicinales y tres limones. Acabada la magna asamblea siguió la fiesta tanto en Eity como en la comunidad del capitán segundo. Tras una época de tensiones, la asamblea había llegado a sellar no sólo la unidad dentro de Kaipependí, sino también el principio de una novedosa alianza entre las dos capitanías grandes de Kaipependí, en zona Ava, y del Isoso.

Dejemos constancia de la nueva situación coyuntural dentro de la que transcurrió la asamblea que acabamos de describir. Sin ella es posible que nunca se hubiera llevado a cabo el nombramiento o por lo menos, con toda seguridad, éste habría tenido características notablemente distintas. Nos referimos a la flamante conformación de una nueva organización regional guaraní para agrupar a todas las comunidades de la provincia Cordillera, surgida de un magno encuentro realizado en Charagua en febrero de 1987. Como una muestra más de la importancia que tiene el *jemboaty* como instrumento y símbolo de consenso, esta nueva organización regional tomó el nombre de Asamblea del Pueblo Guaraní.

8.3 LOS MOMENTOS DE CELEBRACION

La comunidad aparece en acción no sólo cuando trabaja o cuando delibera en grupo, sino también cuando celebra. A decir verdad varios ejemplos anteriores ya tenían un importante ingrediente de celebración, desde la presencia indispensable de la chicha en los *motirõ* o trabajos grupales hasta el nombramiento del capitán grande en Kaipependí. Pero además hay momentos privilegiados en que toda la comunidad se encuentra ante todo para celebrar.

Todos los estudiosos del mundo guaraní en el presen-

te y en el pasado consideran que el convite es un elemento cultural central para la cohesión grupal de este pueblo a todos los niveles.¹⁰ En medio de las tantas y tan dolorosas transformaciones que ha sufrido la nación chiriguana, tal juicio sigue siendo válido hasta el día de hoy.

A. El arete o Carnaval

La instancia cultural que mejor expresa este sentido de celebración y convite es sin lugar a dudas el arete. Esta es una palabra que ha recibido muchas traducciones: fiesta —o mejor aún, época de fiesta—, bacanal, juego, y últimamente también Carnaval. Pero todas ellas expresan diversas dimensiones de lo mismo: hay una época del año destinada a la celebración colectiva por medio de grandes convites en que la chicha es un elemento fundamental. Y esta época de fiesta y convite, conocida como arete, es la celebración comunal y hasta intercomunal por antonomasia.

Aunque ahora en castellano reciba el nombre de Carnaval, no coincide necesariamente con las fechas del calendario oficial. Se celebra cuando hay suficiente maíz para elaborar chicha y cuando pueden conseguirse además otros productos complementarios como choclo, yuca o zapallo. Si el año no ha producido bien, el arete simplemente se cancela.

No es posible entrar aquí a una plena descripción del arete con toda su riqueza de simbolismos. Para ello remitimos a otros estudios como Newberry-Rocca (1972-78) y Combès (1988). Aquí nos limitaremos a señalar sólo aquellos aspectos que lo muestran como máxima expresión ritual-festiva de la unidad comunitaria guaraní. Pero primero, como introducción general al tema, reproduciremos las palabras con que Pifarré (1986:50-51) percibe los rasgos centrales de esta fiesta:

«En el arete todas las fuerzas vivas de la comunidad salen a flote y se vuelcan y confluyen en un mismo

entusiasmo y regocijo. Allí están todos: el *mburuvicha*, el *ipaje*, los *arakua ija*, los adultos, las mujeres, los jóvenes, los niños. ¡Es la fiesta de todos! Allí participan también como cosa normal comunarios de otros *tenta*. Los símbolos y creencias religiosas vibran con todo su calor y fuerza al reavivarse la presencia de los *ipyreta* (antepasados), que se esconden detrás de las máscaras y que traen a colación los sentimientos e inspiraciones que deben seguir sustentando la identidad guaraní como tal. La comunidad entera convive y se comunica con sus antecesores, con sus leyendas, mitos y relatos. Se produce una especie de comunión sacral entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Las fronteras de tiempo y espacio son desbordadas y se vive casi en un terreno de trascendencia religiosa. Los muertos como tales no han muerto y siguen presentes entre los que siguen viviendo, alentándolos, corrijiéndolos y siguen formando parte de la misma familia.

Los hitos históricos que alentaron en otros tiempos el espíritu de libertad y autonomía adquieren nuevo vigor y despliegan su exhortación condenatoria ante la comunidad actualmente oprimida y desdibujada. En el arete no se esconde nada y las represiones sociales encuentran una ventana de desahogo. En el arete se puede decir y cantar todo, se vuelve a ser libre. La comunidad recupera su importancia original y se encuentra consigo misma. La *chicha* cobra en este contexto su propiedad genuina de don o favor divino permitiendo reforzar las dimensiones guaraníes de cooperación, solidaridad y unidad en un clima de baile, música y gozo relajado.»

Un primer símbolo central de todo el arete es la unidad de toda la comunidad presidida por su autoridad. Con variantes según las regiones, esta unidad se expresa de diversas maneras. La principal es que durante el tiempo que dura el arete todos van recorriendo la comuni-

dad de un extremo al otro deteniéndose en cada casa todo el tiempo que haga falta hasta acabar la chicha que ha preparado el dueño. Otra forma es que el baile típico de la fiesta es un gran corro o ronda comunal. En el Isoso la coreografía de esta ronda consiste en un ruedo central de gente mayor, hombres y mujeres, y en torno a ellos, como si fueran las aspas o los rayos de una gran estrella, grupos de dos a cuatro jóvenes abrazados. En la región ava de Kaipependí hay otra coreografía: se forma un doble círculo concéntrico, uno de hombres y otro de mujeres, que en diversos momentos tiene primero a los varones en el centro, después a las mujeres, y finalmente se transforma en un gran cuadrado de hombres y mujeres intercalados, codo a codo, todos mirando hacia afuera de la ronda.

La autoridad juega un papel importante en la celebración. Es el que participa en la decisión de si se celebrará o no el arete y cuándo, en base a la información que dan las diversas familias. Es también el que nombra a los encargados o arete ija, (dueños o cuidadores del festival), para que dirijan las celebraciones y garanticen la tranquilidad y el orden durante las mismas. En determinados momentos de la fiesta, sobre todo cuando empieza, la autoridad hace una exhortación pública para que todos se diviertan y beban, pero que «se emborrachen bien», es decir, sin provocar peleas.

Otro rasgo central del arete, subrayado ya en el texto de Pifarré, es que la unidad de todo el rancho se simboliza además a través del rol fundamental que en la fiesta juega el retorno de los antepasados. Estos se llaman *ipy* (antepasado, principio, origen); y también *aña*, un término de difícil traducción que los misioneros equipararon a 'diablo' pero tiene que ver también con el espíritu de los muertos:

«La etimología del vocablo *Aña* <es> ã, alma, espíritu, y ña, correr, vagar. Piensan que, después de la muerte, su espíritu está andando alrededor de su cuerpo, de su rancho, de los lugares que sabía frecuentar y ocupar en vida, buscando el camino que

los debe llevar a la morada de los otros Añas, sus compatriotas.» (Gianneccchini et al. 1916, *aña*).

Los *aña*, representados a través de máscaras rituales¹¹ con que se disfrazan algunos jóvenes, son recibidos por todos fuera del rancho al principio de la fiesta; liderizan la entrada procesional al rancho; acompañan a todos durante la celebración; y, cuando ésta concluye, son despedidos por todos en las afueras. Sus máscaras son entonces devueltas al monte, o -en el Isoso- al río Parapetí, lugares a que pertenecen los muertos. Durante su retorno temporal y simbólico a la comunidad, los *aña* son saludados cariñosamente con el título de *cheramyi* (o su abreviación *chamyi*) 'abuelo mío' o también con esta palabra castellana guaranizada como *agüero*. La exhortación de la autoridad enfatiza que todos deben permitir a los *aña* que se agarren cualquier cosa de comer. Desparece momentáneamente el sentido de posesión individualizada. La gente sugiere a sus *aña* que consigan diversos productos¹² y ellos los consiguen de cualquier vivienda, para traerlos a un lugar de reparto y consumo común. Lo de cada uno se hace de todos, por la mediación del ancestro común.

Esta unidad comunal a través del mundo misterioso de los muertos es vista también en comunión con la naturaleza. Empieza con el recibimiento masivo de los antepasados en el monte, fuera del rancho, que es el área social y cultural de los vivos. Allí aparecen los *aña* todos recubiertos de ramas y hojas, como surgiendo del bosque silvestre. La fiesta concluye yéndose todos de nuevo a despedir a los *aña* que se pierden otra vez en el monte y, en en el Isoso, en el río. La pregunta típica de los presentes en estos momentos es: «¿Veremos otro arete al año?», expresando la posibilidad de pasar ya a este mundo de los muertos, de la naturaleza y de los *aña*, que da unidad y recursos a la comunidad de los vivos.¹³ La parte central de las rondas de baile a veces está reservada a los más viejitos y viejitas de la comunidad, que simbolizan así la unidad histórica del rancho y vienen a ser un lazo entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

El arete simboliza también la unidad comunal al sugerir que todo el rancho es una misma familia. En la región avá el baile y ronda central de la fiesta recibe el nombre de *oñomenomeno*, que literalmente significa acto sexual colectivo, como si todas las familias fueran una única familia. Muchos detalles de la coreografía arriba insinuada tienen que ver con este mismo simbolismo y también con el de la cambiante relación de roles entre hombres y mujeres dentro de la estructura familiar y comunal. Efectivamente, el paso del primer momento de la ronda, cuando el círculo de hombres está en el centro, al segundo en que son ya las mujeres quienes ocupan la posición central, se realiza de la siguiente forma: Cada mujer se agarra del cuello de dos hombres y salta, de modo que se quede sentada sobre las manos juntas del mismo par de hombres. Entonces con sus manos juntas los hombres alzan a las mujeres que brincan así al centro formando allí su propio círculo. Posteriormente en la tercera fase de la danza, cuando todos forman un cuadrado apretado mirando hacia afuera, van saliendo de la ronda grupos de cinco parejas que empiezan a circular todas en la misma dirección. En cada pareja al principio la mujer va delante bailando y por detrás va el hombre persiguiéndola con un palito. El hombre alcanza a la mujer y le echa el palito, pero ésta lo recoge, empieza a su vez a perseguir el hombre y, cuando lo alcanza, lo golpea con el mismo palito. Entonces cada pareja va retornando a la ronda cuadrada y así cada grupo de cinco parejas va siendo reemplazado por otras cinco. Todo este simbolismo muestra al mismo tiempo cómo con el tiempo la mujer va ganado fuerza hasta adquirir un rol central en el hogar.¹⁴

Finalmente el arete subraya la fuerza de la tradición y el sentido de unidad étnica del grupo Chiriguano. En lugares más mezclados el arete-Carnaval puede incluir el baile conjunto de los Guaraní y los karáí, pero la fiesta es fundamentalmente guaraní. Quizás por influencia de las misiones, se han introducido también en la fiesta juegos de diversos orígenes, como el toro toro (el toro es el animal karáí por antonomasia), el *kuchí kuchí*

(chancho) y el *jagua jagua* (el jaguar o tigre es el animal guaraní por excelencia). Pero es significativo que algunos juegos han evolucionado hacia nuevas interpretaciones. Así, por ejemplo, en la región ava de Kaipependi el juego del toro y el del tigre se han combinado y transformado en una lucha entre el toro y el tigre, ganada siempre por este último animal, símbolo del Pueblo Chiriguano. Quizás por eso Pifarré (1986:51) en su caracterización del arete concluye:

«Los complejos de inferioridad y el miedo son barridos y el Guaraní de golpe vuelve a ser aquel *kuimbae* (hombre fuerte) y *keremba* (soldado) que lo hacen aguerrido y temerario como antaño. Los juegos mediante los que animales de origen *mbya* (comunarios) y los de origen *karai* (de afuera) luchan enconadamente, son oportunidad propicia para la destreza, valor y resistencia que en otros tiempos caracterizaron al Guaraní. Esas luchas naturalmente combinan la bravura con la jocosidad y a su alrededor están presentes las mujeres como haciendo de coro estimulante a favor del *kuimbae* que combate y festeja su victoria.

El arete o carnaval es una estupenda y privilegiada oportunidad para encontrarse todos, entre *mbya*, libres de sometimiento, en descanso y recreo, sin patrón ni amo, sin nadie que ejerza violencia mediante leyes o reglamentos represivos. El arete es la fiesta del Guaraní, en su propia tierra, entre los suyos, respirando aire propio, en donde únicamente se hace posible recordar el pasado supuestamente feliz y soñar con el futuro idealmente deseado.»

B. Otras celebraciones

Esta celebración comunal por antonomasia que es el arete sigue fuerte y vigorosa en muchas comunidades de la Chiriguania, particularmente en aquellos años en que la

cosecha de maíz ha sido más pródiga. Pero el arete ... sufrido también el permanente impacto de las nuevas condiciones sociales y de manera más específica la oposición de algunos misioneros, que perciben sobre todo su dimensión de borrachera. Cuando existían todavía las misiones-reducciones franciscanas el misionero Giannecchini (et al.1916), en su por otra parte excelente diccionario, al describir el vocablo arete ya decía:

«Este repugnante alarde de destemplanza pública es el obstáculo más grande que encuentra el misionero católico para convertirlos y reducirlos, porque de ahí se originan todos los demás vicios y desórdenes».

Actualmente este es el sentir también de muchos misioneros, particularmente los de las varias denominaciones evangélicas fundamentalistas para quienes el consumo de bebidas alcohólicas se convierte a veces en el gran pecado a ser erradicado.

Como resultado de todas estas presiones en algunas comunidades han ido surgiendo otras formas de celebración muchas veces copiadas de las que se dan en otras partes del país. En las antiguas misiones y en menor grado también en algunas otras comunidades se ha introducido la celebración de fiestas patronales, que a veces pueden coincidir con el nombre mismo de la misión, por ejemplo San Antonio, y también celebraciones ligadas a determinadas fechas del calendario cristiano, como Navidad y Todosantos. Más recientemente se han añadido celebraciones más 'profanas', como el aniversario de la fundación de la escuela o el de la constitución de algún rancho relativamente nuevo. Tal vez no es casual que tantas fiestas patronales se concentren en mayo, sobre todo en la fiesta de la Cruz (3 de mayo), que es también una fecha ideal para los arete, después de haber cosechado el maíz y haber tenido tiempo para preparar chicha.

A modo de ilustración indicamos algunos rasgos centrales de una de estas celebraciones patronales, la de la Cruz en la ex-misión de Masaví, tal como se desarrollaba

hacia 1970. Como en las fiestas collas, hay un pasante o 'alférez', pero nombrado aquí por la autoridad local. El alférez se encarga de hacer chicha y buscar alimentos para atender a la gente. El conjunto de las ceremonias expresan la alegría por la abundancia que caracteriza esta época. Con ramas se construye una especie de chique-ro y tres arcos con takuara (cañahueca) junto a la iglesia. Los arcos se adornan con fruta y con roka, una especie de bizcocho con queso, elaborado en forma de sapos, víboras y muñequitos. Se traen matas de plátano, yuca o caña y se «plantan» en el mismo lugar. Allí también se llena una mesa con todos estos productos mientras la gente se pasa la noche bebiendo y tocando bombo y flauta. Al amanecer del día siguiente los bizcochos y fruta de la mesa se reparte a los músicos mientras todos saltan para alcanzar lo que está colgado de los arcos.

En los últimos años en Masavi esta fiesta ha decaído, quizás porque muchos comunarios en mayo ya están fuera de la comunidad para ir a la zafra de Santa Cruz. En cambio el 24 de octubre, aniversario de la escuela local y a la vez fiesta de San Rafael, ha pasado a ser la fiesta principal también con su alférez, quizás porque para entonces los viajeros ya han retornado y posiblemente disponen de más recursos.

Los grupos evangélicos, más opuestos a toda bebida alcohólica, ni aceptan el arete tradicional ni tampoco otras fiestas nuevas como la que acabamos de describir. Pero en compensación muchas de sus iglesias ahora organizan concentraciones de varios días para sus adeptos precisamente en esta misma época de la cosecha y la abundancia. Los fieles suelen proceder de varias comunidades y durante el evento se pasan largas horas cantando, rezando, practicando el deporte y en general conviviendo, pero sin tomar chicha ni otras bebidas alcohólicas.

Hay comunidades enteras en que prácticamente todos se han pasado a algún nuevo culto evangélico, particularmente a la UCE (Unión Cristiana Evangélica) o a la Asamblea de Dios, pentecostal. En estos casos, aunque con importantes modificaciones de estilo, tales comunidades siguen teniendo momentos en que todos celebran juntos.

Pero en otras partes sólo algunas familias de la comunidad son de la nueva religión. Entonces estas nuevas formas de convivencia ciertamente ayudan a consolidar los lazos de unión entre los fieles que comparten un mismo culto, aunque vivan en lugares separados. Pero, en cambio, destruyen o debilitan la unidad comunal al separarse del resto precisamente en uno de los períodos del año en que ésta se expresaba con mayor fuerza simbólica.

Para redondear el panorama de celebraciones deberíamos incluir otras de introducción más reciente y contenido menos ritual. La principal de ellas son las competiciones deportivas. No hay comunidad que no tenga su cancha de fútbol y son frecuentes los campeonatos incluso inter-comunales. Las escuelas, existentes también en la gran mayoría de comunidades, propician otros tipos de celebraciones, como las típicas 'horas cívicas' en determinadas fechas del año, y constituyen a la vez un nuevo símbolo de identidad comunal en torno al que se desarrollan buena parte de los trabajos comunitarios. Otros proyectos comunales, como los grupos de madres, los centros de salud, o las comunidades de trabajo, tienen también sus propias celebraciones por un motivo u otro.

Y no olvidemos que al nivel subcomunal sigue habiendo también mil ocasiones para festejar, desde los *motirò* o trabajos grupales hasta el simple hecho de que hay abundancia de maíz para preparar chicha.

8.4 FACTORES AGLUTINANTES Y DISGREGANTES

Trabajo, asamblea, celebración y las principales instancias chiriguanas que lo representan -*motirò*, *jemboaty*, *arete*- son momentos privilegiados en que podemos ver a la comunidad en acción. Al analizarlos en detalle comprendemos mejor lo que significa ese concepto escurridizo de 'comunidad' en el mundo chiriguano, más allá de lo que pueda indicarnos la simple delimitación de un determinado territorio o incluso la presencia de una

forma precisa de autoridad sobre un grupo de personas y familias. Hay, por supuesto, muchas otras manifestaciones de la comunidad en acción a través de todas las actividades de la rutina diaria. Pero consideramos que las tres dimensiones seleccionadas constituyen tres pivotes centrales para la construcción de una comunidad viva dentro de las características de flexibilidad que hemos visto en las páginas de este trabajo.

Pero nuestra descripción necesita todavía un contrapunto para que aparezca todo el claroscuro de la comunidad en acción. Nos referimos a otros muchos factores que no aglutinan sino disgregan y que están también presentes en la acción y vida diaria de la comunidad. En el curso de los capítulos de este trabajo ya nos hemos estado refiriendo constantemente a estos factores, por lo que aquí bastará recordarlos brevemente.

El factor más disgregante es sin duda alguna la práctica tan extendida de la **migración temporal** fuera de la comunidad como resultado de la falta de solidez de la economía interna familiar dentro del rancho. Su rol dispersante es evidente por sí mismo, pues interrumpe la participación en actividades importantes como las explicadas en el presente capítulo. La zafra, en concreto, ha jugado probablemente un papel importante en la reducción del arete, que según relatos de principios de siglo (por ejemplo, Nino 1912:267-270; Giannecchini et al. 1916) duraba meses, desde mayo hasta a veces el principio de las lluvias hacia noviembre.

Además el acceso a recursos y trabajos fuera de la comunidad no suele ser igual. Aunque en la mayoría de los casos el Chiriguano retorna de ellos más cargado de deudas que de beneficios, ello no impide que la zafra y otros trabajos fuera del lugar estimulen la diferenciación social interna, que es en sí misma otra fuente de división. Pensemos, por ejemplo, en la conformación de contratistas y enganchadores en el seno mismo de la comunidad. Más aún, si bien es cierto que muchos Chiriguano retornan a su pago después de largos años de ausencia, no es menos verdad que en otros casos estos trabajos fuera de la comunidad pueden llegar incluso a destruirla

porque sus miembros o ya no retornan más o se acoplan a algún patrón por el que trabajan.

Otro factor divisivo importante es lo que en guaraní se llama *ndaje* y que podría traducirse por el 'dizque', los rumores, los chismes. Pueden iniciarse en pequeños corrillos entre esposos, entre mujeres, o entre familias. Pero pueden ir creciendo hasta convertirse en un serio problema de convivencia comunal. A veces estos rumores vienen incluso alimentados desde fuera de la comunidad, por parte de algunos *karai* u otra gente aprovechada que, conocedora de este punto flaco de la cultura chiriguana, sabe beneficiarse de él. Así ha ocurrido, por ejemplo, en varios pleitos sobre tierras. La importancia de este factor aparece en la existencia tan institucionalizada de los brujos o *mbaekuaa* sobre los que ya hemos hablado largo y tendido en el capítulo 7. Casi no hay daño, enfermedad, muerte o calamidad que no se atribuya al maleficio causado por alguna otra persona de la comunidad. No es esta una concepción que ayude a fortalecer la solidaridad entre los miembros del grupo comunal.

El tercer factor disgregante más importante, ligado con frecuencia al factor migratorio ya señalado, son las **diferencias económicas** existentes dentro de la comunidad tanto por un acceso diferenciado a recursos como por las diversas fuentes de que pueden venir los pocos bienes que se tienen. Dentro de la comunidad puede haber, por ejemplo, comerciantes y también los que les compran o venden a precios poco favorables; contratistas para la zafra y también las personas contratadas por ellos. Unos estarán más allegados a los patrones y otros serán más distantes. Y finalmente, unos serán más ricos que otros y en muchos casos tenderán a comportarse cada vez más como los *karai* de la región. Como dice Pifarré (1986:58),

«Viven con un pie dentro y otro afuera, en una llosa y constante contradicción. Por los *karai* no acaban de ser aceptados y se los contempla como *mbya* (comunarios) y como comunarios son objeto de desconfianza por sus mismos parientes de la comunidad ya que "se han crecido" (*oñembotuicha*).»

Pero este último aspecto no siempre es el más divisivo. Muchas veces las personas más conflictivas dentro de la comunidad no son las que tienen más ganado o chacos mejores, sino más bien aquellos que, siendo tan pobres como los demás, han desarrollado una mayor relación de dependencia ante los patrones y *karai* de la zona.

El cuarto factor sobre el que queremos llamar la atención son las actuales **divisiones religiosas**. Se deja sentir menos cuando toda la comunidad se ha pasado a una misma religión y, en este sentido, sigue actuando en forma relativamente unánime dedicando incluso muchas más horas juntos en actos de culto que duran varias horas varios días por semana. Pero cuando dentro de la misma comunidad existen grupos religiosos diferenciados y al menos uno de ellos actúa con fervor fanático, su efecto divisivo es indudable, principalmente entre las mujeres. La diversidad religiosa es entonces un factor divisivo no sólo por la oposición de algunas religiones nuevas a prácticas comunales, como los convites con *chicha*, sino también por crear subgrupos en conflicto por su diversidad de prácticas y creencias.

Ya en la época colonial y principios de la República la división entre aquellos Chiriguano que seguían con su *teko* o modo tradicional de vida y los que se habían acoplado al modelo misional, supuso un grave debilitamiento de toda la sociedad guaraní. Más recientemente sigue ocurriendo algo parecido, aunque a otros niveles, como resultado de la proliferación de religiones, algunas de las cuales fomentan más la unidad comunal y otras, de un enfoque más rígido y fundamentalista, predicán en los hechos la formación de subgrupos muy encerrados en sí mismos y fomentan el simple ascenso individual.

Sobre estos últimos grupos Riester emite el siguiente juicio:

«Son fundamentalistas en cuanto toman la religión autóctona en sus raíces y la desarraigan... La respuesta estereotipada por la fe de los creyentes dice: el hombre es malo, su futuro incierto y sólo

puede salvarse si observa unas pocas reglas básicas: no fumes, no bebas, trabaja individualmente por el progreso individual. La acumulación de propiedad es moralmente defendible, aunque sea a costa del propio grupo... La conducta de cuño individualista de los adeptos de las sectas arruina cualquier acción comunitaria; la comunidad así dividida se caracteriza por las discordias interiores, que, naturalmente, aprovecha la sociedad boliviana, pues una comunidad "tenue" que actúa sobre un patrón individual resulta más fácil de explotar y de manipular... Teniendo en cuenta lo dicho arriba, no hay por qué maravillarse de que la mayoría de los contratistas Chiriguano se someta a las sectas.» (Riester et al. 1979: XXVIII-XXIX).

Aunque en menor grado, el papel de las diversas instituciones que llegan con sus proyectos, a veces contradictorios, a las comunidades, puede tener un efecto comparable al de las religiones. Como en el caso anterior, ello depende en gran parte del respeto que estos proyectos llegados de afuera tengan con relación al modo de ser Chiriguano y también de la forma con que se relacionen con el conjunto de la comunidad. En unos casos pueden generar grupos en conflicto dentro de ella. En otros, aunque su convocatoria no alcance quizás a todos los comunarios, tienen más en cuenta ese concepto tan guaraní del respeto a la autonomía y libertad de cada individuo y entonces las innovaciones traídas por las instituciones no resultan tan conflictivas.

Basten estos ejemplos¹⁶ para ver que la comunidad tiene, además de factores y momentos integradores, otros elementos que pueden dividirla. Será el arte de sus dirigentes y de todos los que les apoyen, dentro y fuera de la comunidad, el que -a través de los trabajos, asambleas, celebraciones y, en general, a través de la consolidación de la base económica, social y cultural de la comunidad- podrá lograr que ésta llegue a fortalecerse como la unidad fundamental de todo un Pueblo Chiriguano sólido y solidario.

- 1 En varias partes de este capítulo nos hemos basado en el amplio ensayo de Francisco Pifarré sobre el mismo tema, que constituye el volumen 2 de CIPCA-CORDECRUZ (1986).
- 2 Hasta hoy, después de 20 años, los comunarios de El Espino recuerdan que el día en que el Ché y sus guerrilleros aparecieron en la comunidad, todos estaban felices «tomando chicha» con ocasión de un *motirõ* (Pifarré-Albó, comp. 1986). Nótese que el *motirõ* se diferencia del *ayai colla* por no implicar una reciprocidad estricta entre dos. Se parece más a lo que en la región andina es conocido también como 'faena' o con otros nombres locales como *jayma*, *ch'uzu*, *amaragí*, etc.
- 3 Ver relatos y oraciones de cacerías en Riestler (1984).
- 4 Remitimos al capítulo final y a (Pifarré-Albó, comp. 1986) para el caso particular de innovación conocida como «comunidades de trabajo» o CdT.
- 5 Recordemos que existen, con todo, otras formas indirectas de control social de individuos cuya conducta se considere demasiado desviada. Los hemos desarrollado particularmente en el capítulo 7.
- 6 La *meleada* consiste en ir varios juntos a buscar miel silvestre.
- 7 El hombre es el 'dueño' o cuidador del chaco y también el que representa a la familia en la esfera pública. Incluso si llega a ser autoridad, este rol es concebido como de él, por mucho que en el pasado se hubiere dado algún caso de mujeres *mburuvicha* (ver Nino 1912:165); pero, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en el mundo aymara, el cargo de autoridad no es concebido como un rol ceremonial de la pareja. En contraste, el rol fundamental de la mujer es ser 'dueña' o cuidadora de la casa (o ija) y, por tanto, también de los niños y de la administración económica del hogar. La educación de la mujer viene concebida desde un principio de acuerdo a esta división de roles. Debe aprender las tareas domésticas y desarrollar una actitud que alguno nos resumió con la siguiente frase: «tiene que estar a disposición del hombre». Aunque actualmente la escuela ha reducido la duración de los ritos de la primera menstruación (*ojemondea*), este sigue siendo el momento de su maduración y entrada a la vida adulta, mucho más que el hecho mismo de llegar a formar pareja. Remitimos a Pifarré (1986:84-96) para un mayor desarrollo de la presencia de la mujer en el mundo Chiriguano.
- 8 Lamentablemente aquí no podemos desarrollar más este punto, que ha adquirido bastante vuelo en la Chiriguania. Los primeros grupos se formaron en el Isoso en los años 70. A fines del 83 se llegó al momento de máxima expansión con unos 40 grupos en toda la Chiriguania de Cordillera. Posteriormente han tenido cierta decadencia debida entre otras cosas a conflictos entre distintos grupos de mujeres (por ejemplo, por diferencias religiosas) dentro de la misma comunidad y a la dependencia de programas paternalistas de alimentos.

Es interesante que en un momento dado muchos grupos de mujeres llegaron a desarrollar sus propios proyectos productivos, como gallineros, huertas, tiendas de consumo o preparación de comida para forasteros.

- 9 Ver el capítulo 4, particularmente las páginas 102-112 donde se relata la gran reunión en que la comunidad, hombres y mujeres, se enfrentó a las personas que pretendían quitarles tierras, incluidas varias autoridades karai.
- 10 Ver, por ejemplo, el volumen de Meliá en esta misma serie y también el capítulo inicial de Susnik (1968).
- 11 El uso de máscaras está mucho más elaborado en el Isoso. La base de cualquier máscara es en todas partes la madera de toboroché. Pero en el Isoso, además, las máscaras directamente vinculadas con los muertos son complementadas con plumas. Las otras máscaras, más simples, pueden imitar a los karai o referirse a otros varios temas. El volumen de Pifarré en esta serie y Riester (1984) incluyen varias muestras. Ver también nota 13 infra.
- 12 Se incluyen notas de humor, que rompen el orden de la rutina diaria. Por ejemplo, al ña le piden maíz, pero trae huevos; le piden huevos, pero trae un chivo. A veces trae el producto de la misma casa del que se lo pide (y que supone que el ña lo agarrará de cualquier otra parte).
- 13 Para el Isoso, Riester (1984:92-99) distingue entre el simbolismo de las máscaras de pluma, que representan el poder religioso pasado, y las máscaras de madera y pieles, que representan el poder profano de los antepasados. En otras partes del mismo libro Riester vincula también a los antepasados, incluso algunos muy recientes, con los kaa ija, los 'dueños del bosque' que brindan sus animales a los cazadores (ver 8.1).
- 14 Recuérdese que la familia ideal entre los Chiriguano es uxori-local, es decir, el flamante esposo se instala en el rancho y casa de su mujer. El simbolismo aquí resumido tiene más fuerza en la región ava. En cambio en el Isoso tiene más realce la simbolización de los antepasados y su comunión con la naturaleza. Podrían ser huellas del diverso origen, más guaraní entre los Ava y con mayores influencias Chané-Arawak en el Isoso.
- 15 Pifarré (1986:51-59), al tocar el mismo tema que aquí nos ocupa se fija también en factores como los señalados por nosotros y menciona además los siguientes: los partidos políticos (más presentes en momentos electorales); las 'guerras internas' por pedazos de tierra; el bombardeo de los medios de comunicación; y -a un nivel más estructural- todo el sistema económico nacional, particularmente en su instancia comercial vista a la vez como extorsionadora y como el modelo accesible de progreso social. Sin negar el influjo de estos factores, particularmente el último ya implícito en nuestros planteamientos previos, pensamos que en el momento actual no se dejan sentir tanto como los señalados en el texto.



Arete o Carnaval en el Isoso. Aña-diablo saliendo del monte (Foto Bárbara Simon Riester)



Arete o Carnaval en el Isoso. Danza de los año (Foto APCOB)



Al servicio del patrón (Foto Bárbara Simon Riester)

9 los otros chiriguano

En las páginas anteriores nos hemos concentrado casi exclusivamente en la forma en que organiza su vida social el Chiriguano más libre, que sigue siendo parte de una comunidad. Este es sin duda el que mantiene mejor su forma propia de vida. Constituye además la mayoría de la población que sigue identificándose como Chiriguano-Guaraní.

Pero ésta no es la única realidad chiriguana actual. Junto a los comunarios están otros miles que ya han perdido su vínculo regular con una comunidad como resultado de migraciones fuera de la región o por su condición de peones en fincas ganaderas u otras empresas. Más aún, es también elevado el número de comunarios que pasan varios meses del año fuera de su tenta o comunidad para trabajar como peones temporales en la zafra de la caña, en aserraderos o en fincas dentro y fuera del área.

Aunque sea de una manera muy preliminar, vamos a dar aquí algunas pinceladas sobre la vida de estos Guaraní que ya han perdido su tierra propia ancestral y su referencia a una comunidad. Nos fijaremos principalmente en los que viven permanentemente como peones en las fincas ganaderas que arrebataron tierras dentro del territorio

mismo de la Chiriguania. Sobre los demás nos limitaremos a dar algunas cifras que muestren la importancia del fenómeno. Pero el estudio de su situación nos obligaría a desviarnos demasiado en nuestro tema. Remitimos más bien a otros trabajos ya realizados.¹

9.1 EL FENOMENO MIGRATORIO

Según el último censo nacional de 1976, la provincia Cordillera tenía 54.252 habitantes, de los que la mitad (50.3%) vivía en Camiri y otros centros urbanos o semi-urbanos. Pero además había otras 19.712 personas nacidas en la provincia pero que ahora vivían en otras partes. Esto representa aproximadamente una de cada tres personas (32.7%) nacidas en la provincia. De ellas se estimaba que en 1980 los cordilleranos establecidos en sólo la ciudad de Santa Cruz eran 9.036. Esta tendencia a emigrar se habría acelerado en los años inmediatamente anteriores al citado censo, puesto que casi la mitad (47%) de los salidos de la provincia lo habían hecho en los últimos cinco años (García-Tornel 1980:51-55; Reye 1984).

Todos estos datos señalan a Cordillera como a la provincia de los llanos orientales con mayor emigración absoluta y, desde 1971, también con la mayor emigración neta. Dentro del departamento es superada sólo por Vallegrande y, en términos relativos, por Caballero, ambas en los valles mesotérmicos. Dentro del mismo departamento de Santa Cruz la provincia Cordillera es, después de los valles mesotérmicos, la que más ha contribuido al crecimiento de Santa Cruz y es también la provincia periférica que más gente ha enviado a la provincia Santiestevan, la principal zona de colonización del departamento.

Las cifras disponibles se refieren al conjunto de la provincia. A este nivel quedan algo rebajadas por la inmigración recibida por la provincia, sobre todo en el centro petrolero de Camiri, en varios pueblos a lo largo del ferrocarril y las carreteras y en la zona de coloni-

zación al Norte del río Grande. Con todos estos contraflujos inmigratorios la tasa neta de emigración para el período 1950-1976 queda reducida a un 1.07 anual, equivalente a casi la mitad de la tasa de crecimiento vegetativo. Pero es evidente que la situación es más grave en las comunidades guaraní. Mientras la tasa de crecimiento para el mismo período llegó a 5.39% en la ciudad de Camiri, por lo general fue inferior al 1% en las comunidades guaraní y tuvo incluso un saldo negativo (-2.7%) en las del cantón Lagunillas (CIPCA-CORDECruz 1986, vol.3:30-38).

No olvidemos que, además, existen contingentes importantes de Chiriguano emigrados a la Argentina y no incluidos en los datos estadísticos precedentes. Se trata, con todo, de gente algo mayor, pues en las últimas décadas la tendencia ha sido más bien emigrar hacia el Norte de Santa Cruz.

Carecemos de información detallada sobre lo que ocurre con esta población salida de su medio. En muchos casos ha quedado absorbida por el ambiente urbano. Pero sabemos de varios casos en que la unidad migrante mantiene cierta identidad siquiera al nivel de *tentami* (ver 2.4).

El caso de la zafra y otras emigraciones temporales es distinto, pues en ellas no se pierde la vinculación con una comunidad de origen. No entraremos aquí a discutir las condiciones de vida durante los meses en que los comunarios viven fuera del lugar, trabajando bajo un patrón. Sólo recordaremos que con frecuencia emigra toda la familia y que no es raro que el capitán comunal juegue cierto rol de contratista o siquiera de acompañante en esa marcha periódica hacia los cañaverales del Norte.

Queremos subrayar también que el número de comunarios y comunidades afectadas es grande, pese a su disminución cuando se han presentado alternativas locales como las CdT (comunidades de trabajo). Datos de 1985 mostraron que de cada diez comunidades había dos (20%) en que más del 45% de los hombres adultos habían ido a la zafra y otras cuatro (38%) en que los zafreiros eran entre el 15 y 44%. La emigración temporal es mayor en las regiones del

Isoso y el Norte de Gutiérrez, pero pueden ocurrir variaciones muy importantes de una a otra comunidad dentro de una misma zona. Akae, por ejemplo, al Norte de Charagua, es una de las pocas comunidades sin emigración temporal, gracias a que la gente tiene trabajos e ingresos a través de la CdT establecida en el lugar; pero en realidad Akae no es más que un barrio de la contigua comunidad Takua-rembo, que al no tener un estilo igual de trabajo asociado presenta uno de los mayores índices de éxodo temporal (76.5%; cf. CIPCA-CORDECRUZ 1986, vol.3:40-41).

La zafra es la principal sangría de las comunidades, pero no la única. Están, por ejemplo, los trabajos en algún aserradero, en las fincas al Norte del río Grande, en la ciudad. Son también bastantes las mujeres que se ausentan para incorporarse al servicio doméstico. Ocasionalmente ha habido otros traslados masivos con motivo de ofertas coyunturales de trabajo. Así ocurrió años atrás con la siringa y años después con la construcción del ferrocarril a la Argentina. Reveses climáticos, como un aluvión o una sequía excesivamente dura, vacían también algunas comunidades y obligan a la gente a salir sin rumbo fijo en busca de su sobrevivencia.

9.2 LAS FINCAS GANADERAS

Según las oficinas de Reforma Agraria (Castillo-Ballerstaedt 1983:48,65), la provincia Cordillera tiene una superficie total de 8.624.500 hectáreas, de las cuales 2.943.837 pasaron por el proceso de Reforma Agraria hasta el 30 de junio de 1977. De éstas, 1.664.839 fueron «dotadas» o «consolidadas» sobre todo durante el régimen del general Bánzer (73%); de ellas sólo un 6,2% se consideran cultivables, un 91,7% tienen uso ganadero y otro 2% tienen uso forestal, quedando un saldo mínimo (0,1%) para uso urbano o escolar. El resto, hasta 2,9 millones de hectáreas, fue clasificado como «otras tierras» y probablemente no tienen uso agropecuario.

Datos todavía más recientes sobre titulaciones en comunidades chiriguanas nos indican que hasta 1985 había en ellas un total de 112.551 hectáreas con título legal, aunque en unas 5.000 de ellas seguía habiendo algún conflicto pendiente (CIPCA-CORDECruz 1986 vol.6). En otras palabras, el 93% de las tierras dotadas y consolidadas por la oficina de Reforma Agraria en la provincia Cordillera no ha beneficiado a las comunidades guaraní sino a los ganaderos.

Según el censo ganadero de Santa Cruz de 1978 (CORDECruz-FEGASACruz 1983; cit. en Castillo-Ballerstaedt 1983:99-105) -censo en el que todos piensan que los ganaderos dieron cifras muy disminuidas- la provincia Cordillera es la que tiene más cabezas de ganado en todo el departamento y, aun con mayor margen, la que tiene más hectáreas dedicadas a la ganadería. En el cuadro 9.1 resumimos los principales datos de dicho censo.

Las cifras de dicho cuadro indican en realidad una subutilización de la tierra e incluso un uso irracional de este recurso por parte de los propietarios ganaderos. Un estudio reciente de CORDECruz (Reye 1984), basado en los datos del mismo censo, especifica que los 1,5 millones de hectáreas ocupadas por las 2.286 explotaciones ganaderas de la provincia están repartidas en dos grupos claramente diferenciados: el 95% de las unidades tienen menos de 300 cabezas, mientras que el 4,6% restante, es decir 104 explotaciones grandes, acumula 125.000 cabezas, que equivalen al 78% del total provincial.

Ahora bien, en esas explotaciones ganaderas que acaparan casi toda la tierra utilizable de la provincia, sólo se da cabida aproximadamente al 20% de la población rural de la región estudiada mientras que el 80% restante tiene que apretujarse en una superficie correspondiente a sólo el 8,8% de la tierra disponible. Ulrich Reye (1984) piensa que sería deseable ampliar la superficie realmente dedicada a la agricultura, expandible a más de 100.000 hectáreas, retomando para este fin el 80% de tierras cultivables que ahora están inutilizadas en manos de los ganaderos. De esta forma se podría soportar a mucha más población -presumiblemente la que ahora está excesiva-

Cuadro 9.1. PROVINCIA CORDILLERA. DISTRIBUCION DE LAS FINCAS GANADERAS SEGUN LA SUPERFICIE Y LAS CABEZAS DE GANADO VACUNO. 1978.

Has./propiedad	superf.ganadera		núm.de vacas		cabezas/ha.	
	has.	%	cabezas	%	Cordillera Depto.	
0,1 a 500 has.	181.001	12,2	43.747	27,7	0,24	0,39
501 a 2.500 has.	369.623	24,8	25.411	16,1	0,07	0,15
2.501 a 5.000 has.	246.769	16,6	14.573	9,2	0,06	} 0,14
5.000 a 10.000 has.	327.799	22,2	74.361	47,0	0,11	
10.000 y más has.	364.612	24,5				
Total	1.489.831*	100,0	158.092	100,0		

Notas: a. Es decir, el 97,5% del total de tierra dotada o consolidada como «pastoreo» en la provincia.

b. El Consejo Nacional de Reforma Agraria, al calcular la cantidad de has. asignables a una propiedad, usa la proporción de 5 has. por cabeza, es decir, 0,20 cabezas/ha.

Fuente: CORDECRUZ-FBGASACRUZ, Censo Ganadero 1978, en Castillo-Ballerstaedt 1983:99-105.

Cuadro 9.2. PROVINCIA CORDILLERA, AL SUR DEL RIO GRANDE. NUMERO DE EXPLOTACIONES GANADERAS, PERSONAL PERMANENTE Y SUPERFICIE TOTAL, POR ZONAS GEOGRAFICAS, 1978.

Zonas y áreas censales	Núm.de explotac.	personal permnte.	total has.	% (verticales) explot. pers. has.		
Ipitá	121	141	58.086	5,7	7,4	4,3
Gutiérrez	95	113	73.809	4,5	6,0	5,4
Lagunillas	89	65	30.301	4,2	3,4	2,2
Ipai	141	175	67.872	6,7	9,2	5,0
Eity	263	132	50.734	12,5	7,0	3,7
Choreti	157	176	47.540	7,4	9,3	3,5
Camiri	129	52	21.648	6,1	2,7	1,6
Cuevo	94	57	75.765	4,5	3,0	5,6
Subtotal Sub-Andino	1.089	911	425.755	51,6	48,0	31,4
Salpurú	125	75	60.960	5,9	4,0	4,5
Charagua	187	211	100.926	8,9	11,1	7,4
San Antonio	142	24	24.580	6,7	12,6	1,8
Itatique (Cuevo)	77	63	175.304	3,6	3,3	12,9
Boyuibe (Cuevo)	127	134	98.044	6,0	7,1	7,2
Subtotal Pie de Monte	658	507	459.814	31,2	26,7	33,9
Bajo Isoso	174	245	134.473	8,2	12,9	9,9
Alto Isoso	134	92	244.786	6,3	7,1	18,0
Ravelo	16	37	42.821	0,8	1,9	3,2
Curichí	60	104	49.560	2,8	5,9	3,7
Subtotal Llanura Chaqueña	384	478	471.640	17,2	25,2	34,7
Total	2.111	1.896	1.357.209	100,0	100,0	100,0

Nota. No se incluyen las zonas al Norte de río Grande, con 155 explotaciones, 179 personas permanentes y 139.789 has. (6,4, 8,6 y 9,3% del total provincial).

Fuente: CORDECRUZ-FEGASACRUZ, Censo Ganadero, 1983, Cuadro 32 con procesamiento propio.

Cuadro 9.3. PROVINCIA CORDILLERA. PERSONAL DE LAS EXPLOTACIONES Y PUESTOS GANADEROS POR CATEGORÍAS, Y VACAS POR PERSONA, SEGUN LA SUPERFICIE DE CADA EXPLOTACION. 1978*

Superficie de la expl. (has.)	núm. de expl	núm. de ptos	personal				permanente ^c				vacas ^d		
			ttl	adm	otr	aux	% fam	% may	% vaq	% aux	xpers perm	jornls tempor xpuesto	
sín tierra ^b	459	-	328	-	1	-	327	-	-	-	100	35	^b
1-100	812	805	460	77	45	10	328	17	10	2	71	22	4
101-300	407	409	276	71	33	6	166	26	12	2	60	29	11
301-500	173	176	141	20	30	11	80	14	21	8	57	72	7
501-1.500	228	239	296	42	85	42	127	14	29	14	43	90	59
1.501-2.500	81	91	133	10	50	28	45	8	38	21	34	110	105
2.501 y más	132	200	441	38	163	140	100	9	37	32	23	169	206
Total	2286	1920	2075	258	407	237	1173	12	20	11	57	76	43

Notas: a. Se incluyen las 155 explotaciones al Norte del río Grande.

b. Posiblemente son pequeños ganaderos que utilizan tierra de fincas ajenas o la tierra colectiva de las comunidades a las que pertenecen. Como promedio cada persona de este grupo utiliza 25,7 jornales temporales.

c. adm(inistrativo) y may(ordomos); vaq(ueros); otr(os) aux(iliares); fam(iliares). Todos los porcentajes han sido redondeados a la unidad más próxima.

d. Promedio de vacas atendidas por persona permanente.
Promedio de jornales temporales/año por puesto ganadero.
Los promedios han sido redondeados a la unidad más próxima.

Fuente: CORDICRUZ-FEGASACRUZ, 1983. Censo ganadero, cuadro 32, con procesamiento propio

mente concentrada en las comunidades o en permanente éxodo- sin menoscabo de la ganadería, que seguiría disponiendo de unos 3 millones de hectáreas para el ramoneo del ganado.

El cuadro 9.2 resume la distribución de las diversas fincas ganaderas por zonas geográficas según el número de explotaciones, su personal permanente y las hectáreas declaradas.² Las empresas menores, a veces simples empresas familiares, se concentran más en la zona Sub-Andina mientras que las mayores se encuentran sobre todo en la Llanura Chaqueña, particularmente entre el Pie de Cordillera (Piedemonte) Sur y el Alto Isoso. El cuadro 9.3 añade información más detallada sobre el tipo de personal de cada finca.

Lamentablemente ni la información del censo demográfico de 1976 ni la del censo ganadero de 1978 nos permiten conocer con exactitud la población absoluta involucrada en este mundo de las fincas ganaderas. El censo demográfico nos da un total de 22.885 habitantes en las áreas de población dispersa (sin pueblos) de los 17 cantones de la provincia Cordillera ubicados al Sur del río Grande. Pero en este total entran por igual los miembros de las comunidades guaraní, los habitantes de los puestos ganaderos y los de otros muchos establecimientos *karái* dispersos por la región sin que podamos hacer un desglose por categorías. El censo ganadero incluye algunos datos más concretos pero éstos se refieren exclusivamente al personal laboral de las explotaciones ganaderas sin que resulte posible precisar el número de dependientes no trabajadores.³ Teniendo en cuenta todas estas limitaciones, sólo podemos llegar a estimar que la población total dentro de los puestos ganaderos está entre un mínimo de 4.000 y un máximo de quizás 6.000 personas.⁴

De ellos, la población de origen guaraní está conformada principalmente por los peones no calificados y otros ayudantes de menor rango que los vaqueros, categorías que en conjunto constituyen algo más de dos tercios (68%) del total de personal permanente. Estas cifras sólo estimativas indicarían que entre un 12 y un 18% de la

población total guaraní de los sectores rurales de la provincia Cordillera al Sur del río Grande estaría en las fincas ganaderas. La proporción aumenta, si se incluyen otros varios miles de Chiriguano concentrados sobre todo en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo de Chuquisaca, los cuales se encuentran mayormente «empatronados» dentro de fincas ganaderas.

El cuadro 9.3 nos añade otros datos de interés sobre la estructura de los puestos ganaderos. Del total de 2.286 explotaciones censadas, las que están por debajo de las 500 hectáreas (81%) tienen menos de un trabajador permanente por explotación. Sólo cuando se empieza a superar esta cifra la cantidad de personal empieza a aumentar, llegando a un promedio de 3,3 trabajadores por explotación en las que tienen más de 2.500 hectáreas. Al mismo tiempo en la medida en que aumenta la superficie de las fincas es mayor el número de vacas que debe ser atendido por cada trabajador permanente, lo cual implica a su vez que aumenta la proporción de vaqueros y otro personal especializado. Crece también la necesidad de complementar el personal fijo con otro temporal, probablemente reclutado en las comunidades chiriguanas del contorno.

Entre patronos la riqueza de las fincas ganaderas no se mide tanto por su superficie sino por la cantidad de ganado y de trabajadores permanentes, más específicamente por el número de 'cambas' o peones guaraní con que opera. Como hemos visto, la inmensa mayoría de puestos no abunda en lo uno ni en lo otro y para operar se bastan con la mano de obra familiar del dueño, complementada sólo ocasionalmente con algún peon temporal. Pero aquí nos interesa más bien esta minoría, de apenas un centenar de fincas en Cordillera y otro número semejante en Chuquisaca, rica en vacas y en 'cambas'.

Hay que distinguir aquí dos situaciones que responden a dos realidades cada una con su propia estrategia. Más al Occidente, ya en Chuquisaca y parte de Lagunillas, la riqueza se mide más por el número de peones 'cambas'; en cambio, a medida que nos adentramos hacia el Naciente por la Llanura Chaqueña, se invierte la figura y lo

determinante es más bien el número de cabezas de ganado. Por ejemplo, la finca Aguas Blancas, al Sur del río Parapeti no lejos del Alto Isoso, tiene 14,000 cabezas en una superficie de 33.000 hectáreas pero sólo tiene 3 familias estables. En general las fincas más grandes de la provincia Cordillera a lo más tienen algunas decenas de familias 'cambas', sobre todo aquellas situadas en la región Sub-Andina, más al Poniente.

En cambio en la Chiriguania chuquisaqueña, invadida desde antes por los patrones, Healy (1983:99-101) indica que ninguna de las propiedades registradas alcanza las 15,000 hectáreas ni pasa de las 3,000 cabezas de ganado, límites superados por varias de las propiedades de Cordillera. Pero, por otra parte, son bastantes las fincas de Chuquisaca con más de 100 familias 'cambas' o Guaraní, llegando algunas de ellas a más de 300.⁸ Tales concentraciones no llegan a darse en las grandes haciendas ganaderas de la provincia Cordillera pese a que allí muchas de ellas tienen más superficie y ganado.

La diferencia se debe a que en Chuquisaca parte de la alimentación del ganado se consigue mediante el cultivo de maíz, actividad a que se dedican precisamente los peones guaraní. En cambio en las fincas de Cordillera, más adentro hacia el Chaco, sigue siendo más generalizado el simple ramoneo del ganado por el monte y los peones se requieren sobre todo para tareas subsidiarias, quizás temporales.

En contraste con esta abundancia de tierra en las haciendas, en muchas comunidades la situación está llegando ya a su límite. Vimos ya el caso desesperado de Mboreviti, comunidad antes muy grande que, pese a su larga lucha, ha quedado reducida en la actualidad a 1.483 hectáreas de las que sólo 7,5 son cultivables (ver 3.2C). En este reducido espacio debe albergar y proveer alimento a 30 familias, ¡el triple de las que alberga la finca de Itaguasurenda con sus 42.000 hectáreas!

Más aún. Mientras las grandes fincas lograron legalizar sus títulos ante las oficinas de Reforma Agraria con relativa facilidad, muchas de las comunidades chiriguanas se ven obligadas a seguir largos y costosos trá-

mites, a veces sin ver todavía el resultado final. Kaipepe, por ejemplo, inició sus trámites el año 1962 y recién logró su título en 1980. San Antonio y Kururujuky iniciaron los trámites en la misma década; San Antonio logró el título recién en 1984 mientras que Kururujuky sigue esperándolo todavía en medio de una permanente zozobra por la pelea con un patrón vecino que tiene buenas influencias en el Gobierno.

No sobra anotar, con todo, que muchas fincas ganaderas son asentamientos sólo de facto. Cuando por presión legal se les exige presentar sus papeles al día, no logran hacerlo. En otros casos las cifras que dan en su documentación legal no son tampoco muy confiables. He aquí el ejemplo de una finca incrustada en la región isoseña:

«Una estancia que en La Paz (CNRA) aparece con 2.000 hectáreas y 80 cabezas de ganado, consta en la información de Charagua con 12.000 hectáreas y 1.000 cabezas; ahora bien, según el parecer de los funcionarios superiores, las últimas cifras se deben multiplicar por lo menos por cuatro (es decir, 4.000 cabezas), ya que a causa del impuesto por cabeza existe un interés justificado para presentar cifras bajas. El parecer de los habitantes de los terrenos limítrofes apoya la cifra de las 4.000 cabezas. En este territorio se supone una superficie de pastizal de 4 hectáreas por cada vacuno, lo que significa -para la estancia mencionada- una superficie aprovechable de 16.000 hectáreas.» (Riester et al. 1979a: XI).

9.3 LAS CONDICIONES DE TRABAJO EN LAS FINCAS

En los pequeños puestos ganaderos que sólo necesitan la ayuda ocasional de algún peón, esta mano de obra temporal suele conseguirse en las comunidades circundantes.

tes. Pueden ser llamados para el cultivo de maíz o para alguna obra de infraestructura, como hacer una alambrada o cerca. Para esos fines el patrón suele acudir al *mburuvicha* de la comunidad cercana y pedirle la colaboración de comunarios. Dicha autoridad los invita o designa, según el tipo de comunidad. Ha habido casos en que éstos ni siquiera cobraban sino que el capitán simplemente los 'prestaba' tal vez recibiendo a cambio algún favor o remuneración por parte del patrón. Este es uno de los cargos que se hacían, por ejemplo, en contra del finado capitán grande de Kaipependi, Aurelio Aireju.

En las fincas grandes hay peones estables, aunque en cantidades inferiores a las de las antiguas haciendas agrícolas de las regiones collas del país. La condición de los peones en estas haciendas es por lo general más dura en el Sudeste de Chuquisaca (Healy 1983) y algo más tolerable en Cordillera. El motivo es que en esta última provincia, al haber comunidades libres en las cercanías de las fincas, el patrón no puede ejercer tanto control, pues corre siempre el riesgo de que, si trata a sus peones con demasiado rigor, se le vayan. Cuando esto ocurre en Chuquisaca, son menos los lugares a los que el peón escapado pueda recurrir, fuera de otras haciendas. Por otra parte, como ya vimos, las fincas en Cordillera tienen una ganadería más extensiva sin que haya que asegurarles grandes cantidades de maíz cultivado. Por tanto, en estas haciendas los peones se encuentran también más libres para dedicarse siquiera parcialmente a sus propias actividades. Por eso mismo suele ser también menor el tamaño de la peonada en cada hacienda. Hay, con todo, áreas de transición. Así en Lagunillas y al Sur de Camiri las condiciones se van acercando más a las que Healy describe para el Sudeste de Chuquisaca.*

Dentro de las fincas más grandes hay dos categorías claramente diferenciadas de trabajadores: los mozos y los peones.

Los **mozos**, llamados también 'vaqueros', son relativamente pocos, quizás unos tres o cuatro por finca, y forman un grupo superior, allegado más íntimamente al patrón. Son los directamente encargados de manejar el

ganado y forman, en este sentido, una mano de obra relativamente especializada. Es corriente que los mozos no sean de origen guaraní sino karai.

Para mantener a sus mozos cerca de sí y evitar que se le vayan, el patrón mantiene una deuda permanente con ellos pero en el sentido de que él nunca acaba de pagarles lo que les debe, conforme al salario estipulado. Algunos patrones dan comida a los mozos en su propia casa. Otros les dan sólo víveres (maíz, azúcar, sal...) para que cada uno cocine en su propia casa. Las mujeres de los mozos con frecuencia cocinan o realizan otros trabajos domésticos en la casa de hacienda. Cada mozo suele recibir además -como pago complementario en especie- una ordeñada al mes, con la que suele elaborar quesos, y una cabeza de ganado al año. Si lo precisan, pueden recibir adelantos para gastos y necesidades extraordinarias, como enfermedad o compras excepcionales. En estas condiciones, no cultivan para sí ni lo necesitan.

Supuesta esta forma de relación, los mozos, aunque tengan quizás sus quejas específicas contra el patrón, no suelen tener muy desarrollada la conciencia de ser explotados. Los otros trabajadores -los peones- los ven a ellos como privilegiados y como los aliados permanentes del patrón.

En contraste los peones forman el grupo inferior dentro de los trabajadores de la hacienda. Casi siempre son 'cambas', es decir gente de origen guaraní, aunque muchos de ellos ya han perdido su relación e identidad con las comunidades del contorno. Además, pese a su origen, su nivel de aculturación en las maneras karai de los mozos y de los patrones para quienes trabajan es mayor que el de los Guaraní comunarios.

Los peones, a igual que los mozos, están también atados al patrón por un sistema de deuda permanente; pero la de los peones tiene un signo contrario a la de los mozos. El patrón afirma siempre que ellos son quienes le están debiendo a él por servicios que los peones han solicitado al necesitar algo. Efectivamente, su mundo se acaba en la casa del patrón, que sustituye al Estado y a

toda otra institución. El peón rara vez ve plata. A lo más recibe el bien solicitado, que el patrón contabiliza en dinero. Sobra decir que las cuentas siempre se inflan a favor del patrón. Parte de estos adelantos o 'anticipos' tradicionales es la ropa que reparte el patrón con ocasión del Carnaval. En estos registros patronales al peón se le cobra por cualquier cosa y a cualquier precio. El patrón es el único que afirma tener las cuentas al día.

Los peones no suelen manejar directamente el ganado de la hacienda. Su principal tarea es el trabajo en los chacos, en los atajados y en otras labores eventuales en las que se necesita mano de obra no calificada. En las fincas ganaderas de Chuquisaca estos peones 'cambas' fácilmente trabajan seis días por semana para el patrón durante casi todo el año. En cambio en Cordillera los trabajos para la hacienda no ocupan todo el tiempo sino sólo los meses de mayor actividad agrícola.

El peón no come en la casa de hacienda ni recibe víveres del patrón. Cada uno se las arregla por su cuenta. Su esposa tampoco trabaja en la casa de hacienda. A diferencia de los vaqueros, no recibe vaquillas ni días de ordeño. Fuera de los citados 'anticipos', la otra compensación no monetaria que suele darle el patrón es el acceso a un pedazo de tierra dentro de la finca para preparar allí un chaquito de usufructo particular y asegurar la sobrevivencia alimentaria.

En setiembre de 1984 recogimos algunas cifras que darán al lector una idea más concreta de las condiciones laborales en las haciendas ganaderas de Cordillera. Se trataba de una época en que el Ministerio de Agricultura proponía para el campo un salario mínimo de 6.000 pesos (equivalentes entonces a 0,50 dólares) sin comida y en que los menonitas, al Norte de Cordillera, ofrecían de hecho un salario de 7.000 pesos más comida. En este mismo tiempo diversas fincas de la región ofrecían los siguientes jornales a sus vaqueros estables:

- 2.000 más comida: el vaquero debe usar sus propios animales. (Masaví).

- 2.000 más coca y alcohol de vez en cuando y una carretada (6 quintales de maíz) una vez al año: pago a un capataz, con un trabajo de 12 horas diarias. (Eity).
- 1.000: a los que no se crían nada dentro de los terrenos de la hacienda; 500: a los que se crían gallinas, conejos, etc. dentro de la hacienda. (Lagunillas).

Se mencionan también pagos por tareas, a trabajadores estables o temporales. En este caso debe tenerse cuidado en la forma de medición. Por ejemplo, habiéndose acordado que la tarea es de 10 x 10 metros, el patrón usa a veces una huincha de 12 metros, con lo que saca en limpio un 44% de trabajo extra en cada tarea.

Resumiendo los principales rasgos socio-económicos de esta situación, Francisco Pifarré (1986:82-83) ha señalado lo siguiente, con especial referencia a la condición de los peones cambas:

«Trato sí, contrato no: No se firma ningún documento ni se considera ninguna ley; la única ley es la "necesidad" del peón o el amedrentamiento que se ejerce sobre él cuando ha precedido el "anticipo". No se habla de "contrato" sino de "trato". Y aun cuando hubiere "un contrato de papel", la práctica obedecería a un régimen de "trato".

«Eventualidad sistemática: ...Al peón se lo utiliza tan sólo cuando se lo precisa. En muchos casos, cuando el peón se ve necesitado, acude donde el patrón a "mendigar" un trabajo, el que se suele conceder con criterios de "favor" y eventualidad, por supuesto. Como es obvio, en este "permanente estado de eventualidad", el peón no tiene ningún tipo de derechos o seguro social. Cuando enferma, si recibe ayuda, es por un "favor" que se le hace. A su vez, la eventualidad permite al patrón prescindir de

los peones cuando, por ejemplo, va tecnificando o mecanizando su agro.

«Ganancia sin ahorro: El peón satisface necesidades inmediatas y en rarísimas oportunidades llega a autocapitalizarse en base a algún ahorro que haya podido hacer. La norma del peón es "vivir al día" y a esto se ha acostumbrado. Lo normal es que el peón deba al patrón y no al revés. Pueden pasar años, que el peón permanecerá tan precario como el primer día. El peón es el "eterno pobre".»

9.4 LA MENTALIDAD DE PEON

Aun en casos como los señalados, el nivel de conciencia de explotado tampoco suele ser muy alto entre los peones. La mayoría de ellos están acostumbrados desde chicos a este estilo de vida y no se les ocurren otras alternativas.

Lo que sí tienen es evidencia de que dentro de la hacienda su status es inferior al de los mozos. Además no les faltan oportunidades para establecer algún contacto con otros Chiriguano de las comunidades: unas veces porque éstos vienen a la hacienda como trabajadores eventuales; otras, porque algunos peones abandonan la hacienda y pasan a vivir en una comunidad. Estos contactos esporádicos ayudan por lo general a elevar la conciencia de explotación de los peones, puesto que los comunarios suelen reírse de ellos porque perdieron la libertad para decidir qué hacer en cualquier momento.

Como contrapunto, los peones tal vez se sienten superiores por haber adoptado un estilo más karai; además se sienten más seguros en la hacienda donde no corren los riesgos ni las responsabilidades de 'ser dueños'. Pese a los niveles bajos de subsistencia en que el régimen de hacienda les obliga a permanecer, ya han hecho suya una mentalidad de dependencia, poco abierta a iniciativas.

Pifarré (1986:83-84) resume la mentalidad del peón en la siguiente forma:

«Vivir dependiendo: El peón no tiene que pensar, tan sólo cumplir órdenes. Esta es su ley y su rutina. En muchos casos tampoco tiene que preocuparse de su subsistencia porque se la provee el patrón. Así vistas las cosas, el peón es un hombre sin proyecto, que vive como estancado y como si no pasara el tiempo para él. Siempre es el mismo y normalmente no aprende nada nuevo. Ahí está, esperando que le digan algo o le den alguna cosa. Su estímulo es el regalo o favor del patrón; su ideología es la del mendigo. Su máxima ilusión es la coca o alcohol que se le puede otorgar como premio aparente. El peón se incapacita ante cualquier responsabilidad personal. Se podría decir que a mayor tiempo de peonazgo, menor es la capacidad para trabajar o asumir decisiones por cuenta propia.

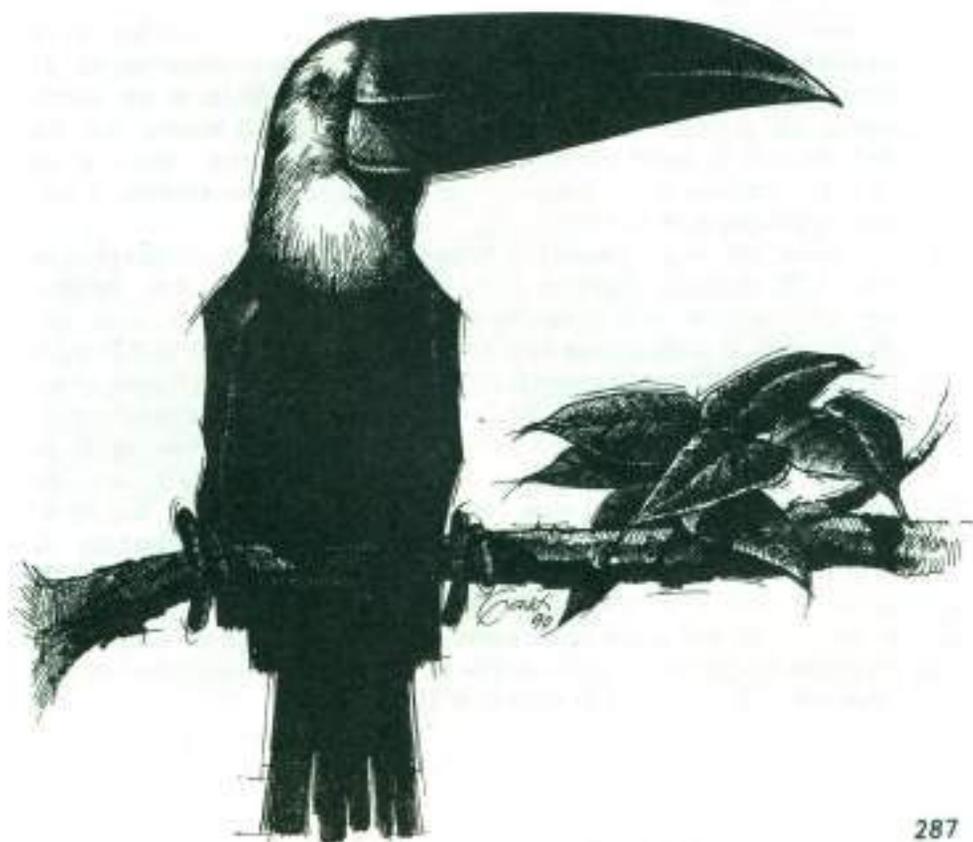
«Mutuas relaciones de hipocresía: El patrón suele adular o mimar a sus peones, cuando en el fondo los suele menospreciar. El peón, por su parte, muestra la más alta docilidad hacia afuera, aunque en su intimidad es indiferente o reacio a los intereses del patrón.

«Desarraigo de la comunidad de origen: Mientras está ocupado en su compromiso de peonazgo, el peón vive separado y al margen de su comunidad, lo que le descompromete de los derechos y obligaciones para con aquella. De alguna manera el peón huye de los problemas o tensiones que nunca faltan en la comunidad, para cobijarse en las "seguridades" aparentes o inmediatas que ofrece el patrón.»

Sin embargo tampoco debemos llegar a la conclusión de que hay un abismo total entre la mentalidad de los Guaraní-peones y la de los Guaraní-comunarios. A lo largo de estas páginas hemos visto muchos casos de comunarios

temporalmente empleados en haciendas, liderizados a veces por sus propios mburuvicha. No olvidemos tampoco que algunos líderes chiriguanos, como el ipaje itinerante Amadeo (ver 7.38) o incluso el último héroe anti-colonial, Hapía Oekí Tumpa (ver 1.1) surgieron de las haciendas. En el fondo de cada peón sigue habiendo el rescoldo de un Chiriguano 'sin dueño' y dentro de cada comunario sigue rondando la tentación de adoptar la postura servil del peón.

Este doble juego de una vida comunal pero llena de riesgos, por un lado, o una vida más segura pero sin libertad en la hacienda, por el otro, sigue siendo el dilema de muchos Chiriguano que se hallan con un pie en la comunidad y otro en la hacienda.



- 1 Sobre la vida de los Chiriguano en la Argentina, ver Bernard (1973) y la autobiografía de Basilia en Nash y Rocca (eds. 1976). Los Chiriguano establecidos cerca de la ciudad de Santa Cruz han sido descritos en Davidson (1986), quien prepara además su tesis sobre el tema. En cuanto a la situación de los comunarios como peones temporales en la zafra, ver el doble libro *Me vendí, me compraron* (Riester et al. 1979) y los numerosos apuntes de Gabriel Siquier, trabajos ambos de índole testimonial. Para datos más generales, ver Villar (1982) y los varios informes de la oficina OASI, dedicada a los trabajadores temporales, incluyendo su película *Abriendo brecha*.
- 2 Aunque todos ellos utilizan el censo ganadero de 1978, hay algunas diferencias menores en las cifras utilizadas por Castillo-Ballerstaedt (1983), Rey (1984) y CIPCA-CORDECruz (1986, vol.3). Nótese además que las cifras aquí señaladas son las reportadas por los censados, probablemente inferiores a las reales. Compárense, por ejemplo, las cifras globales del cuadro 9.2 con las del gráfico 3.1 (capítulo 3), basadas éstas se concentran sobre todo en la Llanura Chaqueña.
- 3 El número total de 1.896 trabajadores permanentes (2.075, si incluimos los de puestos ubicados al Norte del río Grande) no corresponde necesariamente al número de familias asentadas en estas explotaciones. Sabido es que muchos puestos son atendidos sólo por algún miembro de la familia mientras que los demás están en el centro poblado más cercano; por otra parte, dentro de las familias asentadas en los puestos mismos puede haber varios miembros trabajando regularmente en la finca.
- 4 Los investigadores del Diagnóstico CIPCA-CORDECruz han señalado la cifra de unos 4.300 habitantes regulares de los puestos ganaderos del área cubierta por dicho estudio (sin la sección al Norte de río Grande ni la parte más occidental de la Llanura Chaqueña). Ello indicaría una relación de 2,27 entre el total de trabajadores permanentes y el total estimado de habitantes en los puestos ganaderos. Sin embargo esta cifra nos parece demasiado conservadora, si tenemos en cuenta la población dispersa señalada para la misma región en el censo de 1976 (22.885) y la que el citado diagnóstico señala para las comunidades en 1976 según el mismo censo (12.533; ver vol. 3:31). Aun introduciendo correcciones como las que señalamos en la nota 3, pensamos que la población puede llegar a más de 5.000, que equivaldría aproximadamente al 20% de la población dispersa entre comunidades, haciendas y otros asentamientos no-guaraní. Con cualquiera de las estimaciones adoptadas, parece evidente que los mayores índices de crecimiento no se dan en las haciendas sino en las comunidades libres, pese a su escasez de tierra fértil.

- 5 Las haciendas ganaderas del Sudeste de Chuquisaca y la situación de sus peones se analizan en la citada obra de Healy (1983) y en ACLO (1974). Langer (1984 c.5) relata la historia de la penetración ganadera en la región desde el siglo XIX (ver nuestro capítulo 1).
- 6 Para comprender las condiciones de mozos y peones en las haciendas de Cordillera han sido particularmente útiles los datos de Isidro Sejas, quien hasta sus 17 años vivió como trabajador en dos haciendas de la región.



«La fiebre del loro» en el Isoso. Lorero con su cacería (Foto APCOB)



«La fiebre del toro en el Isoso. Los toros van de Tamachindi al Japón (Foto APODB)»

10

propuestas y contrapropuestas

10.1 DIPLOMACIA FRENTE A UNA AVALANCHA

Como decíamos en la introducción histórica a este siglo (capítulo 1), la década más cercana se ha caracterizado por un mayor bombardeo institucional sobre las comunidades chiriguanas. El impacto de este fenómeno no alcanza hasta ahora la intensidad y variedad que se observa en otras regiones rurales del país, pero sí ha llegado ya a modificar notablemente el aislacionamiento de comunidades que, hasta hace poco, sólo conocían al resto del mundo a través de misiones, soldados, patrones y enganchadores. Si entonces aquellas formas de contacto garantizaban el entronque del mundo guaraní con un sistema colonial, la avalancha actual pretende ya su plena inserción en un estado moderno, aunque el costo sea, tal vez, la destrucción de este Pueblo Chiriguano como tal.

La gama de contactos con el mundo externo se ha ampliado ahora a todos los ámbitos. Además de los padres franciscanos, herederos de las antiguas misiones, hay ahora sacerdotes, religiosas y hasta pastores evangélicos de muchas clases. La presencia estatal, centrada antes en

soldados y autoridades políticas, incluye ahora la escuela, las corporaciones de desarrollo y oficinas de diversos ministerios. A los viejos comerciantes se juntan ahora japoneses que llegan hasta el Isoso en avionetas para comprar loros al por mayor. Y a todos ellos se añaden numerosas organizaciones no gubernamentales (ONG) que ofrecen nuevos servicios de salud, educación, promoción femenina o esquemas productivos alternativos. Se les unen los medios de comunicación desde el camión hasta las avanzadillas locales de la TV. Incluso han llegado nuevas organizaciones de base, tanto de tipo indigenista como sindical. Varios líderes locales han ampliado sus horizontes asistiendo a congresos y encuentros dentro y fuera del país; algunos isoseños han participado incluso en un encuentro mundial ¡en Australia!

Cada instancia y cada institución trae sus propias propuestas -con frecuencia contradictorias- para salvar o explotar al mundo Chiriguano. Y, a su vez, las comunidades van descubriendo nuevos horizontes, unos atrayentes, otros desconcertantes. Frente a ellos van desarrollando sus mecanismos de ajuste a las nuevas situaciones y, dado el caso, van gestando sus propias contrapropuestas.

Las reacciones de los comunarios ante las diversas instituciones públicas y privadas y ante las propuestas de cada una de ellas, pueden ser también múltiples. Entre ellas sobresalen las siguientes (Pifarré 1986:106-107):

- Indiferencia: se la deja pasar sin llevarle el apunte.
- Rechazo: por ir contra la costumbre, la creencia, o intereses de los comunarios.
- Confusión: por la diversidad o novedad de la propuesta.
- Acercamiento sumiso: se acepta sin mayor análisis la propuesta llegada de afuera por confianza al proponente, por su fuerza impositiva, o simplemente para evitarse problemas.
- Acercamiento crítico: se duda, analiza y evalúa la nueva situación antes de tomar la decisión que pueda resultar más conveniente.

Pero esta diversidad de reacciones no debe interpretarse meramente como una gama de respuestas psicológicas frente a lo desconocido. En medio de la variedad, hay cierta lógica, más política que psicológica, que explica muchos de los rechazos y aceptaciones, a veces casi simultáneos o sobre la misma propuesta. Nos referimos a lo que se ha llamado el «juego diplomático» del Chiriguano.

Por una parte el individuo y la comunidad buscará con habilidad la manera para quedar bien con la institución que se le presenta, por si le resulta favorable, y al mismo tiempo no comprometerse excesivamente con ella, por si le resulta perjudicial. Al mismo tiempo, buscará siempre cómo sacar la mejor ventaja posible de las nuevas propuestas y situaciones que se le presenten, a veces incluso logrando ayuda múltiple para una misma obra o acción. No es raro entonces que el potencial beneficiario guaraní hable bien o mal de las diversas instituciones y de los programas que le plantean, según lo que —en su opinión— desee escuchar el interlocutor del momento.

Tal juego diplomático no es un rasgo exclusivamente guaraní. Con pequeñas diferencias y matices, lo tienen muchos otros pueblos oprimidos frente a los sectores sociales dominantes. Pero hay que reconocer que el Chiriguano es un gran maestro en este arte.

No es nuestro objetivo inventariar aquí las bondades o maldades de cada una de las propuestas. Un análisis siquiera somero de cada una de ellas, con sus procesos de maduración y modificación en el tiempo, exigiría un nuevo libro muy distinto del presente. Nos limitaremos a subrayar algunos de los efectos, desafíos y a veces confusiones que este novedoso bombardeo trae y seguirá trayendo cada vez más a la sociedad chiriguana. Nos fijaremos sólo en tres áreas que consideramos especialmente significativas: la ideológica —particularmente religiosa—, la económica productiva, y la organizativa. Pero los principios que surgirán a propósito de estos casos, fácilmente podrían aplicarse a las demás áreas en que se dan influjos semejantes. Por tratarse de fenómenos contemporáneos,

nuestro tratamiento tendrá inevitablemente ribetes de coyunturalismo y provisionalidad, aunque nos esforcemos en buscar las constantes.

Entre líneas iremos insinuando algunos grandes lineamientos que, en nuestra opinión, debería tener el enfoque de las instituciones que pretendan colaborar al Pueblo Chiriguano para asegurar su persistencia y crecimiento ante las nuevas situaciones que está confrontando. Pero tratar aquí a fondo las características de lo que podría llamarse un proyecto histórico guaraní es algo que rebasa absolutamente nuestras posibilidades. Debería ser objeto de otro trabajo en el que los autores y protagonistas centrales sean el mismo Pueblo Chiriguano y sus organizaciones auténticamente representativas.

10.2 LA FERIA DE LOS CULTOS

Históricamente la primera ráfaga del bombardeo de propuestas se ha dado en el campo religioso. Aunque ocasionalmente se siguen escuchando términos como «gentiles», «infieles» o «no-cristianos» para referirse a los Chiriguano.¹ En la actualidad ser bautizado, creer en Dios y participar de alguna manera en el mundo de creencias y ritos de la Iglesia Católica forma parte del modo de ser Chiriguano, por mucho que los sacerdotes sigan siendo vistos como parte del mundo *karai*. Pero la novedad es que a partir de la secularización de las antiguas misiones, que prácticamente coincidió con el principio de la Guerra del Chaco, han ido llegando a la Chiriguania sacerdotes y religiosas de diversas congregaciones, estilos y países. Además, en parte como resultado de las migraciones de los propios Chiriguano, dentro de las comunidades han empezado también a proliferar grupos protestantes de coloraciones igualmente variadas.

Precisemos que no se puede poner exactamente en un mismo nivel el caso de los católicos y el de los protestantes. Por una parte, ser católico sigue siendo visto

como algo propio del modo de ser tradicional, salvo quizás el caso de algunas formas más nuevas como las llamadas 'comunidades eclesiales de base'; en cambio todo grupo protestante es todavía percibido como una innovación fuerte.

Por otra parte, los sacerdotes y religiosas católicos siguen siendo casi todos *karai*,² y en muchos casos incluso extranjeros; en cambio muchos pastores protestantes son Chiriguano —algunos incluso *mburuvicha*— que se han convertido a la nueva religión, quizás durante sus andanzas fuera de la región. No es un contraste total, puesto que los católicos han desarrollado últimamente una red de catequistas comunarios, y con frecuencia los protestantes ven apoyado su trabajo por otros pastores *karai* y hasta 'gringos'; pero sí es una tendencia. Hay además muchas otras diferencias entre católicos y protestantes, e incluso entre los diversos subgrupos dentro de esta gran división, tanto en sus concepciones religiosas como en otras posturas ideológicas y sociales. Pero el punto que aquí nos interesa es que cada uno está convencido de su verdad y de su ética, por lo que quiere trasmitirla y ganar adeptos, sea con su propio testimonio o también usando mayores o menores niveles de presión proselitista.

Los grupos protestantes, representados principalmente por la Unión Cristiana Evangélica (UCE) y por la Asamblea de Dios, pentecostal, suelen conseguir una presencia más continua en las comunidades concretas donde actúan, llegando a tener en ellas largas sesiones de culto y canto incluso varias veces por semana. En cambio la presencia de los sacerdotes y religiosas por una parte es más global en toda la Chiriguania pero, por otra, suele ser más esporádica en cada comunidad. Con todo, en los últimos tiempos, varios de ellos han llegado a convivir largas temporadas en algunas comunidades y han multiplicado sus visitas a otras al adoptar un estilo itinerante. Además la reciente innovación de nombrar catequistas a algunos comunarios, añade una presencia aún más permanente.

Naturalmente estas nuevas y múltiples formas de presencia religiosa dejan impactos muy diversificados en

la forma de vida de las comunidades afectadas. La natural competencia que puede surgir entre tantos grupos para vivir y proclamar cada uno su creencia, puede crear ya un nuevo tipo de subdivisiones internas antes desconocidas. Más aún, algunas nuevas comunidades -como Edén y Sinaí, cerca de Eity- han nacido precisamente como resultado del traslado de algún grupo protestante, desgajado de la comunidad madre para poder realizar mejor su nueva forma de vida. Sus nombres de origen bíblico subrayan este origen.

La influencia de un grupo religioso u otro puede generar también nuevos estilos dentro de la comunidad. Por ejemplo, en la actualidad la labor pastoral de muchos sacerdotes y religiosas incluye la creación de nuevos servicios y la formación de nuevas organizaciones dentro de la comunidad. Así han nacido muchos grupos de mujeres -varios de ellos con su propia actividad económica-, postas sanitarias -cada una con su comité de apoyo- o grupos de trabajo asociado.

A su vez la mayoría de los grupos protestantes, como sabemos, se oponen a aquellas actividades comunales que implican bebida, a pesar de que algunas de ellas, como el arete o periodo de convite comunal, ha sido proverbialmente una de las principales expresiones de la unidad y sociabilidad chiriguana. Además los pastores más fundamentalistas, a diferencia de la mayoría de los sacerdotes actuales, son menos sensibles ante los problemas sociales de la comunidad (ver 8.4).

En medio de tanta innovación, la religiosidad tradicional sigue viva y funcional en muchos lugares. Los ipaje y los mbaekuaa siguen jugando un rol importante en la mayoría de las comunidades, incluso en algunas más evolucionadas. En las cacerías se sigue invocando a los ija cuidadores y señores de determinados lugares, animales y bienes de la naturaleza. Y la celebración del arete o Carnaval, en que los comunarios refuerzan sus lazos entre sí y con el más allá a través de los años o antepasados, sigue siendo importante con mayores o menores modificaciones según la zona.

La diferencia es que ahora todo este conjunto de

creencias tradicionales ha quedado complementado, informado y en parte transformado por otros conjuntos de creencias y prácticas traídas por sacerdotes y pastores. Ahora, además del *ipaje*, la comunidad tiene el recurso complementario del sacerdote, del pastor o del catequista para afrontar riesgos que superan las fuerzas naturales. Pero es todavía prematuro determinar si los fenómenos señalados apuntan hacia una nueva síntesis en que el Chiriguano se adapta, una vez más, a situaciones nuevas a partir de sus propias reglas, o si estamos ante una transición más radical hacia algo inédito. La historia de otras evoluciones ocurridas en el último siglo deja abiertas ambas posibilidades.

Pero, en cualquier hipótesis, queremos llamar la atención sobre las consecuencias que pueden derivarse de innovaciones muy rápidas, muy dispares, o descontroladas. Si, por ejemplo, el sacerdote o el pastor cuestionan sin más la validez de cualquier pronóstico y práctica del *ipaje*, el rol de éste como apoyo de la autoridad o *mburuvicha* (ver capítulo 7) puede tambalearse. Basta entonces la presencia de un grupo disidente para que la solidaridad comunal en torno a esta especie de conciencia colectiva que es el *ipaje* también se vaya resquebrajando. Lo mismo puede ocurrir con el cuestionamiento de los convites tradicionales por sólo el hecho de que en ellos la gente se excede en la bebida.

Cuando un grupo cultural cambia otros aspectos de su vida y amplía sus horizontes, surgen también nuevas formulaciones de su cosmovisión y con ello se modifica a la vez su propia experiencia religiosa. La religión, como el resto de la cultura, no es algo estático. La necesidad de encontrar siempre nuevas síntesis es natural también en esta esfera. Pero, ¿cuál será esta nueva síntesis?

El celo de los evangelizadores debería tener siempre en cuenta esta pregunta, tan difícil de responder, y también un principio fundamental de solución: la nueva síntesis no pueden formularla los forasteros; es esencial la participación protagónica del propio Pueblo Chiriguano, que es el principal interesado. Todo evangelizador debería también dar alta prioridad a que con su presencia

no se destruya un valor fundamental que todos ellos predicán: la unidad de la comunidad y de todo el Pueblo Chiriguano.⁹

10.3 NUEVAS BASES PRODUCTIVAS

Al nivel económico la penetración de la sociedad dominante dentro de la Chiriguania ha tenido hasta ahora una expresión doble: expoliación de tierras y captación de mano de obra. Las comunidades que han logrado frenar la expoliación territorial fácilmente caen en la explotación laboral, al verse obligados a acudir a las fincas cercanas y sobre todo a la zafra, por falta de recursos suficientes en sus lugares de origen. De continuar tales procesos y presiones, se corre el serio riesgo de que el mundo chiriguano quede totalmente alienado por falta de una sólida base económica frente a los embates de la sociedad dominante.

Por eso la sobrevivencia del Pueblo Chiriguano tarde o temprano ha de pasar por un fortalecimiento de su base productiva, lo cual a su vez implica casi inevitablemente una transformación de sus esquemas económicos actuales. Un indicador clave de este fortalecimiento será que los comunarios ya no se vean obligados a recurrir periódicamente al trabajo como peones en la zafra o en las haciendas de las cercanías. Por supuesto, ello no ocurrirá sin otro proceso complementario de fortalecimiento organizativo y político, puesto que los poderosos no cederán sin más su actual posición de ventaja. Pero dejemos este aspecto para la siguiente sección.

Por el momento, aunque los Chiriguano sufren el dominio capitalista a través de la expoliación territorial y la explotación laboral, no han recibido con fuerza en sus propias comunidades propuestas de desarrollo capitalista semejantes a las que se hacen en otras zonas rurales más céntricas del país. Este modelo está permanentemente a la vista del Chiriguano en las empresas

karai en que le toca trabajar. Pero, con excepción de algún comunario que se ha hecho contratista, comerciante o pequeño ganadero, pocos son los que han podido desarrollar significativamente un crecimiento desigual de tipo capitalista. Tal vez por eso la comunidad guaraní, en medio de su tradicional elasticidad, sigue vigorosa, por ejemplo, en el mantenimiento de la propiedad colectiva de la tierra.

Las propuestas de las instituciones (sobre todo ONG) presentes en la región parten más bien de otra idea. Para ellas el fortalecimiento de la economía chiriguana debe pasar de alguna forma por el grupo y la comunidad, de modo que ésta no se desquebraje en su unidad y relativa igualdad interna. Pero dentro de este enfoque caben todavía muchas variantes, más o menos afines con las posibilidades y expectativas del guaraní, que nos ilustran desde otra perspectiva ese difícil arte de lograr nuevas síntesis entre el modo de ser guaraní y los nuevos desafíos que lo interpelan. Aquí vamos a ilustrar este punto a partir de la experiencia de CIPCA, que conocemos mejor.⁴

Los primeros esfuerzos, basados siempre en la idea de lograr una economía comunal que rompiera la permanente dependencia de la zafra, planteaban el trabajo conjunto de toda la comunidad en una parcela o chaco comunal. Naturalmente se consideraba que este trabajo debería estar presidido y dirigido por la autoridad comunal. Se escogió la soya, que tenía buen precio en el mercado, como el cultivo más adecuado para poder competir con la zafra, a donde la gente acude para satisfacer sus necesidades monetarias.

Hubo entusiasmo inicial, pero el intento no logró el objetivo inicialmente planteado. En efecto, la expectativa comunal aceptaba unos pocos días de trabajo todos juntos, pero no algo que ocupara la mayor parte del tiempo, frenando la libertad de movimiento para otras mil actividades, productivas o no. De esta manera era posible producir algo comunitario para alguna necesidad comunal más específica, pero no sustituir la emigración temporal a la zafra, donde se sufría explotación pero a la vez se

ampliaban los horizontes de la comunidad.*

Una siguiente fase insistió sobre todo en la eficiencia del grupo de trabajo, para que al menos los participantes lograran superar la necesidad de completar sus ingresos con los de la zafra. Las autoridades comunales de los lugares en que se llevaba adelante el experimento por lo general compartían el criterio de que tal intento era necesario y de hecho la mayoría de ellos participaban activamente en los grupos de trabajo conjunto. Pero los grupos de trabajo se redujeron a sólo aquellos comunarios que mostraran suficiente voluntad y constancia para llevar adelante un trabajo que indudablemente limitaba la flexibilidad de su vida anterior. Todos los participantes pensaban juntos su plan de trabajo agrícola, calculaban sus costos, sus ingresos probables, los jornales necesarios para cada tarea y cómo iban a distribuir el tiempo de cada uno para cumplir estas metas. Estos planteamientos implicaban un ritmo de trabajo, de reuniones, ordinariamente semanales, y de cargos dentro del grupo que inevitablemente modificaba los esquemas anteriores. Al mismo tiempo la necesidad aceptada de mejorar la producción exigía también la adquisición de nuevas técnicas, el manejo de créditos y un esquema más sofisticado de contabilidad.

Con estos nuevos niveles de eficiencia se logró por fin que los participantes ya no sintieran la necesidad de emigrar temporalmente a la zafra, puesto que conseguían mejores resultados sin abandonar la comunidad. Pero obviamente las exigencias de tantas innovaciones también creaban resistencias y reticencias en otros sectores de la comunidad, corriéndose así el riesgo de dividirla socialmente y diferenciarla económicamente entre participantes y no participantes. Esto se notaba más en las comunidades mayores, donde más fácilmente un grupo mayoritario se mantenía al margen de los proyectos.

Los siguientes datos, recogidos en 1983, muestran los avances logrados hasta ese momento, así como sus límites. En 17 comunidades con grupos de trabajo asociado todos los miembros de los grupos de trabajo equivalían al 38% del total de comunarios. Pero este porcentaje quedaba

notablemente disminuido por el caso de tres comunidades grandes, cada una con más de cien familias, de las que apenas un 10-15% participaba en los grupos de trabajo. En cambio el nivel de participación en las 13 comunidades con menos de 40 familias ascendía al 65% llegando a casi el 100% en las menores. Además, el 81% de los *mburuvicha* o autoridades máximas locales y el 71% de quienes ocupaban cargos menores en las comunidades implicadas participaban activamente en el grupo. Es decir, en la práctica estos grupos de trabajo, aun sin abarcar a toda la comunidad, sí llegaban a convertirse en un fermento para el conjunto. Sin embargo en la comunidades mayores resultaba una meta prácticamente inalcanzable lograr que todos los comunarios se incorporaran al proyecto, con lo que allí aumentaba el riesgo de crear mayores divisiones internas. Además, el manejo de grupos tan grandes resultaría mucho más complejo y difícil.

La siguiente etapa, en la que se está actualmente, es en realidad un refinamiento del modelo precedente. Algunos ajustes tienen que ver con una mejor combinación entre la producción para el mercado o para el autoconsumo, o con el trabajo en el chaco comunal y en los chacos familiares.

Pero el cambio más significativo proviene de un mayor entendimiento de la flexibilidad de la comunidad guaraní y de su estructura interna, conformada por varios *tentami*. Así se comprendió mejor la importancia de los grupos de trabajo correspondientes a dichas unidades sociales. Ya no se pretende ahora la ampliación de un único grupo de trabajo hasta lograr que abarque a toda la comunidad, porque sería forzar innecesariamente la estructura comunal. En cambio, se busca más bien que cada grupo aglutine a gente de uno o varios *tentami* afines y que, respetando este nivel organizativo, pueda llegarse a un nivel comunal de coordinación entre grupos de trabajo.

También se subraya más la participación de todos en actividades y proyectos (productivos y otros) que afecten a toda la comunidad. Esta modalidad modifica asimismo la manera de relación entre grupos de trabajo a niveles superiores. Si antes todos los grupos de trabajo de una

misma región se articulaban directamente entre sí, ahora los de una misma comunidad tienen una instancia previa de coordinación intra-comunal para poder lograr una auténtica 'comunidad de trabajo', es decir, la unidad de toda la comunidad en torno a uno o varios proyectos productivos asociados.

De esta forma en 1985 se habían llegado a formar 34 grupos de trabajo en un total de 21 tentaguasu o comunidades propiamente dichas. Con la nueva modalidad, una comunidad grande como Ivamyrapÿta pasó de un grupo asociado relativamente estancado a cinco mucho más dinámicos y articulados entre sí como parte de la misma comunidad.

La discusión precedente ha subrayado cómo en la esfera productiva es también necesario que la comunidad se adapte para poder sobrevivir frente a las nuevas amenazas externas. Pero al mismo tiempo la evolución esbozada nos muestra que cualquier modelo nuevo tiene que tener en cuenta la racionalidad de la propia comunidad. Las instituciones de apoyo siempre corren el riesgo de ejecutar sus programas como salvadores llegados de afuera, olvidando que la comunidad interesada tiene también su propia lógica y su palabra. Nunca sobre recordar que el gran experto en la realidad chiriguana es el propio Chiriguano, aun cuando no llegue quizás a expresarlo de una manera fácilmente comprensible para el que no lo es.

10.4 HACIA UNA ORGANIZACION REPRESENTATIVA

Decíamos más arriba que la consolidación futura de las comunidades chiriguanas tiene que pasar no sólo por un crecimiento económico sino también por un fortalecimiento organizativo y político. La historia de los principales esfuerzos realizados en este campo en los últimos años nos proporcionará la tercera ilustración para el tema central de este capítulo.

Nuestra discusión se centrará en la problemática de las organizaciones de base, porque la presencia política,

propiamente dicha, es aún débil en las comunidades chiriguanas. Salvo en coyunturas pre-electorales, se limita a la acción gubernamental y a incursiones mucho más esporádicas de otros grupos políticos. Por otra parte hasta ahora el Chiriguano no se toma muy en serio las diversas propuestas políticas. Los partidos llegan de afuera y hablan de «otras cosas» que no tienen que ver con su realidad y necesidades cotidianas. Tal vez habrá quienes lleguen a arrimarse a alguna tienda política concreta o a varias al mismo tiempo, pero no por convicción ideológica sino más bien para sacar alguna ventaja inmediata o por alguna amistad muy concreta (Pifarré 1986:55-56). Con esas aclaraciones pasemos a analizar las propuestas organizativas más recientes.

A. Propuestas 'sindicales'

La iniciativa más antigua llegada a la zona fue la de los clásicos sindicatos campesinos oficialistas que, con sus esquemas verticales, vincularon al campesinado primero con el MNR y después con el llamado 'Pacto Militar Campesino'. De esta forma ya en tiempos del MNR tanto en Camirí como en Charagua se instalaron oficinas de la Federación Sindical Campesina. Pero su influencia real no llegó muy lejos en las comunidades. Las citadas oficinas estuvieron siempre en manos de pseudo-dirigentes karai, ligados primero a los comandos del MNR y después a los militares. Todos ellos miraban a los comunarios muy por encima del hombro sin preocuparse siquiera por formar sindicatos en sus comunidades. En consistencia con sus esquemas de articulación con el gobierno, el capitán grande de Eity-Kaipependí, don Aurelio Aireju, consiguió para sí y para sus familiares más allegados algún cargo dentro de esta organización 'sindical' oficialista, a igual que conseguía otros cargos oficiales como el de corregidor y de diputado.

Pero el sindicalismo, como una forma de organización reivindicativa a partir de las bases, era algo totalmente desconocido en la región hasta fines de los años 70. A lo

más algunos Ava, al trabajar temporalmente en ingenios azucareros, habían llegado a conocer los sindicatos obreros existentes en estos complejos agroindustriales, o incluso llegaban a tener su propio carnet de sindicalizados.

Los primeros intentos de formar sindicatos campesinos independientes en la Chiriguania se dieron recién en 1979, al poco tiempo de haberse formado en el país la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), y tuvieron una parcial culminación en 1983 con la creación de la Central Provincial de Cordillera.

El año siguiente se reunió en Charagua el I Congreso de Unidad Campesina, que llegó a reunir 73 delegados titulares de 44 comunidades de toda la región. En estas y otras ocasiones semejantes la región ha recibido la visita de dirigentes campesinos de otras partes y a su vez en todos esos años delegados de la Chiriguania han estado presentes en otros eventos sindicales campesinos departamentales y nacionales. Incluso han llegado a ocupar cargos en esos niveles superiores de la organización, como consecuencia del estilo rotativo/representativo que en ellos suele tener el nombramiento de directivos secundarios. Así, por ejemplo, al poco tiempo de haberse conformado la Central Provincial de Cordillera, uno de sus dirigentes ya fue designado para una de las 32 carteras del Comité Ejecutivo Nacional.

Pese a estos espectaculares avances, la nueva propuesta sindical no llegó a consolidarse por motivos como los siguientes:

Cuando se iniciaron, muchos de los sindicatos locales surgieron de forma muy coyuntural, quizás al calor de un encuentro o de la visita de un dirigente, sin mayor solidez que la de tantos otros 'comités' exigidos por las diversas instituciones con que se relacionan las comunidades.

Además muchos de los dirigentes superiores, por mucho que también fueran campesinos o incluso quechuas, al no ser de origen guaraní, eran percibidos como karai y, por tanto, con cierto recelo. La desconfianza aumentó

en algunos casos en que ciertos grupos políticos intentaron ganar prosélitos o sacar provecho partidario dentro de la nueva organización sindical campesina.

Finalmente en más de un caso ni los dirigentes llegados de afuera ni tampoco los nuevos sindicatos tuvieron suficientemente en cuenta la estructura comunal pre-existente. Así, por ejemplo, se nombraba a otras personas prescindiendo de los *mburuvicha* locales; o lugares pertenecientes a comunidades distintas se juntaban en un solo sindicato para que llegaran a tener el número de miembros exigido por los estatutos; o se daba más importancia a nombrar gente para todas las carteras (¡hasta el secretario de milicias armadas o el portaestandarte!) por disfuncionales que fueran en el contexto Chiriguano.

Con todo, estos problemas no ocurrieron en todas partes y en un momento dado la organización sindical campesina llegó a adquirir carta de ciudadanía en determinadas comunidades y, en medio de sus limitaciones, hacia 1985 había llegado a ser la organización campesina más representativa de la región ava.

B. Una propuesta 'indigenista' en el Isoso

En la región del Isoso, una vez más, el estilo ha sido distinto. Pueden haber influido algunas particularidades regionales, como por ejemplo el mayor peso y funcionalidad que allí ha seguido teniendo el sistema tradicional de autoridad y el menor influjo de los esquemas traídos de afuera. Pero —como en el caso anterior— ha sido probablemente más decisoria la diversa orientación que tienen las principales instituciones de apoyo existentes en cada región.

En efecto, en el Isoso hacia 1980 surgió una de las primeras sedes de una nueva organización que desde octubre de 1982 se transformó en CIDOB, sigla que ahora significa 'Central de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente y de la Amazonia de Bolivia'.⁶ Como en el caso anterior, tampoco se trata de un organismo exclusivamente

local sino de la filial zonal de una red que pretende cubrir un universo más amplio, en este caso los pueblos indígenas de todo el Oriente Boliviano.

El nombre muestra una orientación más 'indigenista' que 'campesinista' o 'indianista'.⁷ Se parte de la misma idea que inspira a organizaciones similares que con bastante eficiencia aglutinan a grupos étnicos en otras zonas bajas del continente, como AIDSESP en la Amazonia peruana o CONFENIAE en la ecuatoriana, con las que CIDOB ha mantenido contactos regulares desde su fundación. Por lo mismo ya desde 1982 CIDOB forma parte integral de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, que abarca muchos países.

Desde que con el retorno de la democracia en 1982 la CSUTCB volvió a emerger a la luz pública, CIDOB ha ido estableciendo diversos contactos con esta organización matriz del campesinado nacional e incluso con la COB, particularmente a través de la COD de Santa Cruz. En un reciente memorial presentado al Presidente de la República llega a decir:

«Como CIDOB nos proponemos en alianza fraterna con los sectores populares del país representados principalmente por la COB; CSUTCB; Federaciones de Zafreiros; de Siringueros y Cañeros (todos ellos miembros de la CSUTCB)...» (CIDOB 9-diciembre-1987).

Sin embargo al mismo tiempo CIDOB ha evitado sistemáticamente una fusión orgánica con la CSUTCB por el temor a quedar excesivamente absorbidos y por considerar que la peculiaridad de ser 'pueblos indígenas del Oriente' exige un organismo más especializado y -quizás- autónomo.

Pero volvamos al Isoso. Allí la base organizativa de CIDOB está articulada casi por definición con el sistema tradicional de autoridades, es decir, con el *mburuvicha* *guasu* regional y con sus diversos *mburuvicha* auxiliares y locales. Algunos de ellos, y también algunos individuos que, sin ser autoridades formales, han desarrollado mayores vínculos individuales con la nueva organización, han participado en diversos eventos dentro y fuera del país.

Fueron incluso dos isoseños, junto con un directivo de MITKA⁹ quienes representaron a Bolivia en el III Congreso Mundial de Pueblos Indígenas reunido en Australia en 1981.

Pese a su énfasis en la comunidad y en sus autoridades tradicionales, al nivel de base en el Isoso la organización CIDOB no es más conocida y aceptada que los 'sindicatos' en la región ava. Una razón podría ser el mayor énfasis puesto en las autoridades que en las bases.⁹ Otra, que se percibe todavía más como una hechura institucional que como una organización realmente de base.

C. La Asamblea del Pueblo Guaraní

a. Antecedentes

Los dos ejemplos señalados nos muestran que, también en la búsqueda de una mayor articulación del Pueblo Guaraní con una organización de base más amplia, nuestras comunidades se encuentran con proposiciones contrapuestas. Las principales instituciones establecidas en cada zona comparten la preocupación muy válida y necesaria de que las comunidades chiriguanas se fortalezcan al nivel organizativo regional y se articulen con quienes tienen problemáticas afines para ganar más peso en sus reclamos. Pero al apoyar más a un tipo de organización o a otro, en la práctica se corre más bien el riesgo de crear una rotura incluso dentro de los reducidos límites de la Chiriguania o al menos de reforzar un viejo contraste, ahora sólo secundario, entre el Isoso y los Ava, pese a que ambos pueblos hoy comparten en lo fundamental una misma identidad y sufren, ambos, formas muy semejantes de explotación.

Sin embargo, si intentamos analizar la problemática a partir de discusiones surgidas desde la base, la separación de propuestas resulta algo artificial, pues todos plantean el mismo tipo de problemas básicos.¹⁰ Por eso la evolución ocurrida desde 1987 parece caminar en la dirección acertada.

De hecho nunca hubo un distanciamiento total entre la organización 'sindical', centrada en la región ava, y la organización 'indígena', centrada en el Isoso. En los encuentros más importantes de la Central Sindical Provincial siempre han participado como «invitados fraternos» los representantes de CIDOB y en los encuentros nacionales de esta última organización nunca han faltado tampoco los «invitados fraternos» de la organización sindical campesina. En cierta ocasión en Santa Cruz hubo incluso una acción conjunta con ocasión de la detención de los dirigentes comunales de Kururujuky, que estaban defendiendo sus tierras contra los patrones (ver 3.2D).

En general se puede decir que el punto más significativo de la evolución ocurrida en el seno mismo de las comunidades chiriguanas es el fortalecimiento de la comunidad como la unidad fundamental a partir de la que debe surgir una organización regional realmente sólida. La articulación de ésta con otras instancias organizativas superiores se ve entonces más bien como una tarea importante pero posterior, cuya premisa indispensable es la consolidación de esa organización local.

b. Nace la Asamblea

Dentro de esta evolución ha jugado un papel coyuntural importante la existencia de un detallado diagnóstico de la problemática en las comunidades chiriguanas de toda la provincia Cordillera.¹¹ La interiorización de los contenidos de este diagnóstico —realizada en numerosas reuniones y asambleas, primero en cada una de las zonas y finalmente al nivel de toda la provincia, durante los años 1986 y 1987— hizo tomar mejor conciencia de los problemas comunes a la mayoría de las comunidades, de las posibilidades de enfrentarlos de una manera conjunta y, para ello, la necesidad de tener una organización y una plataforma de lucha conjunta.

En los encuentros zonales, iniciados en la región de Kaipependí y culminados en el Isoso, la base de participación fueron fundamentalmente las comunidades, a través de representantes formales, que en muchos casos eran

naturalmente las autoridades comunales fueran o no al mismo tiempo dirigentes del 'sindicato', acompañados con frecuencia con gente de base.

Ya en el primero de estos encuentros surgió la necesidad de fortalecer un organismo que aglutinara a todas las comunidades de una misma zona. Después de largos debates se decidió que esta organización debía centrarse en torno a cargos que afrontaran los cuatro problemas considerados centrales: los productivos, los de infraestructura (caminos, atajados, etc.), los de salud, y los de educación. Posteriormente en aquellos lugares que tienen problemas de tierra se añadió también esta responsabilidad. Puede ser de interés subrayar que los *mburuvicha* más frecuentemente se reservaron la responsabilidad de llevar adelante los proyectos de infraestructura y resolver los problemas territoriales, nombrándose en cambio a otras personas para las demás tareas.¹²

Todo esto ya implicaba una evolución frente a esquemas organizativos previos que, en su expresión más tradicional, tendían a concentrar mucha responsabilidad colectiva en la única persona del *mburuvicha* apoyado a lo más por algún alcalde (ver capítulos 4 y 6) o que, en su versión 'sindical' más reciente, incluía numerosas carteras honoríficas sin mayor funcionalidad.

La culminación de este proceso fue la formación de la Asamblea del Pueblo Guaraní (en adelante APG) durante un encuentro provincial en Charagua del 4 al 7 de febrero de 1987. Asistieron a este encuentro casi un centenar de delegados de un total de 43 comunidades que representaban a su vez casi todas las zonas de la Chiriguanía en la provincia Cordillera.¹³

Tras discutir diversos aspectos de la problemática regional, los participantes se abocaron a crear la nueva organización provincial guaraní, sobre cuya necesidad ya no existía ninguna duda.

Un tema de debate intenso fue el nombre que se le debía dar. La decisión adoptada buscó el equilibrio entre otras dos tendencias. La primera proponía un nombre guaraní, particularmente *jemboaty guasu* (gran asamblea), pero fue rechazada por considerar que una función impor-

tante de la nueva organización sería su relación reivindicativa frente a organismos oficiales y privados que no entienden esta lengua. La segunda, proponía la adopción de nombres más *karai* como 'Comité de Desarrollo' y otros parecidos. La solución adoptada muestra un camino intermedio que subraya a la vez la especificidad de las comunidades chiriguanas pero también su articulación al resto de la sociedad. Nótese de paso la preferencia por el término 'Guarani' en vez de 'Chiriguano' y el realce dado a la asamblea como instancia aglutinante del grupo.

Otro tema fue la articulación de este nuevo organismo con otros de alcance más global fuera de la provincia Cordillera. Entre los participantes estaban personas ligadas a CIDOB (los capitanes del Isoso) y a la Central Sindical (varios delegados *ava*) y además, como en otras ocasiones similares, se había invitado al encuentro a representantes de niveles superiores de ambas organizaciones. Sin embargo, cuando llegó el momento de debatir la formalización de esta articulación hubo reticencias para cualquiera de las propuestas y prevaleció más bien la idea ya mencionada de consolidar previamente la propia organización regional.¹⁴

El citado evento concluyó con el nombramiento de una directiva colectiva, conformada por los delegados de las diversas zonas participantes. Les dio posesión el *mburuvicha guasu* del Isoso, que estaba presente. No llegaron a precisarse en detalle los esquemas de funcionamiento de la nueva organización pero ésta igual se puso en marcha con gran entusiasmo.

Los fenómenos que estamos reseñando son todavía demasiado contemporáneos para que los podamos comprender y evaluar adecuadamente. No queda claro, por ejemplo, qué aspectos son meramente coyunturales, como consecuencia del entusiasmo despertado por un diagnóstico, y cuáles están ahí para durar.

Pero de lo que no podemos dudar es de que estamos delante de un interesante surgimiento de la dimensión organizativa chiriguana, en el que se funden las propuestas llegadas de afuera y la experiencia local ancestral. Hay que reconocer también que en sus primeros años de

vida la APG ha demostrado una vitalidad y representatividad notable tanto por su poder de convocatoria dentro del Pueblo Chiriguano como por haberse convertido en el interlocutor válido frente al resto de la sociedad. Veámoslo en mayor detalle.

c. Fortalecimiento interno

El poder interno de convocatoria de la APG viene avalado por la numerosa concurrencia a las reuniones y encuentros que organiza en zonas específicas, al nivel de toda la provincia Cordillera, e incluso más allá. Si se invita, por ejemplo, a uno o dos delegados por comunidad, lo corriente es que se les junten bastantes más. Se trata de encuentros de centenares de personas delegadas lo cual, dado el tamaño y dispersión de la Chiriguania, resulta algo «nunca visto antes».

Un índice muy revelador de la importancia dada por el Pueblo Guaraní a su flamante organización es su nivel de autofinanciamiento, muy superior al de las otras organizaciones campesinas. Estimaciones de principios de 1988 indicaban que al concluir su primer año de vida la APG ya lograba autofinanciarse en un 80%.

Las contribuciones económicas de los comunarios llegan por varios caminos. Por una parte existen los directivos máximos nombrados por las diversas zonas en que se ha subdividido la Chiriguania. En grupos de dos éstos cumplen por turno un mes de servicio permanente en Camiri, principal población de la zona. Durante este período su respectiva zona se encarga de cubrir todos los gastos de alimentación y permanencia. Puede haber además otras contribuciones relacionadas con tareas más específicas, por ejemplo, un determinado trámite. La dinamización económica lograda por muchas CdT (ver 10.3) ha facilitado la viabilidad de estos aportes locales.¹⁶

Además los dirigentes actuales tienen conciencia de que el autofinanciamiento de su propia organización es la mejor garantía de que seguirá al servicio de sus bases. Por esa conciencia y porque experimentan la viabilidad práctica de que las bases cubran realmente sus gastos de

operación, la APG se permitió hace poco el lujo de rechazar una oferta de 15.000 dólares por parte de una institución de promoción vinculada al gobierno de los Estados Unidos.

Otro aspecto de interés es la forma cómo, a partir de la creación de la APG, han empezado a consolidarse y reestructurarse las capitanías grandes en varias zonas de la Chiriguania.

Como hemos indicado más arriba, Boni Chico, mburuvicha guasu del Isoso —donde la capitanía grande mejor había mantenido su funcionalidad en los años precedentes— participó en la creación de la APG y fue incluso quien dio posesión a los directivos de la nueva organización. Posteriormente esta capitanía grande ha participado en diversos eventos de la APG, aunque la mayor distancia geográfica y social del Isoso y quizás también su más estrecha vinculación con CIDOB hace que en la práctica dicha capitanía mantenga mayores márgenes de autonomía frente al resto de la APG.

En cambio, en los momentos en que se estaba creando la APG la sucesión definitiva de Aurelio Aireju en Kaipependí estaba aún por decidirse. El capitán interino, Rogelio Aireju, participó también activamente en la reunión de fundación de la APG. Logró incluso ser incorporado dentro del grupo de máximos directivos de la nueva organización con lo que fortificó sin duda sus probabilidades para ser ratificado como capitán grande. Cuando el domingo 28 de abril se llevó a cabo su nombramiento definitivo, éste se realizó ya dentro del marco estructural de la APG y con el nuevo esplendor al que ya nos hemos referido en otras partes (ver 4.1D, 5.1E y 8.3C).

Varias de las nuevas connotaciones de la posesión de Rogelio como capitán grande se entienden mejor a la luz de la novedosa existencia de la APG: la presencia del Isoso en la ceremonia; el realce dado al nombre de Gran Kaipependí para toda la capitanía y a la vez el nombramiento complementario de un 'capitán segundo' para las siete comunidades de La Costa o Kaarovaicho, que tienen su propio título y personalidad; el haber rodeado al nuevo capitán de un consejo formal de arakuaa ija confor-

mado por representantes de las 18 comunidades de su jurisdicción; el nombramiento de otros cuatro ayudantes para las carteras específicas de producción, infraestructura, salud y educación... Todo ello muestra que, en contraste con el autoritarismo utilitario del desaparecido Aurelio Aireju, la expectativa actual es una mayor compenetración entre autoridad y asamblea general, entre comunidades y zonas y una mayor funcionalidad de todo el esquema para resolver los problemas de la zona.

Pero además la existencia de una organización regional ha estimulado ya el surgimiento y articulación de otras dos 'capitanías grandes o instancias organizativas intermedias.

El 25 de mayo de 1987 la APG rebalsó los límites de la provincia Cordillera. En Muyupampa las tres principales comunidades guaraní de la provincia Luis Calvo (Chuquisaca) -Ity, Karaparirenda y el célebre reducto de los Simba en Tentajapy (ver 1.4)- se reorganizaron nombrando a un *mburuvicha guasu* provincial. Al mismo tiempo se articularon a la APG que se había hecho presente en el encuentro entre otros con los *mburuvicha guasu* de Isoso y Kaipependí. En el evento, patrocinado por el Proyecto Cultural Quechua-Guaraní de Chuquisaca, participaron también dirigentes sindicales de la región y varias instituciones de promoción del área. Desde entonces la 'Capitanía Guarani de la provincia Luis Calvo' ha desarrollado diversas actividades y reivindicaciones y está presente en las principales reuniones de la APG. La unidad étnica va pesando más que los artificiales límites administrativos del Estado, trazados al margen del Pueblo Guarani. (Ver Aquí, 4 abril 1987; Presencia, 25 junio 1987).

El segundo caso es la nueva capitanía grande de Ipitami Kaapegua, constituida por las 12 comunidades guaraní en torno al pueblo de Gutiérrez el día 30 de junio de 1987. En tiempos no lejanos varias de ellas se habían desgajado de una comunidad mayor llamada Ipitacito del Monte. En 1980 con el fin de administrar regalías de CORDECRUZ se conformó en la zona una organización intercomunal -con su 'presidente'- pero no logró su objetivo

y las regalías fueron aprovechadas por los pueblos karai. Ya en la época en que se estaba gestando la APG Tatarenda, una de las principales comunidades de la zona, tuvo un conflicto de tierras para el que pidió y logró el apoyo de las otras comunidades del contorno (ver 3.3).

El siguiente paso ya fue la decisión de consolidar su organización inter-comunal rescatando la unidad ancestral y añadiéndole las nuevas modalidades de la APG. Para el cargo de *mburuvicha guasu* -nombre preferido al de 'capitán grande'- la asamblea designó a César Taborga, de Karaguatarenda, que ya había sido segundo presidente de la organización creada en 1980. El crecimiento de la conciencia étnica se refleja también en la decisión de designar a la nueva organización con el nombre guaraní *Ipitamí Kaapegua* (re-traducción de *Ipitacito del Monte*) en vez de otras designaciones castellanas (como Gutiérrez Norte o el propio *Ipitacito*) que se estaban imponiendo en la zona.¹⁶

Los logros son grandes sobre todo si se tiene en cuenta que cuando escribimos estas líneas la APG apenas ha cumplido su primer aniversario. Pero las tareas y desafíos para su plena consolidación interna son también muchos. En la articulación entre lo tradicional y lo nuevo dentro de su esquema organizativo quedan muchos interrogantes tanto al interior de cada comunidad como en las instancias intercomunales. Además, salvo un caso muy particular (ver 11.5), los peones de haciendas o otros muchos Chiriguano fuera de las provincias Cordillera y Luis Calvo aún no se han incorporado en la nueva organización.

Siguiendo una larga tradición chiriguana, el estilo adoptado por la APG para ir resolviendo esta incógnita es el de los tanteos sin predeterminar de antemano cuál será la fórmula más adecuada y estando permanentemente abiertos a autoevaluaciones y ajustes. Por ejemplo, cada una de las capitánías grandes consolidadas o creadas hasta el momento tiene una estructura interna diferente, que aquí no podemos detallar. Asimismo al nivel máximo la organización no nació con una cabeza clara y única sino con una dirección colectiva de los representantes de las diversas

zonas, porque querían evitar el autoritarismo que habían visto en algunas organizaciones e incluso en algunos capitanes grandes; pero ahora a la luz de problemas y experiencias concretas la APG está analizando si le conviene precisar mejor quién es su dirigente máximo.

Con seguridad todos estos esquemas organizativos seguirán experimentado cambios y ajustes en un futuro próximo. Los resultados logrados hasta ahora alimentan la esperanza de que por este camino irán surgiendo otros muchos avances interesantes.

d. Reconocimiento hacia afuera

En junio de 1987, cuando la nueva organización tenía apenas medio año de vida, ocurrió un evento nacional que obligó a la APG a tomar una postura concreta en cuanto a su debatida articulación con la principal organización campesina del país. En Cochabamba se llevó a cabo el III Congreso Nacional de la CSUCTB, cuya convocatoria incluía delegados tanto de la Central Campesina de Cordillera como de la 'Nacionalidad Guarani'. La APG decidió enviar a 14 delegados en principio como observadores. Se instalaron en el congreso desplegando una vistosa pancarta con el nombre «Asamblea del Pueblo Guarani» y una vez metidos en la dinámica del evento —uno de los más controvertidos de la historia campesina reciente— los viajeros pasaron de observadores a participantes activos con voz y voto. Más aún, al nombrarse la nueva directiva nacional uno de ellos —Guido Chumirai, de Karaguatarenda— pasó a ocupar la tercera cartera de la CSUCTB, como resultado de un nuevo criterio según el cual los tres primeros cargos debían representar la variedad de nacionalidades dentro del campesinado.

Cuando al retornar a su tierra los 14 delegados explicaron lo ocurrido, las bases recibieron la noticia con reservas. Siguieron subrayando la alta prioridad de fortalecerse internamente en vez de reducirse a apéndices pasivos de otras organizaciones fuera de la Chiriguania. Sin embargo aceptaron el nombramiento de Chumirai al Comité Ejecutivo de la CSUCTB reconociendo que desde tal

cargo podría ayudarles y a la vez aprender; pero al mismo tiempo se comprometieron a «rescatarlo» cuando concluyera su mandato. El Congreso siguiente, en 1988, lo ratificó en el cargo y ya parece ser una práctica adquirida el reservar una cartera de la directiva máxima a la «nación» guaraní, a través de la APG.¹⁷

Más importante que este logro, que puede ser eco de circunstancias coyunturales, es el reconocimiento de la APG como punto de referencia indispensable por parte de las instituciones y grupos de poder no-guaraní dentro mismo de la región chiriguana. En los medios de comunicación de Camiri, principal centro urbano de poder dentro de la Chiriguania, e incluso en otros medios de alcance nacional ahora ya es habitual escuchar la voz de la APG. Ella es la que canaliza las diversas protestas locales frente a abusos de terratenientes, autoridades u otro cualquiera.

Uno de los puntos importantes de la plataforma de lucha de la APG es la captación de recursos para las comunidades guaraní, sobre todo en una región que por ser rica en petróleo tiene acceso a regalías. Ello la ha enfrentado con los grupos locales de poder pero al mismo tiempo le ha dado mayor prestigio en algunas instancias superiores —como las oficinas centrales de CORDECruz— al haber sabido presentar planes operativos y productivos más interesantes. Quizás por esto en los nuevos planes regionales de desarrollo ahora ya se considera también necesario tener en cuenta a la APG.

Este rápido crecimiento y reconocimiento es una espada de doble filo. Son cada vez más los grupos de diversa índole —instituciones de promoción, organizaciones de base, partidos políticos, etc.— que se van fijando en la APG. Sus intereses particulares no siempre coinciden con los del Pueblo Chiriguano y no será fácil a los dirigentes de la APG saber distinguir entre apoyos sinceros y maniobras interesadas. Si sus dirigentes de 1987 tuvieron el coraje de rechazar una importante oferta monetaria para seguir manteniendo su independencia, ¿se mantendrá la misma lucidez frente a otras propuestas quizás más difíciles de analizar que sin duda se le

seguirán presentando?

En medio de los logros señalados en estas páginas, la APG tampoco ha resuelto aún de una manera estable y coherente su articulación orgánica con otras instancias más amplias del movimiento campesino y popular sin perder al mismo tiempo su propia especificidad. Por la complejidad del asunto y por la propia cautela de los dirigentes guaraní es posible que también en este punto siga transcurriendo un tiempo relativamente largo de tanteos antes de llegar a una solución definitiva. Este es otro de los desafíos que sigue afrontando la APG.

Sin embargo la Asamblea del Pueblo Guaraní -con sus logros, sus tanteos, sus sueños y sus desafíos- ya está en el escenario. Este simple hecho ya es una novedad llena de significado para la historia de todos los pueblos guaraní dentro y fuera de la Chiriguanía. Bartomeu Meliá, desde hace años escudriñador de la historia global guaraní, nos ha señalado que ésta es la primera vez en que un grupo guaraní ha llegado a conformar una organización intercomunal de tales dimensiones.

10.5 SUMA Y SIGUE

Religión, producción, organización son tres de los desafíos que se presentan actualmente al Pueblo Chiriguano como resultado de su mayor incorporación en la sociedad boliviana. De ninguna manera hemos pretendido ser exhaustivos. En el tintero quedan temas tan importantes y actuales como el impacto de los nuevos medios de comunicación, el del sistema educativo rural, el nuevo rol público de las mujeres, la incidencia de nuevos proyectos de salud en el mundo tradicional de creencias y otros muchos temas. Pero los botones de muestra aquí desarrollados nos ayudan ya a ver la urgente -o inevitable- necesidad de que el Pueblo Chiriguano vaya actualizando sus ancestrales mecanismos de sobrevivencia y de creatividad ante nuevas situaciones precisamente para consolidar su

propia identidad como pueblo.

La diversidad de propuestas que le llegan desde afuera nos lleva también a enfatizar una vez más la gran responsabilidad de todas las instituciones y personas que se sienten sinceramente llamadas a ayudar a este Pueblo Chiriguano para que realmente cumplan este rol anteponiendo esta tarea primordial a cualquier otro interés particular. El gran peligro de cualquier apoyo externo es que los recién llegados se sientan llamados a pensar en los Chiriguano y para los Chiriguano pero sin los Chiriguano y -por tanto- en vez de ellos. El desespero por una eficiencia llegada y vista desde afuera no sólo puede ser una expresión más refinada de etnocentrismo sino también un atentado contra la misma eficiencia al favorecer que los principales interesados, los Chiriguano, desarrollen más bien una situación de dependencia pasiva frente a otros.

Para superar este peligro es indispensable que los potenciales colaboradores, por bien preparados que estén, nunca se sientan de partida como los que ya tienen todas las soluciones. Aunque de manera quizás implícita, el Chiriguano-Guaraní de hoy también tiene su proyecto embrionario. Y, si otros son expertos en diversos campos técnicos o promocionales, el Chiriguano-Guaraní sigue siendo el principal experto tanto en su propia vivencia de haber sido explotado y marginado como en lo que para él significa su teko, su propio modo de ser; su identidad.

Por eso toda propuesta genuina deberá ser el resultado de un diálogo mutuo, deberá sentarse sobre las premisas del respeto, y deberá tener como primera prioridad el fortalecimiento del Pueblo Chiriguano-Guaraní. Más aún, el diálogo que ahora muchas veces resulta desigual por el excesivo peso que en él tienen los llegados de afuera, a la larga deberá ser desigual en sentido contrario, de modo que en él pese más lo Chiriguano, gracias al fortalecimiento económico, organizativo e ideológico logrado por este pueblo.

- 1 Los Grünberg (1974) relatan, por ejemplo, que en las comunidades formadas en Paraguay con los Chiriguano trasladados con motivo de la Guerra del Chaco, los que procedían del Isoso seguían siendo diferenciados de los demás como «no cristianos». El nombre de «gentil» sigue en uso hasta hoy entre los hacendados y los karai de Chuquisaca para referirse a sus peones Guaraní, en contraste con el título de «cristiano» con que dichos karai se autodenominan.
- 2 Salvo algunas religiosas y sólo un sacerdote franciscano de origen ava chiriguano, pero que vive fuera de la región.
- 3 Como complemento a la presente discusión, en el apéndice a este volumen presentamos el análisis detallado de un caso muy particular de pentecostalismo ocurrido a principios de 1987 en varias comunidades de la región ava.
- 4 Remitimos a la monografía sobre El Espino (Pifarré-Albó, comp. 1986) para un análisis detallado de las vicisitudes de un proyecto productivo comunitario en el curso de 10 años.
- 5 Esta primera experiencia se llevó a cabo en El Espino y en varias comunidades del Alto Isoso hacia 1975-6. Pocos años después APCOB llevó adelante experiencias semejantes también en el Isoso debiendo afrontar problemas muy similares a los señalados. Recuérdese que además el Isoso presenta dificultades particulares porque las comunidades están asentadas en terrenos de baja calidad, por lo que las actividades no-agrícolas y el trabajo fuera de la comunidad adquieren mayor importancia. Durante muchos años la irónicamente llamada «fiebre del loro», o cacería de loros vivos para venderlos a japoneses que llegaban en avioneta hasta las comunidades, ha resultado mucho más rentable que las empresas agropecuarias comunales sin implicar tantos cambios en el modo de ser tradicional. En 1984 esta actividad decayó por restricciones gubernamentales.
- 6 La sigla CIDOB al principio se explicaba como «Consejo de Defensa del Campesinado Indígena del Oriente Boliviano», después como «Confederación Indígena del Oriente Boliviano» y más adelante como «Central de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano». Últimamente se ha ampliado el inciso final: «...del Oriente y Amazonia de Bolivia» (CIDOB 1987). Esta nueva organización se creó bajo los auspicios de APCOB y hasta hoy mantiene su sede dentro de las premisas de dicha institución en Santa Cruz. Pero poco a poco se va proyectando como una organización regional de base que ha logrado ya vínculos estables con un número creciente de grupos indígenas de los departamentos de Santa Cruz y Beni y con otras organizaciones semejantes, sobre todo amazónicas y de grupos minoritarios, dentro y fuera del continente. Ha mantenido también importantes vínculos con organismos internacionales como la OIT y UNESCO. Remitimos al Boletín del CIDOB, publicado desde 1982, para una información más detallada sobre esta organización.

- 7 Nótese que entre estos grupos minoritarios orientales, y menos aún en otros países del continente, el término 'indígena' no sufre el mismo rechazo que tuvo en la región andina como resultado del énfasis del MNR en el concepto modernizante 'campesino'. Más aún, cuando se aplica a grupos étnicos selvícolas que sólo recientemente han iniciado vínculos regulares con la sociedad dominante y, por tanto, no han desarrollado tanto sus relaciones estables como clase subordinada, el concepto 'indígena' adquiere coloraciones claramente diferenciadas de las de las ideologías 'indianistas' surgidas sobre todo en ambientes urbanos andinos. Mientras estas últimas idealizan una sociedad pasada y no vivida, los grupos étnicos orientales subrayan aquello por lo que vivencialmente se sienten más marginados en su roce regular con el resto de la sociedad. Ver Smith (1983).
- 8 Movimiento Indio Tupaj Katari, de orientación 'indianista' en el sentido explicado en la nota anterior. Posteriormente, en 1986, un representante de CIDOB, pero ya no isoseño, viajó hasta Suecia como parte de una delegación indígena amazónica continental que aquel año recibía allí el «Premio Nobel Alternativo».
- 9 Esta tendencia a conceder más importancia a las autoridades tradicionales que al conjunto de la comunidad se ha dado en muchas instituciones de apoyo y ocurrió ya en las antiguas misiones. El resultado a veces puede ser una distorsión del rol original de dichos líderes, en menoscabo de la solidaridad comunal.
- 10 Remitimos a Albó (1986) para una comparación más detallada de los programas planteados autónomamente por la Central Sindical en un caso y CIDOB en el otro. El análisis muestra altos niveles de convergencia, incluso en las dimensiones que podríamos llamar 'clasistas' y 'étnicas'.
- 11 Ver CIPCA-CORDECRUZ (1986). Se trata de una monumental obra en 7 volúmenes, centrada exclusivamente en la situación de las 91 comunidades chiriguanas de la provincia Cordillera. Su elaboración demandó visitas y encuentros detallados en casi todas las comunidades chiriguanas de la provincia. Una vez concluido el diagnóstico sus contenidos fueron objeto de las reuniones a que se refiere el texto. Posteriormente se han elaborado diversos proyectos y programas emergentes de aquel estudio, contenidos en otros 9 volúmenes (CIPCA-CORDECRUZ 1987).
- 12 Entre los que participaron en el encuentro provincial de Charagua (ver texto y nota 13), el 70% de los delegados de infraestructura eran mburuvicha, mientras que la proporción de autoridades máximas comunales para las otras tres carteras era del 14 al 23%. Remitimos al boletín mensual *Ilo Jeraatá* (1988-) para una información más detallada de las actividades de la APG.
- 13 A partir del citado diagnóstico las comunidades de la provincia han quedado

subdivididas en nueve zonas. De ellas asistieron a la creación de la APG delegados de las zonas de Lagunillas, Camiri, Gutiérrez Norte, Kaipependi (o Gutiérrez Sur), Charagua Norte, Charagua Sur y Alto Isoso. Sólo faltaron los sectores más distantes de Bajo Isoso, en un extremo, y Cuevo, en el otro; y, naturalmente, los Chiriguano de las haciendas y de otros departamentos.

Pueden ser de interés otros datos estadísticos del encuentro: Con excepción de dos promotoras de salud, todos los participantes fueron hombres. En el 42% de los casos asistió la autoridad comunal principal y en un 63% alguna autoridad secundaria. Pese al énfasis que en las reuniones zonales previas se había dado a la consolidación de cuatro carteras (infraestructura, producción, salud, educación), un sector significativo (37%) de los participantes no tenía responsabilidades específicas a este nivel, y en los debates los problemas se discutieron más bien de una manera global para cada zona. Todos estos datos nos hacen pensar que la articulación entre organización comunal y sus nuevas instancias zonal y provincial requerirá todavía una serie de ajustes.

- 14 De hecho asistieron altos personeros de CIDOB, pero no los invitados de la Federación Departamental Campesina de Santa Cruz, precisamente por una manipulación política que los había puesto en emergencia, ya que un sector oficialista estaba organizando un pseudo-congreso departamental. En efecto, en pleno encuentro apareció en Charagua un jeep con miembros de este sector para invitar a los congregados a dicho evento. No fueron recibidos por los Guaraní, pero este hecho sin duda favoreció aún más la decisión de tener un cauteloso compás de espera.
- 15 Una información reciente nos indica que la APG se está asignando una cuota mensual, fijada de momento en 5 pesos o 2.50 dólares por familia, para los demás gastos ordinarios. Pero no sabemos si el sistema ha empezado a funcionar eficazmente.
- 16 Últimamente esta capitania ha tenido problemas de continuidad como consecuencia de la emigración de su principal autoridad a Santa Cruz (dato de 1989).
- 17 Algo comparable ha ocurrido con relación al CIDOB en cuyo VI Congreso, en octubre de 1987, otro miembro activo de la APG —Ángel Yandura— asumió la cartera de educación. Dentro del departamento de Santa Cruz en noviembre de 1987 la APG estuvo también presente en un prometedor encuentro entre las diversas federaciones y organizaciones de base del ahora fragmentado movimiento campesino departamental.



Foto: Oficina de Asesoría Técnica - FAO (1981)

Isoso. Cacería para el consumo (Foto APCOB)

11

la búsqueda de identidad

Latente en toda la discusión de una organización acomodada a los nuevos desafíos que afronta actualmente el Pueblo Guaraní-Chiriguano está el tema de su propia identidad como pueblo -con su historia, tradición y cultura- y como parte de la clase campesina explotada. En este capítulo analizaremos en mayor detalle este tema, primero haciendo más hincapié en la forma en que es percibido por los interesados y al final incluyendo nuestra propia reflexión.

11.1 EXPRESIONES LINGÜÍSTICAS DE LA IDENTIDAD

Si un grupo humano al hablar expresa permanentemente su identidad como grupo frente a 'los otros' que no pertenecen al mismo, es señal de que mantiene una conciencia viva y constantemente reforzada de su propia identidad. Por eso, como punto de partida, consideramos importante un breve análisis lingüístico. Efectivamente el Chiriguano utiliza varios términos para subrayar su

propia identidad. Pero además en ellos hay matices que vale la pena analizar en mayor detalle.

A. Nosotros, los *Kbya*

Una primera forma permanente de autoidentificarse es a través del frecuente uso de la palabra *ñande* 'nosotros, lo nuestro' y sus formas derivadas. Al usarse en diversos contextos, esta expresión nos ha sido varias veces traducida como 'campesinos', 'comunarios', o 'Guarani'. Pero en sí misma es aún demasiado genérica. Otra forma más específica utilizada en todas partes es *mbya* 'hombre' o, como algunos vocabularios recientes lo traducen, 'hombre guaraní'. Aunque más genérico que el término no-étnico *kuimbae* 'varón', parece tener cierta connotación masculinizante.¹ Significativamente el idioma guaraní en dicha lengua recibe también el doble nombre de *ñande ñe* o *mbya ñe* 'nuestra palabra, idioma' o 'palabra, lengua de la gente'. En resumen, también en este mundo Chiriguano ocurre este fenómeno tan común en otros grupos étnicos, según el cual a sí mismos se identifican como 'gente' reservando otras denominaciones para todos los demás.²

Si el Chiriguano es el 'hombre' por antonomasia, ¿qué serán los demás? Aquí ya surge una primera complicación, pues -a diferencia de los romanos para quienes todos los demás eran 'bárbaros'- la secular relación con una sociedad colonial ha creado en nuestro caso una mayor diferenciación. Lo que ahora más nos interesa es comprender la forma con que el Chiriguano se refiere a la sociedad dominante. El término consagrado para cualquier no-Guaraní que provenga de ella es indudablemente *karai*. Pero la explicación de este concepto no es fácil.

B. Los *karai*

Melià (1986:27-30) ha indagado los orígenes de este término y de otro emparentado, *carai* o *karaiba*, usado ya en los primeros contactos con los pueblos europeos en

el Brasil. De su discusión entresacamos los siguientes conceptos:

«La palabra guaraní con que los indios de esta lengua designaron a los "cristianos", ya desde los comienzos, fue la de *karai*. <Su> aventura semántica... ofrece no pocas analogías con el uso histórico y social del término "cristiano", aunque también divergencias por su misma connotación indígena...

«Dentro del complejo étnico y cultural de los Tupi-Guaraní <los *karai*ba eran> chamanes dotados de un poder carismático excepcional, quienes han suscitado esos movimientos mesiánicos que, en numerosos casos, hicieron migrar a tribus enteras (Métraux 1967:18). En los primeros "cristianos" que entraron en los territorios de los Guaraní del Paraguay aparecía ciertamente una decidida voluntad de "migración", que al principio puede haber sido interpretada como carisma de *karai*... Esto no quiere decir necesariamente que todos los Guaraní del Paraguay hayan visto en los "cristianos" virtudes de *karai*. Más probable es que hayan sido los mismos "cristianos" quienes, concedores de lo prestigioso del término, se hayan atribuido dicha denominación...

«Sin embargo junto a este sentido religioso estaba y ha estado vigente el significado de *karai* para los "españoles", los amos, los señores, los dueños y los patronos.»

Si aplicamos esta descripción al Chiriguano actual, sólo queda el último uso señalado por Meliá. Aquí se ha perdido ya todo referente sacral y *karai*³ pasa a significar al no-Guaraní, tanto al blanco como a otros collas de origen quechua o aymara, con frecuencia vinculados a su vez con patronos, comerciantes, fuerzas del orden, etc. No es casual que la asociación más corriente de este vocablo sea *karai pochi* 'blanco malvado', ni que la palabra guaraní se traduzca también como 'rico' (en gua-

rani: oikokatu) o con otros términos más cargados como 'patrón', 'vacudo' o 'cogotudo'. Es posible que la multicentenaria situación de frontera en fricción en que han vivido los Chiriguano de Cordillera haya ayudado a cristalizar este sentido más que en otras regiones del universo Guaraní.

Para completar esta parte del cuadro, recordemos que el contraste étnico ocurre también en la otra dirección, cuando los karai, muy particularmente los patrones, se refieren a los Chiriguano como *camba*, que en este contexto prácticamente equivale a 'indio', o como *kuña* y *kunumi*, si se trata de mujeres o muchachos, respectivamente. Más aún, especialmente en la zona de haciendas de Chuquisaca, sigue siendo de uso corriente referirse a los Chiriguano como «gentiles» en contraposición con los blancos y patrones, que son los «cristianos».

11.2 FRICCIONES Y UNIDAD ENTRE GRUPOS INDIGENAS

La descripción precedente ya nos ha mostrado que, pese a sus raíces autóctonas, grupos étnicos como los Quechua y los Aymara son metidos en el mismo costal que los blancos y considerados karai, sin mayores distinciones, seguramente como consecuencia de su temprana incorporación al estado colonial y republicano. En años muy recientes algunas experiencias de marginación o manipulación sufridas, por ejemplo, cuando algunos Chiriguano han participado en eventos campesinos más amplios, han seguido reforzando esta concepción.

En el otro extremo de la gama los Guaraní tienen también el cuidado de diferenciarse de otros grupos étnicos de la región a los que consideran inferiores. Estos grupos ni son 'gente' (*mbya*) ni tampoco karai. O bien se les conoce por su propio nombre étnico (*Matako*, *Toba*, etc.); o por algún apodo que los caracterice, como *pyta jovaí* (doble talón), aplicado a los Ayoreode⁴ o por el mismo nombre genérico que utilizan los karai: 'bárbaros';

o por su semejante guaraní ñanaygua (el nacido en la maleza del monte), selvícola, con que se llama frecuentemente a los Ayoreode. Todas estas caracterizaciones, al no reconocer a los otros grupos la condición de Mbya, implican cierto etnocentrismo guaraní y, en cierta medida, siguen reflejando además los conflictos y guerras que en un pasado no distante enfrentaron a los diversos pobladores de la región chaqueña.

Pero ese tipo de terminología que implica ciertos distanciamientos y fricciones llega a alcanzar incluso a los dos grandes grupos dentro de los Chiriguano, pese a que todos ellos son Mbya. Se trata evidentemente de diversas resonancias lingüísticas de la tantas veces señalada diferencia histórica y cultural entre los Ava y los Isoso. La principal expresión de ello es la exclusividad en el uso de Ava para sólo los Chiriguano establecidos en la región cordillerana, propiamente dicha. En su diccionario Giannecchini (et al. 1916) lo define de la siguiente manera:

«AVA, s. Hombre. Nombre con que los chiriguano llaman a sí mismos y a toda su tribu y con él quieren dar a entender que son gente por antonomasia, a diferencia de todas las demás tribus, que miran con desprecio, a la manera de los antiguos Romanos, que a sí mismos llamaban "homo", y a los extranjeros "barbarus".»

En cambio los del Isoso ni reciben ni desean recibir esta denominación. Ellos a sí mismos se llaman Isoso o isoseño, por el nombre geográfico de la región que ocupan⁶ y aceptan también los nombres más genéricos de Mbya y, en castellano, Guaraní, aplicables también a los Ava. Según el relato de Schmidt (1938:3) los isoseños trasladados al Paraguay rechazaban el nombre de Chiriguano tal vez por considerarlo demasiado ligado a los Ava o quizás sólo para que en ese exilio forzado no los identificaran demasiado como bolivianos (ver 5.2D). Pero sobre el nombre y connotaciones de la palabra 'Chiriguano' volveremos más adelante (ver 11.5).

Hay otros dos nombres frecuentemente aplicados por otros a los isoseños, pero regularmente rechazados por ellos: Chané y tapyí. Pero ambos necesitan ulteriores explicaciones.

Los antropólogos y etnohistoriadores al hablar de los Isoso tienden a coincidir en considerarles grupos Chané cultural y lingüísticamente guaranizados. Aunque hay ciertas evidencias en esta dirección, la realidad total parece más compleja (ver volúmenes de Meliá y Pifarré en esta misma serie). Pero lo que aquí nos interesa es la **percepción actual** de tal identidad por parte de los mismos pobladores del Isoso.⁶

Allí se reconoce la existencia de los Chané (llamados localmente *sane* o *tsane*), pero sólo como un subgrupo, no como el origen común de todos los Isoso. Tales *sane* conforman una categoría específica existente dentro de varias comunidades, cuyo origen serían los «intercambios de esclavos» realizados en el pasado entre los Isoso y los Simba, nombre con que se conoce a los Guaraní más allá de la región de Cuevo, a la que los Isoso ya no consideran Ava.⁷ Hasta hoy estos *sane* son llamados también *jare*, nombre aplicado genéricamente a gente de inferior categoría, sean o no de origen chané.

El genuino origen de los actuales Isoso, siempre según las citadas fuentes orales, serían los Tapy, que habrían llegado en una de las últimas oleadas migratorias desde el Naciente. Se cuenta que llegaron más al Sur, hacia Machareti (hoy Chuquisaca), donde los mitos hablan ya de un *mburuvicha* «Mandeporai» y también de un jefe principal que vivía en un lejano lugar donde sólo se llegaba «anclando sobre el agua» (¿el rey de España?). Allí vivieron muchos años en condición servil, pero al fin hicieron una guerra y se separaron, viniendo al Isoso. Una vez más el término tapy, según la interpretación actual en el Isoso, significaría 'gente' y estaría también en la etimología de otro grupo étnico del Chaco, los Tapiete o Tapy ete 'gente verdadera'.

Nuestro vocablo debe distinguirse de otras palabras guaraní, como *tapuí* 'choza' y *taipy* o *tapyí* 'esclavo'. Esta última, como reconocen los Isoso, ha sido utilizada

con frecuencia por los Ava para referirse despectivamente a los Chané y en particular a la gente del Isoso, quizás como resultado de la época de sometimiento vivida por sus antepasados antes de llegar al Isoso. Pero el término original sería Tapy, 'gente'.⁸

En toda esta discusión resulta relativamente secundario saber lo que realmente haya ocurrido históricamente. Lo central es la percepción que cada grupo tiene de sí mismo, y ahí es significativo el esfuerzo que siguen haciendo los Isoso para reencontrar (o quizás incluso reinterpretar) su propia identidad, considerándose Mbya Guaraní pero también distintos de los Ava.

Al mismo tiempo en los últimos años la mayor articulación con la sociedad dominante está relegando a planos mucho más secundarios todas estas diferencias inter-étnicas, que sólo algunas décadas antes habían ocasionado permanentes hostilidades y guerras entre grupos, recordadas todavía en la memoria oral. Pero ahora se percibe, cada vez con mayor fuerza, que el gran conflicto de todos ellos es con esta sociedad dominante que hace peligrar su misma sobrevivencia. Y frente a esta gran amenaza común se van borrando las diferencias no sólo entre Ava y Tapy, sino también entre todos los Mbya Guaraní y otros grupos minoritarios a los que antes despreciaban. De esta forma va surgiendo un nuevo tipo de conciencia étnica compartida frente al intruso y explotador, la cual por lo mismo tiene ya un importante embrión de conciencia de clase.

La experiencia de CIDOB, interesado muy particularmente en la solidaridad entre diversos grupos étnicos del Oriente boliviano, muestra esta misma evolución. En el primer encuentro entre isoseños y sus vecinos Ayoróde, pudieron escucharse comentarios como el siguiente:

«Cuando nuestros abuelos se encontraban, seguro era pelea. Eramos enemigos... Ahora ya es diferente: cuando conversamos, vemos que nuestros problemas son muy parecidos.»⁹

Pero ¿qué hay más allá de estos términos lingüísticos que se limitan a expresar la identidad del grupo? Más

concretamente, ¿qué elementos de su vida le dan coherencia unitaria? Pensamos que la respuesta debe buscarse sobre todo en tres dimensiones: el hecho de compartir fundamentalmente una misma tradición y cultura, el hecho de sufrir una misma explotación, y -en la raíz de ambas experiencias colectivas- el hecho de haber recorrido un camino histórico básicamente semejante y de proyectarse hacia un futuro histórico igual.

11.3 LAS RAICES CULTURALES DE LA IDENTIDAD

En gran medida todos los capítulos de este volumen, y de una manera aún más explícita el volumen de Meliá, han ido respondiendo a este tema. Sería por tanto superfluo volver a insistir sobre lo mismo. Nos limitaremos también aquí a señalar el nivel de conciencia étnico-cultural que pueda tener esta población que se autodenomina Mbya o Guaraní. La palabra clave para señalar esta identidad cultural incluye de nuevo el término ñande 'nuestro' con que habíamos abierto nuestra discusión al principio del capítulo. Todo el bloque cultural compartido se llama regularmente ñande reko 'nuestro modo de ser'. El término teko¹⁰ es la manera guaraní de hablar de 'cultura'.

Dentro de este teko compartido entran fundamentalmente los elementos que ha desarrollado Meliá en su contribución en esta serie, los cuales a su vez en gran medida organizaban nuestro análisis de la comunidad en acción. Pensamos ante todo en la importancia dada al convite y a la celebración compartida, con abundancia de chicha y de comida, de la que es expresión central el tiempo de arete, pero que aparece también en momentos privilegiados de trabajo conjunto o motirõ, y que se proyecta también en la concepción de la vida en el más allá, el ivoka, como un lugar en que hay «abundancia de riquísima chicha, cantos, bailes, comestibles, etc. y todo a satisfacción» (Giannecchini et al. 1916).

Pensamos también en todos los mecanismos de deliberación y decisión conjunta a través de la gran variedad de asambleas o *jemboaty* y, dentro de ellas, el permanente recurso a la retórica por parte de los 'dueños del consejo' *arakuaa ija* y, de manera más general, los 'dueños de la palabra' *ñe ija*. Entra también aquí todo un estilo religioso no tan centrado en ritos elaborados sino en el contacto con la divinidad y lo sobrenatural a través de la profecía y —una vez más— del uso abundante de la palabra y de un sentido de convivencia. A nivel ideológico forma también parte de este *teko* cultural chiriguano-guaraní tanto el sentido de ser gente e individuos libres (sin dueño, *ifambae*) como el de tener una forma de liderazgo (*mburuvicha*) que, respetando todo lo anterior, sepa mirar por su gente con valentía (*hatangatu*). Y englobándolo todo, este modo de ser Chiriguano se expresa naturalmente en una lengua común y propia, el guaraní, (*ñande ñe*, nuestra palabra) y se realiza dentro de un territorio también propio y compartido (*ñande yvy*).

La concepción chiriguana del *teko* no es rígida ni estática sino flexible, mostrando la misma agilidad que tiene para moverse a lo largo y ancho de su territorio y fuera de él. Tiene cierta semejanza con el organismo vivo que, manteniéndose fundamentalmente el mismo, asimila a la vez que expulsa lo que ya no le sirve, pero desarrollándose siempre dentro de un mismo perfil de coherencia. Por eso ha logrado sobrevivir a pesar de tantas amenazas. Las vicisitudes históricas, con su acción erosionadora sobre la cultura chiriguana, y los actuales procesos de modernización, de efectos tanto o más demolidores, han transformado y en muchos casos barrido muchos elementos y expresiones específicas de esta cultura oprimida. Pero, en medio de cambios en las formas, las dimensiones esenciales de este *teko* o modo de ser siguen claramente visibles y conforman los grandes ligamientos de la actual identidad cultural chiriguana.

Como ejemplo de esta flexibilidad queremos resumir los argumentos centrales de una discusión sobre el tema en uno de los talleres de trabajo durante la presente investigación. El tema de la identidad cultural surgió al

discutir las relaciones entre campesinos y los puntos que podían llevar a malentendidos o divisiones. Enseguida se mencionó tema de la diversidad cultural y lingüística dentro del campesinado. Sin embargo, al profundizar el tema, los participantes guaraní insistieron en que sería peor uniformarnos en todos estos aspectos, «como en el cuartel». Dijeron que la uniformidad nos quitaría la libertad y la manera de ser (de nuevo, el teko) de cada grupo. Conviene la variedad, como variados son los climas y los trabajos. Cada uno y cada grupo tiene ya su costumbre y ésta nos ayuda a tenernos más confianza, a relacionarnos mejor.

Intentando bajar más al detalle para ver en qué consistía esta lealtad cultural y étnica, los asistentes dieron máxima prioridad al mantenimiento de la propiedad comunal del territorio y al idioma. Se subrayó también la conveniencia de conservar algunos otros signos distintivos del grupo, por ejemplo, la música propia o detallitos tan locales como el uso del mbokó (alforja) con sus típicos diseños. Pero al mismo tiempo hablaron de la necesidad de abandonar «las costumbres malas» o «las cosas viejas» citando específicamente la inestabilidad en el trabajo y en un mismo lugar, el trabajo individual y las bebidas alcohólicas.

Este ejemplo muestra una actitud en que se combina el mantenimiento de una identidad étnica y la apertura a lo nuevo. Los ejemplos de «costumbres malas» que deben olvidarse indica también el impacto de ciertos procesos educativos. Pero al mismo tiempo la ausencia de ciertos elementos importantes del teko guaraní en la citada discusión debe alertarnos para que con «las cosas viejas» no se bote también por la borda el mismo modo de ser del organismo cultural chiriguano. Los procesos de modernización deben ayudar cabalmente a su crecimiento, sin ahogar sino fortaleciendo este organismo en medio de sus nuevas situaciones ambientales.

11.4 LAS RAICES SOCIALES DE LA IDENTIDAD

En medio de su ropaje étnico, la actual caracterización del *karai* como el grupo opositor por antonomasia contiene ya muchos elementos de lo que en una terminología más nuestra que guaraní podríamos llamar una conciencia de clase social. Otro tanto ocurre en la tendencia actual a minimizar las diferencias entre los diversos grupos étnicos del Chaco, frente a la común amenaza de la sociedad dominante, con su proyecto estatal absorbente, canalizado precisamente por esos mismos *karai*. Si se desconfía de estos últimos y hasta se los rechaza, no es por ser distintos, sino por ser *pochí*, malos. Es decir, porque explotan, quitan la tierra, abusan y desprecian a la 'gente', *Mbya*, que siendo pobre no ha claudicado de su propia dignidad humana.

Los alcances y límites de esta embrionaria conciencia de clase, como algo que trasciende de alguna forma una simple conciencia étnica, los entenderemos mejor, si nos fijamos en las excepciones. Para ello analizaremos aquellos casos en que el *Mbya*, a pesar de ser parte de 'nuestra gente' pasa a ser percibido como enemigo de los intereses de la mayoría y, al revés, los casos en que el *karai*, pese a serlo, llega a ser percibido como amigo por defender los intereses de la mayoría campesina guaraní. Nuestra fuente principal serán de nuevo las discusiones en el taller a que hacíamos referencia en el ejemplo de la sección anterior. Tengamos en cuenta, con todo, que los participantes en aquellas discusiones por lo general era gente quizás mejor preparada y más crítica que el promedio, por lo que sus aportes probablemente superan otras percepciones existentes en gente de base¹¹

Nuestros consultados coincidieron en considerar decididamente como amigos, es decir, «los que nos van a defender» (*ñande iru*) a las principales instituciones no gubernamentales de promoción que trabajan en la zona. Se incluyen en ellas a los curas y monjas de la región, que actualmente realizan también muchas actividades de tipo promocional. Desde esta perspectiva chiriguana las dife-

rencias de enfoque de una a otra no tienen mayor importancia. Debates que suelen ser a veces acalorados dentro de las instituciones -por ejemplo, sobre los niveles de intervención, sobre el paternalismo de las ayudas, o sobre las diversas tendencias ideológicas subyacentes- pesan poco en el juicio del campesino guaraní.

En el extremo contrario la lista de los grupos sociales e instituciones consideradas como decididamente contrarias al campesinado es más larga que la anterior. En bloque son calificados con un término de probable origen bélico: *ñande rovaicho*, glosado como «los que están enfrente de nosotros, en la otra banda, nuestros contrarios». Hay que saber defenderse de todos ellos.

En primer lugar está el grupo social más claramente contrapuesto al campesinado chiriguano: los patrones. Pero no está solo. Todos han coincidido en añadir aquí a los comerciantes y a los contratistas que les llevan a la zafra, de los cuales dicen que «complementan al patrón». Identifican también con los intereses de los anteriores a una serie de instituciones que, según ellos, estarían plenamente al servicio de los patrones. Entre ellas se cita a la CAO (Cámara Agropecuaria del Oriente), ADEPA (Asociación de Productores de Algodón), al Fondo Ganadero, del que uno decía «es para quitarnos las tierras», PROMASOR, que controla la comercialización de maíz y soya y algunas otras. No deja de tener su ironía que se incluya también en este rubro al Banco Agrícola de Bolivia, institución pública que fue originariamente fundada dentro del contexto de la Reforma Agraria como un banco de fomento para el pequeño productor agrícola.

Nuestros entrevistados incluyen también aquí a «los políticos», sin hacer mayores distinciones partidarias. Prevalece, por tanto, esa idea tan corriente en sectores de base de que 'político', malo, aprovechador o corrompido son prácticamente sinónimos. Tampoco hacen mayores precisiones cuando, de manera unánime, incluyen en este grupo de los *tovaicho* o contrarios a los instrumentos represivos del estado, a saber, la policía y los comandos locales del ejército, que «nos pegan como burros» (*ñañu-paro*). Todos ellos deberán revisar su conducta concreta

frente a la población rural de la Chiriguania, si quieren mejorar su imagen y cumplir un rol positivo.¹²

Quedan finalmente los grupos e instituciones sobre las que no existe un juicio unánime, favorable o desfavorable. Es revelador señalar algunas de las reflexiones que llevaban a nuestros consultados a justificar sus diversas conclusiones.

Algunos grupos han sido considerados como amigos pero con dudas justificadas. Uno de ellos es nada menos que la Federación de Campesinos. La razón de la duda es que bajo la misma etiqueta institucional a lo largo de los años se les han presentado personas con actitudes muy distintas. Por eso no descartan la posibilidad de que de nuevo en el futuro esta organización vuelva a quedar en manos de dirigentes «poco valientes frente a los ricos». Se repite aquí en el nuevo contexto de una organización campesina nacional un concepto que ya vimos era central al describir las cualidades que debe tener un buen mburuvicha (capítulo 4).

Otro grupo amigo pero con dudas es el de los pastores protestantes. La raíz de la ambigüedad proviene de lo que hemos ido explicando a lo largo de este capítulo. Por una parte los pastores y cultos evangélicos son valorados, dentro del peso que tiene una religiosidad muy centrada en la palabra y en la convivencia entre los Chiriguano. Por otra, la falta de sentido social de varios pastores, que a veces son a la vez comerciantes o contratistas, provoca un rechazo. La idea de una religión opio del pueblo está implícita en frases como las siguientes, escuchadas en las discusiones:

«Algunos nos dan buenos consejos. Pero otros nos dicen que no hay que trabajar. Tapan los ojos y sólo hacen cantar y rezar... Nos traen una religión para dominarnos.»¹³

Otras instituciones son consideradas más ambiguas y en varios casos más bien como enemigas, pero con dudas por tener también actuaciones favorables. Entran en este grupo intermedio varias instituciones públicas con dimen-

siones de promoción rural y también los profesores rurales. En todos estos casos se reconoce que tienen una tarea muy importante a cumplir y que a veces realizan buenos servicios. Pero a la vez hay quejas frecuentes precisamente porque no cumplen bien su tarea: les interesa más su sueldo; o actúan desde arriba con cierto nivel de desprecio. En el caso de las instituciones públicas los enfoques dependen además de quiénes controlen el organismo en cada momento dado. Este último factor explica por qué se incluye también en esta categoría a alcaldes y corregidores cantonales.

Este rápido desfile de grupos percibidos por el campesino guaraní como sus amigos o enemigos nos ratifica en nuestra apreciación inicial de que el Chiriguano no simplifica la realidad social ni la reduce a una clasificación meramente étnica que considerara sin más a su gente Mbya como los buenos y a los karai de arriba como los malos. Aunque las connotaciones semánticas pueden apuntar hacia esta dirección (sobre todo en el sentido de karai = malo), los datos precedentes muestran que, cuando se hace tal identificación, no se trata de una concepción racial a priori sino de generalizaciones a partir de experiencias muy concretas y repetidas, las cuales en última instancia tienen una explicación más bien clasista. Y, si la experiencia le muestra lo contrario, el propio Chiriguano modifica aquella primera categorización. Los contratistas, por ejemplo, son clasificados como enemigos por muy guaraní que sean. Y, por el contrario, la mayoría de las instituciones decididamente consideradas como amigas están fundamentalmente en manos de gente karai.

Tampoco puede afirmarse, con todo, que se haya llegado a niveles muy refinados de análisis crítico. Pese a los rasgos de selectividad de las personas consultadas para este análisis, queda todavía en ellos cierta tendencia a equiparar como amigos a cualquiera que les dé cosas, sin fijarse suficientemente en las intenciones finales de los donantes. Si se hubieran hecho sondeos similares a gente de base con menor preparación y rodaje, esta tendencia estaría todavía más acentuada.

11.5 CONCIENCIA ÉTNICA Y DE CLASE ENTRE LOS PEONES

Toda la discusión precedente sobre conciencia étnica y de clase se ha referido a las comunidades, que son también las que han tenido la iniciativa para organizar al campesinado guaraní. Pero no olvidemos que además existen miles de Chiriguanos sin tierra propia, que viven y trabajan como peones en las haciendas ganaderas de la región (ver capítulo 9). Si los patrones *karai* son los primeros en ser considerados como explotadores, tanto desde la perspectiva étnica como de clase, ¿no parecería natural que esta conciencia de explotación se diera con mayor fuerza precisamente allí? Si en Bolivia la organización campesina y la revolución agraria de 1953 nació en las haciendas collas expandiéndose a las comunidades sólo después, ¿no deberíamos esperar lo mismo de los peones chiriguanos de las haciendas? ¿Por qué ahora no ocurre así ni en la provincia Cordillera ni en otras regiones de haciendas en los llanos del Oriente, Norte y Sur del país? Varios factores explican esta diferencia.

A. Factores diferenciadores

Aquí se trata, en primer lugar, de regiones mucho más periféricas que las antiguas haciendas de Cochabamba, donde se inició la Revolución Agraria en una región muy céntrica, en medio de toda la ebullición política del país. Resulta paradójico pero muy explicable que la conciencia de aquellos peones cochabambinos se despertara precisamente durante su participación en la Guerra del Chaco, mientras todo seguía igual para los comunarios y peones del Chaco, que habían quedado atrapados en medio de aquel conflicto bélico.

Un segundo factor es la distinta relación demográfica. Allí eran muchos peones concentrados en cada hacien-

da, con una explosiva presión por un pedazo de tierra y con muchas más posibilidades de actuar de manera conjunta y concertada. Aquí, en cambio, por tratarse de haciendas ganaderas, pocos brazos pueden atender muchas cabezas y cada peón vive de forma más aislada en su pequeño chaco dentro de la hacienda.

Pero además, y lo más importante, incluso el caso cochabambino es una excepción, pues tanto en Bolivia como en otros movimientos campesinos de la historia lo normal es que la iniciativa y el liderazgo esté en manos de los campesinos que han logrado mantener un mayor margen de libertad y tierra propia, como ocurre en nuestras comunidades originarias.¹⁴

La razón de fondo es que estos campesinos que no han quedado totalmente alienados de su tierra y libertad de movimientos, y más todavía si están aglutinados en comunidades, son los que mejor llegan a percibir que es posible cambiar su situación y achicar la brecha entre ellos y las minorías dominantes. En cambio, cuando se depende totalmente de un patrón, particularmente en áreas periféricas y ganaderas como el Chaco, la conciencia de explotación tarda más en llegar, aunque las condiciones objetivas de trabajo sean peores. Y, si llega, la dependencia suele ser tal que no se ve la posibilidad real de romperla. Los patrones, a su vez, se sienten mucho más dueños de la situación a través de sus sistemas poco menos que esclavistas y de la inmunidad que les da la lejanía y el aislamiento. En estas circunstancias el peón o se vuelve sumisamente dependiente, renunciando a su libertad e iniciativa, o no desarrolla más rebeldía que escaparse.

Pero no es este el fin de nuestro análisis. También en algunas fincas ganaderas empiezan a notarse cambios. Los comprenderemos mejor, si distinguimos tres situaciones.

- La primera es la de aquellos peones que están totalmente inmersos en el mundo de la hacienda y dentro de ella viven de una manera relativamente aislada por haber perdido ya toda refe-

rencia a una comunidad. A ellos nos referíamos principalmente en el capítulo 9 y a ellos tocan de manera más directa nuestras consideraciones de los párrafos precedentes.

- La segunda es la de los comunarios que sólo temporalmente participan como peones en los trabajos de la hacienda. Al seguir siendo comunarios, tienen mucha mayor flexibilidad de maniobra para ir o dejar de ir a trabajar; de hecho en los últimos años, en que ha aumentado el nivel de organización incluso productiva en las comunidades, ha empezado a cundir el descontento y hasta la alarma entre los patrones «porque ya resulta muy difícil conseguir peones».
- La tercera es la de las comunidades sólo recientemente transformadas en haciendas. Esta es la situación que aquí queremos analizar en más detalle.

En unas pocas haciendas de la Chiriguania¹⁸ sigue habiendo lo que en otras regiones del país se han llamado a veces «comunidades cautivas» (Rivera 1984). Nos referimos a haciendas grandes cuyos peones formaban antes una comunidad pero que, con la expansión de los latifundios, quedaron englobados sin llegar a perder del todo su unidad comunal interna dentro de alguna hacienda. Aquí tal vez sería más exacto hablar de algunos casos de 'tentami cautivos', tanto por la cantidad de familias dentro de cada finca como por las menores posibilidades de aglutinación entre todas ellas. De todas maneras, en la medida en que sigan manteniendo cierta unidad y memoria histórica de que en el pasado fueron comunidad libre, ocupan una posición intermedia entre la dependencia del clásico peón y la mayor libertad de los comunarios con lo que es más pensable que allí acabe por surgir un movimiento de reivindicación por la tierra y la libertad que un día tuvieron.

B. El caso de Los Pozos

Un conflicto actual muestra que esta posibilidad no se queda en las nubes. Cerca de Lagunillas existen diversas haciendas metidas como cuñas en expansión en medio de lo que un tiempo atrás eran sólo tierras comunales. Ahora ocurre más bien lo contrario y sólo quedan comunidades residuales en la periferia. Varias de las luchas por la tierra citadas en el capítulo 3 se refieren a ellas. Pero desde diciembre de 1983 ocurrió allí algo inaudito: los peones de una hacienda iniciaron iguales demandas.

La hacienda implicada, llamada Los Pozos, tiene quizás unas 5.000 hectáreas y dentro de ella viven 72 hombres adultos con sus familias, repartidos en varios ranchos: Potrerillo (el principal), Tareira, La Banda e Itavikua, o Los Pozos propiamente dicho, donde tiene casa y pasa temporadas la patrona Andrea Segarra, ya de unos 80 años. En este último rancho está además la escuela con dos profesores, hay un centro de culto pentecostal y viven las 20 familias que siguen más allegadas a la patrona. Sin entrar ahora en los aspectos más jurídicos del pleito, lo que aquí nos interesa es ver la creciente conciencia de quienes hasta hace poco eran sus dóciles peones.

Según un documento elaborado por los campesinos del lugar para conservar su propia historia oral, en las primeras décadas de este siglo seguían siendo comunidad. Reproduzcamos las partes salientes del texto. Fuera de alguna puntuación aclaratoria mantenemos la ortografía del original:

«Comunidad los Poso y Tareira, año 1905, mes de setiembre fecha 16. Se reunieron los bivalente de la Comunidad de Poso y Tareira y entonse los comunario son mas de 800 persona pobre y mujere y nuestro hijo. Esto viviente de lo comunario viven tranquilo sin molestar la gente blanca... Primer Capitan de comunidad de los posos y Tareira se llama Urbano

Calluta y Segundo Capitan Santiago Yocauri. 3º Capitan Ramon Tapuni. Hijo de Urbano Callusto se llama Rafael Julian. Este fue a la Guerra del Chaco para combatir con los Paraguayo. Entro a la batalla 2 año y termino la guerra en el año 1935...

Y entonse los chiriguano Indigena tranquilo sin molestar y entonse la gente blanca (...) al pais Sur America. Y entonse... entraron entre medio de los Chiriguano de la Comunida de los Poso y Tareira. Explotado<r> de Chiriguano se llama Floiran Aranda y su señora Julia de Arana. Esto son explotadore de Chiriguano que viven en el Sur America y la comunidad de los Poso y Tareira. Y al tiempo llego el señor Felisiano Peña y su señora Doña Olímpia de Peña y su segunda señora Doña Andrea Segarra llegaron entre medio de los Chiriguano como capata<z>. Y cuando murio Floiran Aranda quedo como patron Don Felisiano Peña y el a sido explotadore de los gente Indigena de los comunidad de los Poso y Tareira.

Ahora digo sus hijo de capitan que don Rafael Julian como estoy vivo y estoy viendo entre medio de usdede hijo neto. Y siguen explotados por señora de Felisiano. Que no queremos estar siguiendo esclavo. Y su hijo del señor Capitan Don Rafael Julian quedo como testigo y como fue de combatiende de guerra de Chaco ahora pido justicia anti de las autoridade. Este comunidad fue el prinsipio que vivian las gente Chiriguano, no son las de la gente blanco que vivian en esta comunidad...

...en que aquello tiempo gente indigena no tenian en que guardar el titulo. Entonse dijo el Don Felisiano Peña yo se lo guardare el titulo. Desde ese tiempo ya no quiere entregar a los chiriguano su titulo Felisiano Peña. Y de esa ves se hizo dueño de la comunidad Poso y Tareira. Así nos engaño...

Yo digo el hijo de Capitan Rafael Julian que sabe muy bien la línea de la comunidad de los poso y Tareira. La línea pasa por el lugar de Itapochí y se colinda propiedad de Santiestevan y pasa por Filo y se Topa con el Cerro de Guiraitarenda, ce colinda

con Ipaty y pasa por el direccion abra de Mocomocal y pasa por el filo mocomocal y topa al cero de Tranca y pasa por Cupesi Grande y topa al Cero de Tunal y pasa por el filo de Cururuyki y cecolinda propiedad de Sr. Santiestevan Cero de Cururuyuki.»

Hemos querido citar este texto ampliamente para mostrar la importancia que tiene la memoria oral colectiva, a través de la continuidad de la persona y familia del mburuvicha como base legal para el reclamo, y para mostrar también cómo la campaña del Chaco supuso para muchos Chiriguano comunarios el despojo de sus tierras.

En el I Congreso Campesino de Cordillera, en junio de 1983, dos de los principales luchadores de la hacienda-comunidad, Gabriel Apurani y Ernesto Tapuinti, hicieron una denuncia pública, aprobada y hecha propia por todos los congregados, en la que se enfatiza más la dimensión 'clasista' del conflicto, en un estilo que refleja el apoyo de alguna gente fuera de la comunidad:

«Denunciamos los abusos que están cometiendo los Sres. Andrea Segarra, un gran terrateniente que hizo consolidar sus títulos ejecutoriales en tiempo de los gobiernos militares. Dicha usurera se encuentra en la comunidad de Potrerillo. En dichos terrenos exitimos campesinos asentados con toda clase de trabajo agrícola y ganadero los cuales pertenecen a la Sra. desde 60 años desde su asentamiento. Dicha Sra. tiene engañados, marginados y oprimidos a 72 campesinos y sus familias, no los deja salir a trabajar a otros lados, si salen les saca multa, exigiendo que trabajen para ella en una mano de obra que paga 300 bs. al día y sin comida y sin herramientas. Todos los trabajos de los campesinos van en beneficio de la Sra.

Compañeros Congressales: exigimos de inmediato que las tierras que están a nombre de la Sra. Segarra sean intervenidas y revertidas al Estado y se otorgue sus respectivos títulos ejecutoriales a los campesinos que son los dueños directos de esas tie-

rras. Caso contrario los campesinos intervendrán la casa de la Sra. Segarra y bloquearemos caminos carreteros y vías férreas.»

Ya iniciado el reclamo formal, el 18 de diciembre de 1983 se reunieron los comunarios-peones de Potrerillo y Los Pozos con la patrona Andrea Segarra y con los profesores del lugar Alfonso Rada y Germania Barba, aliados de la patrona. La patrona, pese a su edad avanzada, se lanzó a una serie de amenazas, registradas en los siguientes términos en el acta levantada por los comunarios:

«La señora Andrea Cegarra ha todito dijo que no<s> van a demandar preso en Santa Cruz y dijo que lo van quemar nuestra casa y le boy a colgar y le boya matar y leboya votar como vasura. Ladron camba mierda. Y dijo que le alluda al trabajo el señor Grabiél Apurani. Así han dicho. Y dijo Grabiél como no le boia alludar desde año 1956 lestay alludanto atal 1983... Y también dijo la señora Andrea Cegarra ¿que me van hacer los camba mierda? dedondes van tener plata para que vallan ha denunsiarme?... Este terreno yo puedo vender haurita... Esta propiedad ya no es comunidad. Pero ustede sinmerguenza ya lo estan anombrando comunidad. Yo se cuales son Cablesilla y su Capitan de ustede. Ya van a ver lo que van a pasar con eso 3 encabezado de eso político que estan levantando contra mis. Eso 3 encabezado loboia sacar de aquí. Lo voia yevan a Santa Cruz preso. Para siempre nunca bolbera jamas para que sepan a respetar a la dueña de esta propiedad. Si es que siguen asiendo esa cosa que estan asiendo lo voy a sacar varriendo de canto afuera y le voy a prenbder fuego a sus casa para que se vallan de todos de aquí para que no buelban jamas... Porque soy mas la que mando aquí a todito mi gente...»

Las amenazas no se quedaron en palabras. «Ya nos ha fregado unas cinco o seis veces» dicen los comunarios ex-

peones. Unas veces no les dejaba sembrar en las 20 hectáreas que habían desmontado en Tareira, uno de los pocos cañones cultivables de la extensa propiedad. Otras veces dejaba que fueran los patrones vecinos quienes se metieran en esas partes. El año 1984 mantuvo a 20 soldados apostados junto a la hacienda haciendo guardia y trabajando para ella durante un mes. En enero de 1985 el corregidor de Lagunillas la emprendió a puñetes contra Edmundo Anka, *mburuvicha* comunal. A principios de agosto del mismo año un día a las 4 de la madrugada aparecieron dos policías de Camiri a su casa, lo agarraron amedrentándolo con tiroteos y a su hermano menor, que intentó defenderle, le dieron una paliza. Poco después en la lejana población de Montero la patrona con varios falsos testigos de Lagunillas armaron un juicio por «abigeato» contra Anka y otros dos colaboradores cercanos, reteniéndolos allí presos durante 22 días hasta que, gracias a la intervención de la Federación Sindical Unica de Campesinos de Santa Cruz, pudieron ser liberados.

De todos modos los comunarios no se corrieron. Contaron con el apoyo de la citada organización campesina tanto en la provincia Cordillera como en Santa Cruz, con el de la Central Obrera de Camiri que dio mayor publicidad al caso en dicha ciudad, y con el de abogados ligados a todas estas organizaciones de base. Para cubrir los altos gastos del pleito los 52 comunarios opuestos a la patrona se acotaron primero con 2 costales de maíz y después fueron a trabajar por grupos durante 2 meses a Santa Cruz. De esta forma el 1 de agosto de 1985, cuando más fuertes eran las presiones patronales en la zona, en La Paz se firmaba la Resolución Ministerial de reversión al Estado y desde entonces se ha estado tramitando la dotación a los comunarios.¹⁶ De hecho desde que se inició el pleito los campesinos ya no realizan trabajos para la patrona y su lucha se concentra más bien en una ratificación legal de su derecho a una tierra que había sido suya para trabajarla libremente.

Hemos querido relatar en detalle este caso de los ex-peones de Los Pozos por su carácter primicial dentro de las haciendas del Chaco y porque muestra al rojo vivo

la difícil y conflictiva situación en que siguen viviendo los campesinos de esta parte del país. Por momentos parecería que estuviéramos transcribiendo relatos anteriores a la época de la Reforma Agraria y de las demás conquistas campesinas de 1953. Sin embargo esta historia es actual. Esta es la situación real en que siguen viviendo tantos Chiriguano, ciudadanos bolivianos, y éstas son las dificultades reales con que tropiezan para conseguir que se cumplan entre ellos las garantías y derechos de nuestra Carta Magna.

De paso nuestra descripción detallada nos ha proporcionado un excelente aporte testimonial para comprender mejor la conciencia étnica y de clase en una comunidad cautiva.

De todas maneras tampoco debemos hacernos demasiadas ilusiones sobre los niveles logrados. Ha sido precisamente en Los Pozos y Potrerillo donde a principios de 1987 se desarrolló un movimiento pentecostal de caracteres casi mesiánicos, en el que todo el énfasis de la gente, tanto los que seguían cercanos a la patrona como los que se le oponían, incluido alguno de los líderes que habían pasado por la cárcel de Montero, estaba puesto en la acción directa de Dios para liberarlos y llevarlos de una vez al cielo. Este desarrollo inesperado de la problemática del lugar contiene muchos aspectos dignos de análisis tanto para el tema de este capítulo como para otros muchos de este libro, pero por su singularidad exige ser tratado como unidad aparte. A manera de apéndice al final de este volumen incluimos un estudio específico de lo que entonces ocurrió.

11.6 LAS RAICES HISTORICAS DE LA IDENTIDAD CHIRIGUANA

Tanto en este último caso de Los Pozos como en otras partes de este capítulo han salido referencias a la memoria histórica oral como uno de los factores de apoyo a la identidad, la conciencia y la lucha del Pueblo

Chiriguano. Aquí vamos a insistir más explícitamente en la importancia de este punto.

A. Amnesia y memoria histórica

A primera vista podría parecer a muchos que el Pueblo Chiriguano tuviera amnesia histórica y quisiera cubrir su pasado con un tupido velo, como consecuencia del trauma colectivo de una derrota y dominación aún demasiado reciente. Así se explicaría la acelerada pérdida de tantos elementos y prácticas culturales que, según los relatos de misioneros y etnógrafos, estaban aún muy vivos a principios de este siglo y las dificultades de muchos para recordar o siquiera recibir por relato oral los detalles de eventos tan recientes y trascendentales como las luchas de resistencia del siglo pasado. Con todo, sin negar que hayan existido y existan indicios de esta actitud tanto en las bases como en algunos líderes más articulados con el sistema, un análisis más profundo nos señala más bien que tal amnesia es sólo superficial, como si se tratara de la 'censura' impuesta por la estructura dominante.

En realidad hay crecientes indicios de que a un nivel reprimido sigue viva esta memoria, no como un recuerdo sistematizado de eventos pasados, sino como una fuerte predisposición a querer volver a buscar este pasado. Tal búsqueda se convierte entonces en una actitud ideológica. El deseo de conocer y asimilar la propia historia es el deseo de comprenderse e identificarse como Pueblo. Va en esta línea todo el debate que actualmente se hace en el Isoso sobre su verdadero nombre y origen. Otro tanto ocurre con los relatos y hasta documentos locales existentes en varias comunidades con las listas de sus antiguos *mburuvicha* y sus andanzas para consolidar sus territorios. El caso de Los Pozos, que acabamos de relatar, y otros varios relatados en los capítulos 3 y 5 son ejemplos pertinentes.

A veces esta memoria histórica llega a remontarse incluso a las hazañas de héroes más antiguos y regionales

como Guirakota en el Kaipependí de 1875 o de Hapiaoeki Tumpa en el Ivo y Kurujuky de 1892. En nuestros recorridos por la región nos han recordado también las luchas entre Isoso y Ava o entre éstos y los Toba. Resulta aún más significativo que unas ruinas arqueológicas existentes en la región de Pipi, al Sudeste de Camiri, que según los arqueólogos¹⁷ serían de origen Inka, nos hayan sido reinterpretadas actualmente como muestras de resistencia Chiriguana contra los karaí en las luchas del siglo pasado.

B. Chiriguano, un nombre lleno de sentido

Pero de todo lo dicho hasta aquí el caso de mayor significado es tal vez el rescate histórico de lo que implica el nombre mismo de **Chiriguano**.

Por lo menos en las últimas décadas la gente históricamente conocida con este nombre se debate en un fuerte dilema interno para aceptarlo o rechazarlo. El citado documento de Los Pozos lo utilizaba sin problemas; pero otros quieren evitarlo y prefieren sustituirlo por el término 'Guaraní'.

La duda proviene de una tradición, muy repetida en la historia boliviana karaí, según la cual el término Chiriguano sería un apodo puesto por los Inka con el significado de 'estiercol frío', *chiri wanu* en quechua. Hasta los mismos Chiriguano nos han repetido esta explicación, dándole a veces sus propias reinterpretaciones relacionadas con sus viajes por las regiones andinas en busca de títulos, cuando no usaban otra indumentaria que la *chiripa* o lienzo en torno a la cintura. Naturalmente, si se trata sólo de un apodo despectivo impuesto por quienes eran sus contrarios, hay razón para rechazar el nombre, de una manera semejante a lo que ha ocurrido y está ocurriendo con tantos pueblos y naciones que hasta hace poco sólo eran conocidos con el título que les habían dado sus conquistadores.

Es muy posible que los Inka hayan usado aquella explicación que llevó después a la adopción general del

nombre Chiriguano desde la Colonia. ¿Pero será esta la raíz única y más fundamental? Los debates actuales sobre el tema nos hacen pensar que no.

No pretendemos entrar aquí en profundos análisis etimológicos para los que no estamos preparados. Pero si queremos enfatizar que según algunos estudiosos el nombre original -que después los Inka habrían malinterpretado- podría ser *chirionó*, glosado como «el que ha tomado mujer de otras naciones», es decir 'mestizo'; o de manera aún más precisa, *chiriguaná* -nombre más frecuente en la época colonial temprana- en que *guaná* podría ser una referencia precisa al pueblo Chané, el componente local con el que los inmigrantes Guaraní se fusionaron para conformar este nuevo pueblo Chiriguano. El sentido de esta palabra sería entonces «el que ha tomado mujer Chané», o más genéricamente, el nuevo pueblo formado por la fusión entre los Guaraní y los Chané.¹⁸

Estas explicaciones muy plausibles no sólo dejan de ser despectivas sino que además muestran mucho mejor la especificidad del Pueblo Chiriguano como una nación claramente identificada y diferenciada dentro de la gran Familia Guaraní. Pensamos que la recuperación del nombre Chiriguano, con todas sus resonancias históricas y semánticas, puede ser parte de este lento pero esencial proceso de revalorización de la propia identidad.

Por eso, sin rechazar tampoco otras denominaciones vigentes y llenas de significado -como Guaraní, Mbya, Ava, Isoso y el ya discutido Tapy- en el presente libro y serie, hemos usado también profusamente este nombre de Chiriguano, controvertido pero prometedor.

Las raíces históricas no son sólo una referencia al pasado sino también una proyección al futuro. El árbol no acaba en la raíces, sino que éstas le permiten seguir creciendo manteniéndose siempre idéntico a sí mismo. Este 'hacer historia', proyectándose hacia el futuro, será el objeto de la parte final de este capítulo final.

11.7 HACIA EL PROYECTO HISTORICO CHIRIGUANO

Campesino y a la vez Chiriguano, explotado y discriminado como peón o comunario, en lo económico y en lo cultural, el poblador originario de la Chiriguania maneja elementos de análisis y sueña en esquemas liberadores que engloban lo que en nuestras categorías serian clase y nación.¹⁹ Es fundamental que cualquier propuesta liberadora de este pueblo y campesinado Chiriguano plantee la síntesis de estas dos dimensiones. Sin ánimo de sustituir lo que sólo podrá ser la tarea del propio Pueblo Chiriguano, en esta última sección queremos señalar algunos lineamientos fundamentales de lo que, en nuestra opinión, debería tenerse en cuenta en este proyecto histórico.

En un contexto de expoliación y opresión como el que sufre actualmente el Pueblo Chiriguano, el punto de partida es poder seguir siendo y existiendo; poder vivir con un mínimo de seguridad. Por eso en este caso, como en el de tantas otras naciones oprimidas del continente, resulta tan fundamental la defensa de su territorio como condición básica para todo lo demás. Pero la consolidación de un territorio propio en que vivir (no sólo arar la tierra) es sólo el comienzo.

La seguridad mínima implica además haber llegado a desarrollar una economía propia suficientemente sólida, que garantice la debida libertad frente a las exigencias de otros.

Con estas dos premisas -territorio consolidado y sólida economía- pueden y deben plantearse otras necesidades básicas de sobrevivencia, como por ejemplo servicios eficientes de salud, infraestructura y tantos otros.

Poder cumplir todos estos requisitos mínimos, que constituyen la base sólida para poder ser, exigirá inevitablemente una serie de cambios e innovaciones en la forma de vida actual, dadas las amenazas que por todas partes asedian al mundo Chiriguano. Puede implicar, por ejemplo, un mejor manejo de toda la lógica legal de los sectores dominantes, y la adopción de nuevas técnicas y esquemas productivos. Tal vez será precisa incluso una

mayor incorporación al complejo sistema del mercado para la colocación de excedentes. Pero si todo ello se realiza con el debido tacto, y teniendo muy claro el objetivo que lo inspira, el riesgo contra la forma de vida del grupo se podrá transformar en fortalecimiento del mismo. Este último no será automático, sino que requerirá la opción por ciertos estilos en vez de otros. Por ejemplo, dar prioridad al fortalecimiento colectivo y parejo, con territorios y unidades productivas comunales, evitando en cambio la diferenciación individual que suele acompañar a tantos procesos descontrolados de modernización.

El otro lineamiento fundamental es la consolidación de una **organización** unitaria, fuerte y representativa como base de la unidad de toda esta masa poblacional que constituye el Mundo Chiriguano.

Los avances logrados por la flamante Asamblea del Pueblo Guaraní apuntan ya en esta dirección correcta. Pero queda aún mucho por caminar. Este organismo debe consolidar todavía sus diversas unidades y niveles, desde la comunidad hasta el conjunto de la Chiriguania superando las tensiones aún vivas entre Ava e Isoso, diluyendo las actuales divisiones entre organizaciones más 'sindicalistas' y otras más 'indigenistas', y rebalsando también las fronteras artificiales que trazan las actuales jurisdicciones estatales de cantones, provincias y departamentos. Queda también mucho por hacer para garantizar un buen flujo de comunicación entre dirigentes y bases, o una adecuada delimitación de funciones más la debida capacitación para cada una de ellas.

Por mucho que pueda merecer el título de nación, el Pueblo Chiriguano no conforma un oasis aislado del resto del mundo. Con sus 30 a 40.000 personas resulta un punto minúsculo y débil dentro de un país y un continente con tantos millones. Por eso su misma sobrevivencia está ligada a la larga a su **articulación con el resto de la sociedad**, y de una manera muy particular con todos aquellos que compartan problemas y tareas semejantes.

La lucha económica y social del campesino chiriguano es parte de la lucha de todo el campesinado boliviano y latinoamericano. La lucha de la Nación Chiriguana es

también parte de la que tienen tantas otras naciones y pueblos oprimidos en Bolivia y en otros países del Continente. Sus esfuerzos para hacer respetar y desarrollar su propia cultura es parte del gran esfuerzo de los pueblos guaraní desparramados hoy por cinco estados. Y todo ello es parte de este movimiento popular que llena a todo el país y al continente en la búsqueda de un futuro más igualitario y solidario. La organización y lucha del campesinado y de la Nación Chiriguana debe insertarse en todas estas instancias superiores.

Sin negar la importancia de los posibles lazos a otros niveles continentales, por ejemplo, entre los diversos pueblos guaraní o con otros grupos étnicos, consideramos con todo que es preciso dar una alta prioridad a la articulación formal y sistemática de la organización chiriguana con aquellas organizaciones de base de nivel superior que mejor representen los intereses populares dentro del estado boliviano. Si la penetración sistemática del Estado es actualmente la gran amenaza que se yergue contra la sobrevivencia de la sociedad chiriguana, la organización llamada a defender a esta última debe también desarrollar las herramientas eficaces para enfrentar precisamente este peligro. Una de ellas es que se acople a un organismo popular y a la vez poderoso que sepa plantear eficazmente estas reivindicaciones frente al estado concreto en que se encuentra, en este caso Bolivia. Si esta prioridad no se tiene en cuenta, otros lazos internacionales serán tal vez interesantes y enriquecedores, pero ineficaces ante la amenaza principal.

Hecha esta salvedad, profundicemos un poco más en lo que, dentro de la idea central de fortalecimiento, implica el hecho de ser y querer ser una nación. Ya hemos subrayado varios elementos fundamentales para lograr este objetivo: la consolidación de un territorio, el fortalecimiento de la base productiva, y la existencia de una organización unitaria, fuerte y representativa. Pero queda por delante la defensa y desarrollo de tantos otros elementos ideológicos y culturales que refuerzan y dramatizan al nivel simbólico la identidad y unidad del grupo. Pensamos que algunos de ellos tienen más fuerza que otros

y deberían ser tenidos en cuenta en todo momento. Dentro de los estrechos límites de estos lineamientos sólo nos fijaremos en dos de ellos: la historia y la lengua.

La reconstrucción e interiorización colectiva de la **historia** de la Nación Chiriguana debería ser una de las primeras tareas. Consideramos que en esta tarea de formar nación la historia es una de las instancias privilegiadas para reflexionar sobre sí mismo, también al nivel grupal. Los procesos en el tiempo permiten comprender mejor los factores estructurales que explican el pasado, moldean el presente y pueden forjar un futuro distinto. Y a la vez al echar raíces en la historia se fortalece la identidad del grupo. Dejemos claro que no se trata de construir una nueva historia ficticia, oficial y gloriosa, aunque en este caso sea desde abajo y en contraposición a las igualmente ficticias historias oficiales desde arriba. Lo que realmente resulta enriquecedor es la historia real, con sus luces y sombras y, por supuesto, desde la base.

En estos años en que todo el continente americano se prepara desde perspectivas e ideologías dispares a reflexionar sobre sus últimos 500 años de historia desde que las naves de Colón le dieron un nuevo vuelco, se cumplen también los 100 años del vuelco colonial sufrido por la Nación Guaraní. Es una coyuntura simbólica muy apropiada para la reflexión que proponemos.

Nuestro segundo ejemplo es la **lengua**, que para algunos es el alma de un pueblo. Tiene la gran virtud de penetrar todos los ámbitos de la actividad, ser el instrumento indispensable para las relaciones sociales y cubrir con sus palabras todos los rincones de la propia cultura. Tal vez por ello tiene un poder simbólico único para significar la identidad del grupo. En nuestro caso es además el gran lazo de unidad dentro de la gran familia guaraní que se extiende por tantos países.²⁰

El tema de la lengua lleva inmediatamente al de una **educación** dentro de las premisas culturales de la Nación Chiriguana, una de las cuales es el respeto, uso y dinamización de su lengua guaraní. Esta educación propia debe abarcar además las otras dimensiones del teko o modo de ser guaraní-chiriguano a que ya nos hemos referido.

Lengua y educación propias implican también el desarrollo de **medios de comunicación propios**, como por ejemplo una radio chiriguana que difunda en guaraní, otro instrumento poderoso para forjar nación. Pero la comunicación no se limita a la lengua: también hablamos y nos comunicamos con la música, la danza, el arte, los tejidos y otros mil símbolos.

Nuestra concentración en estos pocos ejemplos no quiere restar importancia a otros aspectos de la cultura ya desarrollados en otras partes de este libro y serie. En medio de las evoluciones y adaptaciones propias de todo organismo vivo el modo de ser chiriguano, el ñande teko a que nos hemos referido tantas veces, seguirá siendo la imagen rectora para este fortalecimiento de la Nación Chiriguana.

Para concluir este esbozo de Proyecto Histórico Chiriguano debemos retornar al tema del Estado al que hemos aludido ya varias veces en esta sección. El modelo esbozado no implica necesariamente que la Nación Chiriguana ni tampoco la gran familia Guarani se conviertan en Estado rompiendo las fronteras actuales, creadas sin su concurso ni opinión. Tampoco supone la eliminación del concepto de Estado, como otra instancia organizativa dentro de la sociedad moderna. Pero ciertamente exige la modificación de la actual manera de concebirlo y más aún de las prácticas del Estado y, para abocarnos mejor a nuestro caso, del Estado Boliviano.

Esta temática, que ya ha sido planteada y parcialmente desarrollada sobre todo por los Aymara y asumida a nivel más global por la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia,²¹ incluye entre otros dos elementos fundamentales:

- El reconocimiento formal de suficientes niveles de autonomía de las naciones (Chiriguana, Aymara, Moxo, etc.) que quedan dentro del Estado, así como de las comunidades que las componen. Esta autonomía se refiere al territorio, al régimen de autoridad y también a los esquemas locales de legislación comunitaria.

- Una concepción de Estado plurinacional, en contraste con el esquema dominante e impuesto que pretende identificar Estado y Nación, lo cual desde la perspectiva de naciones oprimidas como la chiriguana quiere decir que tienen que dejar de ser ellas mismas, para acoplarse a los esquemas y deseos de los pueblos y clases hegemónicas.

En vísperas del primer centenario de la derrota de Kurujuky el Pueblo Chiriguano, que está resurgiendo de las cenizas con nuevos ímpetus, tiene por delante un gran desafío. Las tareas no son fáciles pues suponen estar remando constantemente contra corriente. Pero la esperanza es también grande. Todos deseamos una Bolivia en que cada pueblo y nación pueda desarrollarse en forma igualitaria y en que todos nos enriquezcamos con los aportes de todos.

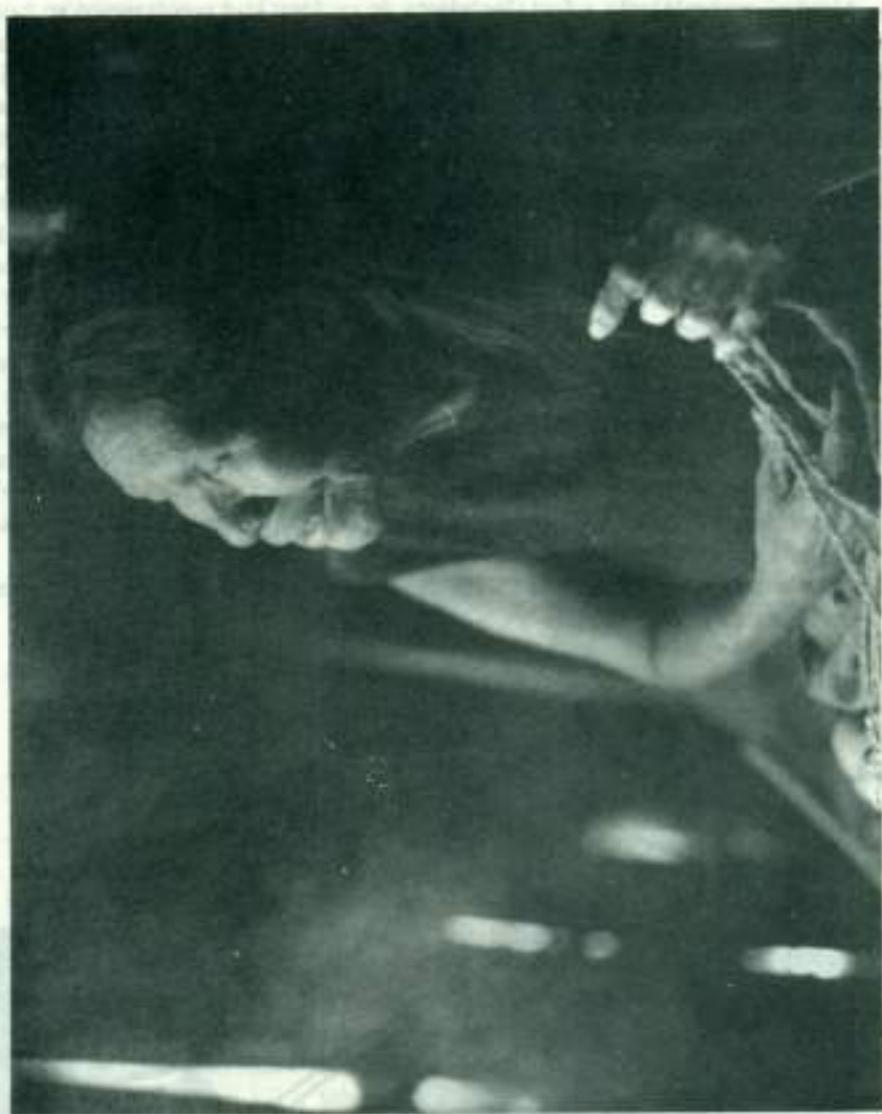
- 1 En su vocabulario final Schuchard (1979) incluye la expresión *mbya reko* 'tener un hombre, vivir con un hombre (guaraní)'.
- 2 Los Aymara también se llaman a sí mismos *jaqi* (gente) y a su idioma originalmente se lo llamaba *jaqi aru* (palabra de gente). Lo mismo significa *runa* y *ruwa simi* para los Quechua. Como recuerda Ginannechíni (et al. 1916) al analizar los equivalentes chiriguano, lo mismo ocurría con *homo* entre los romanos.
- 3 Esta palabra, como tantas otras, es aguda en la variante paraguaya y llana en la chiriguana. La evolución semántica de *karai* es bastante semejante a la que experimentó en la región andina el término paralelo *wiraguicha*, aplicado inicialmente a una divinidad liberadora y después a los no-indios. Pero este término, o su equivalente actual castellano 'caballero' mantiene cierto matiz de respeto; aunque su uso se complementa con el de la palabra *q'ara* (lit.: pelado) que siempre tiene un dejo despectivo y suele implicar explotación.
- 4 El nombre alude a las abarcas rectangulares usadas por los Ayoréode, que impiden determinar si las huellas dejadas en el monte son de ida o de vuelta.
- 5 Literalmente *y soso* significa 'el agua que se pierde' y se refiere a los bañados en que el río Parapeti desaparece en los arenales.
- 6 Charlas sostenidas con el actual capitán grande Bonifacio Barrientos ('Boni Chico') y con Angel Yandura en febrero y marzo de 1987. Según este último, la fuente principal son los mitos, cuentos y narraciones que circulaban por el Isoso cuando él era muchacho, cuando los mejores narradores eran invitados de una a otra comunidad para que hicieran sus relatos. En sus viajes Cecilio Gómez, dirigente de CIOCB en el Isoso, también ha indagado sobre los orígenes su pueblo y por el momento ha llegado a la conclusión de que «cada uno tiene una versión distinta».
- 7 Recuérdese que en la región aludida había otros grupos Chané guaranizados (Pifarré en esta misma serie).
- 8 Ginannechíni et al. (1916), el único diccionario Chiriguano detallado actualmente asequible, incluye, con su propia ortografía, los vocablos *tapí* (*choza*) y *tapí* interpretado a la vez como 'Tapieté' y 'Chané'. Añade además que los Chiriguano «han conservado la costumbre de llamarlos *tapí*, e.d. esclavos, como éstos (los Chané-Tapieté), a su vez, llaman a aquellos *chega, mi señor.*» Incluye también el sufijo *-ette*, como superlativo. Pero los otros términos citados por los Isoso no aparecen. ¿Serán de origen no-guaraní?
- 9 Citado en *Historia de los encuentros de los indígenas del Oriente Boliviano* (APCOB 1983).
- 10 Recuérdese que en lengua guaraní la /t/ inicial se transforma en /r/ cuando va precedida por algún determinante, como el posesivo.
- 11 Nuestra metodología en el taller consistió primero en elaborar conjuntamente

un listado lo más exhaustivo posible de los diversos grupos sociales e instituciones presentes en la región. A continuación se solicitó a los participantes que en diversos grupos de trabajo los clasificaran dentro de tres categorías: amigos, enemigos y dudosos. Los amigos quedaban definidos como aquellos de quienes los campesinos guaraní podían fiarse sin dudar, porque ciertamente les ayudarían. Los enemigos son, en cambio, aquellos de que no pueden fiarse de ninguna manera, porque evidentemente van a ir en contra de sus intereses. El resto son los que por alguna razón no podían quedar clasificados con tanta precisión. Finalmente se compararon los resultados elaborados por los diversos grupos en busca de coincidencias, divergencias, y de los razonamientos en que se basaban.

- 12 La historia de la comunidad El Espino (Albó-Pifarré, eds. 1986) muestra que estas posturas pueden ser modificadas. En el largo conflicto que tuvo esta comunidad contra un ingeniero que les estaba quitando tierra comunal, el patrón usó sus influencias dentro del ejército para llevar adelante sus pretensiones. Pero no pudo salir con la suya, entre otras causas, porque la comunidad, fuertemente unida, logró que el comando del cuartel de Charagua apoyara su causa.
- 13 El debate del taller llevó a plantear la posibilidad de situaciones comparables también entre los agentes religiosos católicos. Algunos de ellos en el pasado habían sido vistos como *karai pochi* o enemigos. Pero esta apreciación se da poco ahora en la región cubierta por este estudio, aunque si se citan casos más ambiguos vistos durante viajes a otras partes.
- 14 Ver la tesis general de Wolf (1972). Para la historia rural boliviana, ver Rivera (1984), Albó-Barnadas (1985) y, con especial referencia a la época de la Guerra del Chaco, Arze (1987). La mayor acumulación de datos sobre movimientos campesinos previos a la Reforma Agraria nos hace ver en mejor perspectiva histórica el rol que jugaron los peones cochabambinos en la coyuntura concreta que siguió a la Guerra del Chaco. Ver mi discusión en Albó-Harris (1984:124-126).
- 15 Por ejemplo Guakareta, Alto Parapeti, Itaguasurenda, Jukeriti y Los Pozos, el caso que desarrollamos en detalle en el texto.
- 16 Según testimonios recientes de los comunarios en 1986 ya habrían ganado el pleito y tendrían en su poder planos y papeles. Pero probablemente se trata sólo de fases intermedias.
- 17 Comunicación personal de Thierry Saignes.
- 18 Saignes (1982: n.13) y sobre todo Saignes-Combès (en prensa). Según los diccionarios de guaraní paraguayo el término *guaná* significa 'pueblo, etnia'. Nótese de paso la cercanía entre *chirionó* y el nombre de otro grupo guaraní del Beni, los *Sirionó*.

- 19 Entendemos aquí como *nación* a un grupo humano que, al compartir numerosos elementos comunes en su historia, cultura y organización, concede alta prioridad al mantenimiento y fortalecimiento de su identidad precisamente en base a todo esto que le une. Si existe una base objetiva suficiente para hablar potencialmente de esta unidad, ya existe por lo menos una '*nación en sí*'. Si además el grupo humano tiene conciencia de esta realidad y la plantea como aspecto fundamental de su proyecto histórico, alcanzamos la plenitud de '*nación para sí*'. Naturalmente esta definición no implica la identificación entre '*nación*' y '*estado*', a diferencia de lo que suponen con frecuencia los grupos hegemónicos de los estados modernos. En nuestro caso la existencia de un territorio, de una historia, de una lengua y de una cultura común, por amenazados que estén, nos permiten hablar de una nación chiriguana '*en sí*', aunque los avances hacia una nación '*para sí*' son todavía muy limitados. Para una mayor discusión teórica de esta temática, con referencias más específicas al caso Aymara, remitimos a Albó (1987).
- 20 El desarrollo de un alfabeto común, al menos para aquellas variantes guaraní mutuamente inteligibles -como la chiriguana y la paraguaya- puede facilitar este sentido de gran Familia Guaraní. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el castellano, el inglés o el francés a pesar de una gran variedad de pronunciacio-nes en cada lugar, incluso dentro de un mismo país.
- 21 Ver la tesis política de la CSUTCB (1983) y el análisis sintético que he realizado en Albó (1987b).





Recuerdos del pasado... (Foto Bárbara Simon Riester)



... Y sueños del futuro (Foto Bárbara Simon Riester)



(Foto APCCUP)

A P E N D I C E

¡OFADIFA OFAIFA! UN PENTECOSTES CHIRIGUANO¹

1. INTRODUCCION

«Las actividades desarrolladas por los integrantes de una secta religiosa que opera en las proximidades de Camiri tendrían concomitancia política con fines muy claros... Así lo informó el prefecto Roberto Roca.» (El Deber, 25.3.87).

«Luego de un mes de permanente alabanza a Dios, los pobladores de la localidad El Pozo, situada a 7 kilómetros de Lagunillas, en provincia Cordillera, regresaron a sus hogares a raíz de una epidemia que afectó especialmente a más de 200 niños, de los cuales 3 fallecieron como consecuencia de la falta de alimentación, pues sus padres decidieron desprenderse de todas sus pertenencias cumpliendo el mandato de los predicadores que conducían el grupo y que dicen basarse en principios bíblicos.

Todo empezó el 20 de febrero cuando los cabecillas reunieron en una escuela a más de 500 campesinos con el pretexto de celebrar un congreso... Al día siguiente los pastores, que dicen ser enviados de Dios, manifestaron a sus seguidores que de acuerdo a versículos de la Biblia tenían que deshacerse de sus bienes 'porque lo material no le interesaba a Dios'. De esta manera los campesinos se trasladaron hasta sus casas para cargar con todo incluso sus vacas, gallinas y otros animales que poseían para venderlos a un precio ínfimo, enterrando y quemando posteriormente el dinero, mientras que sus relojes, joyas y demás objetos destruyeron y tiraron al monte.

...Las 'alabanzas a Dios' llegaron a tal extremo que en plena luz del día se organizaba festines y ocurrían orgías todos contra todos en nombre del mandato de Dios 'amaos los unos a los otros'.

...Autoridades de Cordillera consideran necesaria una investigación para capturar a los gestores de la secta que valiéndose de una serie de artimañas con fines políticos engañaron a los campesinos.» (El Deber, 27.3.87).

Así informaba la prensa de Santa Cruz acerca de un movimiento pentecostal recientemente ocurrido en la región Ava-Chiriguana, en el Chaco boliviano. Poco tiempo antes de que se publicaran estas noticias tuve la oportunidad de pasar una

temporada en la zona y constatar cómo los hechos quedaban distorsionados por la prensa. Este es el informe de mis observaciones, complementadas por las de otros, cercanos a los hechos.

Los Pentecostales

La llamada «Iglesia de Dios» llegó a la región hace dos décadas, en los años 60. Natalio Aireju, uno de los numerosos hijos del viejo mburuvicha gnasu (capitán grande) de Kaipependi, viajó y vivió muchos años en la Argentina como tantos otros Chiriguano. Pero, cuando ya tenía unos 50 años, retornó a su comunidad natal de Eity y allí se dedicó con fervor a predicar su nueva religión pentecostal. Iba de casa en casa con su grabadora, haciendo su nuevo estilo de fiesta, enseñando cantos y dando a conocer la Biblia. A la gente guaraní, siempre abierta a las novedades, le fue gustando; las mujeres decían que allí se cantaba «bonito». Natalio sigue como principal pastor pentecostal en Eity, con 29 años en este ministerio desde que empezó a desempeñar esta vocación en la Argentina.

Poco después en Eity se establecieron también los evangélicos de UCE, de modo que Eity, una comunidad relativamente grande, cuenta ahora con tres capillas distintas, localizadas en otros tantos barrios, cada uno de los cuales tiende a adherirse a una religión distinta. Con todo, algunos de los nuevos pentecostales mostraron un fervor tan particular que provocaba la burla de otros comunarios. De esta forma, dos grupos de «creyentes» acabaron separándose de la comunidad original, formando nuevas comunidades. La primera se formó a unos 20 kms., poco después del retorno de Natalio, y fue fundada por otro pastor, llamado Juan Kandapuri, llegado también a Eity desde la Argentina; en Eity la gente se reía de él y de quienes le seguían por algunas particularidades de su culto, por lo que decidieron instalarse en otra parte -a la que significativamente llamaron «Edén» (así, en castellano)- para formar allí una comunidad a su gusto. El segundo grupo, llamado Sinai, se ha instalado a sólo 2 kms. de Eity apenas hace unos cuatro años, sin que ocurriera mayor conflicto, pero agrupando sólo a «creyentes».

Además, varios pastores fueron estableciéndose en otras comunidades del contorno, constituyendo allí nuevos grupos de pentecostales. Simón Quesada, de Eity, se estableció en Edén y de allí, junto con Agustín Vaca, del vecino lugar de Ipatimiri (comunidad a la que pertenece Edén), se pasaron a Los Pozos en 1983 para fundar allí otra congregación. Eran los tiempos en que la comunidad iniciaba su pleito con la patrona, y precisamente un grupo minoritario de quizás unas 12 familias se consolidó en ese rancho, junto a la patrona, mientras los disidentes se concentraban más bien en otro lugar de la hacienda, llamado Potrerillo. El hecho de que el nuevo culto se estableciera junto a la casa de la patrona, podría sugerir cierta sintonía con ella; al menos no parece que la relación mutua haya

sido hostil. Un comunario no creyente nos dice:

«El mburuvicha (autoridad comunal) le autorizó para que se fuera a vivir cerca de la casa de la Señora Andrea (la patrona) Desde esa vez ellos (el pastor y la patrona) son muy amigos... comiendo queso, haciendo una cosa y otra cosita en su casa» (FR).²

El nuevo culto fue creciendo poco a poco: primero 2, después 20, 40 hasta quizás unos 80, llegando incluso a tener filiales en comunidades cercanas, como Mokomokal. Sin embargo en años más recientes, había entrado en cierto decaimiento, de modo que a fines de 1986 a veces no se reunían más de 10.

Estos grupos pentecostales tienen largas sesiones de culto, varias horas cuatro y hasta seis veces por semana. Dan mucha importancia a lo sensorial, por ejemplo, al canto «bonito», a los gestos, etc. Como otros grupos protestantes, rechazan aquellas costumbres que incluyen la bebida. Una de ellas es el arete hoy llamado también 'Carnaval' (aunque no coincida necesariamente con las fechas universales); convoca a toda la comunidad durante varios días en torno a grandes recipientes de chicha, preparados de casa en casa, y es la celebración tradicional más importante del Chiriguano antiguo y actual. Los Pentecostales, al rechazarla, procuran sustituirla con grandes concentraciones o convivencias de sus creyentes, cada año en una comunidad diferente.

Este es el contexto en el que ocurre el movimiento que ahora nos interesa. En las próximas secciones presentaremos la relación cronológica de los hechos para concluir después con un análisis interpretativos. Naturalmente personas y grupos distintos dan versiones dispares y hasta contradictorias de los hechos, de manera que no resulta fácil hacer un relato frío y objetivo de lo realmente objetivo. No dice lo mismo un pastor con entrenamiento formal o alguien convertido y hasta elevado al rango de líder religioso por el fervor y entusiasmo del momento; ni piensan tampoco igual los «creyentes» o los excépticos; e incluso, entre estos últimos, uno es el discurso de los Guaraní, que comparten determinado universo simbólico y cultural con los conversos de su misma comunidad, y otro el de los karai o no-Guarani, ligados además a la clase que explota y desprecia a este pueblo. Aquí miraremos de transformar esta dificultad en ventaja, convirtiendo las diversas lecturas de los mismos eventos en un punto central de nuestro análisis. Para ello procuraremos indicar en cada momento quiénes son los que nos describen o interpretan cada evento. Pero desde un principio prevenimos al lector sobre esta diversidad para que no se desoriente.

2. EMPIEZA EL MOVIMIENTO

«...Y después ocurrió que todos los campesinos de aquí se conviertan todíngos, todíngos al Evangelio. Y después hubo el milagro de hablar en lengua. Alguno en quechua, alguno en inglés, portugués, de todo.» (FR).

Como dijimos más arriba, la asistencia al culto pentecostal en Los Pozos había decrecido notablemente en la última temporada. Tal vez esto motivó a los dos pastores locales a poner en marcha lo que ellos llaman una «campana de reconciliación»:

«Este año hemos hecho una campana de reconciliación. En ella se hace oración y ayuno. El creyente es humano y espiritual. Las dos cosas son necesarias, pero cada una tiene sus momentos. Ha llegado el momento de cuidar la parte espiritual. Es una parte necesaria de la vida, pero no para siempre. Sólo un periodo. Uno de los elementos de esta campana es la búsqueda y encuentro con el Espíritu Santo. Ahí se reciben dones, como el de las lenguas, que indica el contacto con el Espíritu, un nivel superior... Para esa campana se hace un "alistamiento" (jupavo) para cualquier momento. En este jupavo muchos reciben el Espíritu Santo...» (AY).

Es significativo que los pastores hayan escogido la época del Carnaval o arete guaraní para realizar su campana, que implicaba la concentración de mucha gente en un lugar.

El milagro de Pascuala

Pero el «alistamiento» llegó más allá de lo inicialmente previsible. Escuchemos el testimonio de una abuelita, que no participa en el culto, pero refleja el sentimiento general de la comunidad:

«Les voy a contar de una mujer que se ha muerto. Se llama Pascuala. Se ha muerto una hora y después ha vuelto a resucitar. Tiene tres hijos. Cuando volvió a vivir dijo, '¡Ya he vuelto! ¡Ya he vuelto!' Dos veces ha muerto. Cuando la segunda vez ha muerto, todos lloraban. Y cuando ha vuelto en sí preguntó por qué todos estaban llorando, que ella no se iba a morir, y que Dios (tumpa) le ha dado otra vez vida, que siga viviendo. Ya desde esa vez empezaron a orar toda la noche sin dormir. Víctor se llama su marido.» (FR).

Había habido un antecedente. El «hermano» (primo) de Pascuala, llamado Franz Alcoba, soltero de unos 19 años, había retornado del cuartel unos meses antes, a fines de 1986. Antes participaba poco en el culto. Pero, tras su retorno, se hizo fanático. La hermanita menor de Pascuala, una muchacha de 12 años, enfermó. El médico la vio y recomendó que no comiera avatiki (choclo o maíz asado). Pero Franz no quiso hacerle caso. Dijo que Dios era el dueño de la salud. Despreciando toda medicina humana, dio cualquier comida a la enferma en medio de cánticos religiosos. La enferma acabó muerta en el hospital de Camiri. Era diciembre de 1986.

Dos meses más tarde, en la primera quincena de febrero, cuando ya había empezado la campaña de alistamiento, llegó la enfermedad de Pascuala Tapinti. Tuvo varios ataques, alguno de los cuales fue interpretado como su «muerte» temporal. Mientras estaba así «muerta» su «hermano» Franz Alcoba la estuvo sosteniendo. Por eso, cuando al resucitar Pascuala trajo el mensaje de que había estado en el cielo y allí había hablado con su hermanita finada e incluso con Jehová, Franz sintió que el poder divino también se había posado sobre él, por haberla estado sosteniendo en aquellos momentos de contacto con el más allá. Desde entonces Pascuala tomó el nombre espiritual de Pascualina Varinti y Franz se convirtió en el profeta Elias. Otro joven, Carmelo Pando, que era participante asiduo del culto desde antes, se incorporó al nuevo grupo tomando el nombre de profeta Ismael. Los dos pastores oficiales participaban también del fervor, pero sin modificar su rol tradicional de pastores, consistente en leer la Biblia y presidir ciertos ritos. Pero quienes se hicieron famosos en el contorno fueron más bien los nuevos profetas.

La fase proselitista

El nuevo culto empezó a cobrar un entusiasmo único. Se corrió el rumor de que los dos profetas podían hablar directamente con Dios y con los muertos, y de que tenían poderes especiales para curar a los enfermos. Unos fueron a Los Pozos para ver qué estaba ocurriendo allí; otros llevaron allí a sus enfermos; el propio Franz, Pascuala, Carmelo y otros seguidores más allegados empezaron a recorrer comunidades del contorno. El movimiento estaba en marcha, más allá de lo que hubiera sido una rutinaria campaña de reconciliación.

He aquí algunos de los testimonios y mensajes indicados para esta época. La primera comunidad visitada por el nuevo profeta Elias fue Guirajurarendá. Allí sólo indicó este nuevo don recibido de Dios (indistintamente llamado Jehová, Jesucristo, o Dios, tuumpa, en guaraní) pero añadió que no sabía aún por qué camino lo iba a llevar Dios. La segunda visita fue a Mokomoka. Según nos contaron en dicha comunidad, cuando llegaron los nuevos profetas, los del lugar estaban juntos tomando chicha. Elias e Ismael les amenazaron apocalípticamente:

«Si no creen, la comunidad se borrará. Tienen dos meses de tiempo para convertirse...» <Y, dirigiéndose a un borracho que no les hacía caso,>
«¿Ves? Vos sólo estás pensando en tomar. No te puedes salvar. Tu pensamiento está sólo en cosas de la tierra.»

También les decían que Jehová se encargaría de todo. Ya no había que trabajar, ya no era preciso estudiar. El es quien cuidará de nuestra salud. El mensaje de Pascuala en Kururujuky era semejante:

«Si no se convierten, van a morir. La comunidad va a desaparecer...»

Como veremos enseguida, no todos aceptaron este mensaje, pero tampoco les faltaron seguidores. Desde bastante al principio la mayor parte de la comunidad Los Pozos-Potreriño se congregó masivamente en la escuela (que entonces estaba todavía en receso, antes del curso escolar), a falta de capilla propia. Sólo unas pocas personas se mantuvieron al margen, entre ellas la abuelita del propio Franz Alcoba. Pero por lo general se trataba de individuos sueltos, que tenían a otros miembros de la familia en el culto. Los primeros días muchos participantes retornaban a sus casas para dormir y para otras diligencias, pero a medida que pasaban los días y aumentaba la sugestión colectiva, fueron quedándose día y noche en la escuela-templo y algunos incluso empezaron a desconocer a sus seres allegados. Pasados los primeros días, gente de otras comunidades, captados principalmente entre los que compartían la misma fe pentecostal, empezaron a acudir a Los Pozos, unos para ver, otros en busca de favores especiales como la salud. Varios de ellos se convinieron y se quedaron, aunque sólo hubo un flujo masivo después de varias semanas, ya a principio de marzo.

El caso de Edén

El impacto más notable, fuera de Los Pozos-Potreriño, fue en Edén-Ipatimiri. Desde allí se trasladó a Los Pozos una comisión de siete personas para conocer con sus propios ojos lo que estaba ocurriendo con sus hermanos en la misma fe pentecostal. De ahí invitaron a los pastores y nuevos profetas de Los Pozos para que se vinieran a Edén y empezaran también allí una «campaña de reconciliación». Franz Alcoba —el profeta Elías— y otras diez personas respondieron a este llamado y se trasladaron a Edén donde la campaña se inició el día 14 de febrero.

El caso más sonado ocurrió el miércoles 18 de febrero, sólo cinco días después de haberse iniciado la campaña. Eran las 11 de la noche, en plena sesión

de oración colectiva. Escuchemos el relato del propio Eduardo Jarukari, protagonista principal:

«Yo estuve participando con ellos en las reuniones y entonces una noche recibí el Espíritu don de Dios. Y es así que tuve mucha alegría y no sabía qué tenía que hacer con mi vida. Y tenía tanta alegría, y así especé a repartir dones que Dios me ha dado a cada uno de ellos. Y todos hablaban en lenguas. Y así todo bien. Todos estaban contentos. Pero una mujer no creyó en Dios y si bien toqué su cabeza, un perro negro me mordió. Pero ese perro negro no se lo puede ver a simple vista. Se lo puede ver sólo en espíritu. Sus ojos eran como relámpago. Así me miraba. Y así me mordió en mi pie. Y así, cuando me di la vuelta, ya no recuerdo más.» (FR).

La versión de los pastores llegados desde Los Pozos es algo distinta:

«Cuando estuvimos en oración ocurrió algo sorprendente. El <Eduardo> empezó a golpear a la gente y decir que era poderoso, y que tenía en sus brazos serpientes de 40 kilos, que era poderoso como un teniente. Al ver eso la gente y sus parientes <su comunidad> de Edén lo tomó y lo maniataron y golpearon. Creemos que estaba endemoniado.» (AY).

Otros testimonios dicen que Eduardo se proclamaba Dios o enviado de Dios, que los iba a destruir a todos, y que después él moriría, como Jesús, en la plaza principal de la ciudad de Santa Cruz. El caso es que la gente empezó a golpearle para que el demonio saliera de él. Prosigue el interesado:

«Me han colgado de mis pies. Será con un lazo... Eso no más recuerdo. Lo demás, lo que me patearon, ya no recuerdo. Pero dicen que me patearon... En la mañana, a las seis, me llevaron a dejar en mi casa. En mi cama me dejaron. Y a las siete de la tarde, a la oración otra vez me trajeron arrastrando con lazo, y otra vez me han colgado hasta el amanecer. Al amanecer, otra vez me han llevado a dejarme. A la oración, otra vez la misma... Tres días <es decir, noches> estuve así <colgado>... Y esa noche no sé cómo, estaba orando a Dios y de repente se desató la presilla del lazo y entonces me escapé, pobre, arrastrándome sobre mi pecho como víbora hasta caer en agua <estaba lloviendo> y ahí amanecí. Al amanecer me entré en un karaguatal <piña silvestre> a dormir. Más tarde miré: ya estaba en medio de ellos otra vez. Me dieron unas cuantas palizas y unos cuantos salieron a mi favor y me llevaron a otro lado, porque tenían ganas de matarme. Los evangelistas, Juan Kandapuri chijo, me han hecho así. Hay como 200 que están reunidos.» (FR).

Efectivamente, los familiares de Eduardo lo recogieron, lo llevaron a la comunidad de Kapirenda y de allí al hospital de Lagunillas, donde se conoció el hecho y empezó a cundir la alarma en ambientes más distantes.

Surgieron entonces discusiones entre diversos sectores religiosos de la región. Aunque al nivel individual hubo adeptos de diversos cultos que se unieron al movimiento tanto en Los Pozos como en Edén, entre los pastores surgieron más tensiones. Ningún pastor de otras denominaciones evangélicas, y menos aún los sacerdotes católicos, aceptaron el nuevo culto. Pero incluso entre otros grupos pentecostales del área surgió controversia. Mientras algunos, como en Edén y Mokomoká, lo aceptaban con entusiasmo, otros lo rechazaron enfáticamente, basados sobre todo en dos argumentos: «No se basan en la Biblia; tienen compañerismo con el diablo». En Guirajurarendá incluso se llegó a realizar una magna concentración pentecostalista intercomunal con más de 400 concurrentes durante varios días dedicada a «salvar a los hermanos» frente a la acción del «diablo» en Los Pozos y Edén.

A un nivel más comunal las autoridades comunitarias de El Cruce y de Eity, en la región de Edén, también se preocuparon por lo que allí estaba ocurriendo. Primero convocaron una gran asamblea intercomunal para que «los pastores» (o, como otros preferían llamarles, los *tupareta* 'dioses') dieran explicaciones. Los participantes en el nuevo culto lograron superar esta prueba, pero al poco tiempo llegaron otros excesos. Por ejemplo, otras dos personas se volvieron medio locos y empezaron a hacer desmanes, por lo tuvieron que ser amarradas con sogas como ganado chúcaro. Al fin la autoridad comunal de El Cruce ordenó el cierre de la capilla de Edén y el nuevo culto fue reduciéndose allí a un nivel familiar y acabó perdiéndose.

El golpe de gracia lo dio la vecina comunidad de Ivamyrapýta, unos pocos kilómetros más al Sur. Los de este lugar, que apenas habían participado en el nuevo culto, decidieron celebrar el arete o Carnaval tradicional guaraní con más entusiasmo que nunca. Dejaron listos todos sus trabajos y decidieron que del 21 al 31 de marzo nadie los iba a molestar porque estarían de fiesta. El 21 «desenterraron» el Carnaval (que representa el retorno de los «abuelos» o *aña* ya finados) desde la zona más meridional de Guachindí y así fueron siguiendo casa por casa, tomando chicha todos juntos, hasta concluir en la zona de Betania, en el extremo Norte, el día 31. Este año el arete tenía más importancia porque el año anterior había habido poco maíz para la chicha. Pero además se trataba de un claro contrapunto a esas innovaciones distorsionantes que habían traído «los locos» de Los Pozos. Como decía el *yvgra ija*, principal autoridad del lugar, «Nosotros también sabemos divertirnos y nos alegramos y cantamos, pero a nuestro modo, como era antes.»

La celebración del Carnaval trascurrió con toda alegría y paz, con una participación masiva. Poco a poco se fueron incorporando también los que habían estado en el culto, incluidos varios de los nuevos pastores jovencitos. Las pequeñas aldeas chiriguanas de la zona habían reencontrado su unidad en torno a la comida y bebida comunitaria, como en los finales felices de las aventuras de Asterix...

3. LA EUFORIA EN LOS POZOS

Concentremos nuestra atención en lo que ocurría en Los Pozos, foco del nuevo movimiento, donde desde fines de febrero, cuando los principales profetas ya habían retornado de Edén acompañados de algunos de aquella comunidad, el fervor de los congregados aumentó. Fue entonces cuando se llegó a un mayor número de agrupados, cerca de 500, niños incluidos, durante varias semanas. Nos fijaremos sobre todo en las señales extraordinarias que convencían a la gente del lugar y de otros lugares vecinos a dejar sus chacos, animales y hasta su propia familia para quedarse juntos alabando a tumpa-Jehová por un tiempo indefinido.

Curaciones milagrosas

La comunidad cercana de Mokokoka, tradicionalmente pentecostal y dependiente del culto establecido desde antes en Los Pozos por los pastores Agustín Vaca y Simón Quesada, se adhirió al grupo en forma casi masiva. A partir de la visita que los profetas Elías e Ismael habían hecho a la comunidad, ya habían proporcionado algún adepto. Los primeros fueron una pareja ya pentecostal a la que llamaron expresamente desde Los Pozos. Fueron allá y retornaron convencidos de haber visto milagros. Contaban que habían visto cómo curaban a los enfermos, como si les operaran y cortaran con cuchillo, «pero sólo en espíritu», y después «les sacaban el gusano»(3). Después ellos mismos fueron convenciendo a otros. Uno de los más ricos de la comunidad fue allá porque su hija había muerto y le dijeron que, de no ir, su otra hija corría el mismo peligro. Otras dos hermanas y su cuñada fueron juntas unos días después; una de ellas, hija del aburuvicha de la comunidad, estaba con embarazo adelantado y dio a luz en Los Pozos, pero el niño murió poco después, posiblemente por las malas condiciones higiénicas del lugar. Y así sucesivamente, hasta que el domingo 8 de marzo la mayor parte de la comunidad hizo su éxodo masivo a Los Pozos. Pocos días después retornaron pero sólo para vender algunas cositas y llevarse dinero y provisiones al lugar de culto. En la comunidad sólo quedaron diez familias.

Los profetas de Los Pozos consideraban que sobraban los remedios terrenos. Una enfermera guaraní, bien conocida en el lugar y que hizo allí una visita de rutina, recibió la advertencia de no intentar curar a nadie con sus medicinas. No las necesitaban. Con el poder de Dios podían incluso hacer operaciones sin instrumental. Pero, si ella insistía en curar, la echarían por ser diablo. Tampoco hicieron caso a un médico que igualmente les visitó. Dios les podía curar directamente. Los pastores podían incluso recibir directamente en sus manos, por poder de Dios, remedios como los que dan en el hospital de Gutiérrez o de Camiri. Una vez el profeta Elías estaba con los brazos extendidos, de repente abrió la mano y tenía una medicina «como Terbusina», mandada por Dios. Con el poder de Dios podían incluso hacer operaciones quirúrgicas sin necesidad de bisturí ni instrumental.

El don de lenguas

El don de lenguas, presente ya en el Pentecostés de los primeros cristianos, juega aquí un papel central. Casi llega a identificarse la venida de Jehová y el acceso a sus dones con esta posibilidad de hablar en lenguas desconocidas. Por cierto, se trata de expresiones realmente irreconocibles tanto por parte de quienes las hablan como también de lingüistas que las oyen; aunque los interesados fácilmente dicen (sin mayor fundamento) que se trata de quechua, inglés o portugués, por ser los idiomas más mentados en la zona. En el apéndice incluimos varias muestras que se lograron grabar. Quienes se ponen a hablar en «lenguas» reconocen no entender nada de lo que hablan, y a la vez indican que no está en su voluntad cambiar de lengua, sino que ello ocurre imprevisiblemente mientras están orando. Con todo, algunas de las muestras conseguidas han sido solicitadas directamente en entrevistas. Nuestro título *Ofadifá ofaifá* es, en cambio, una expresión que se repetía de manera multitudinaria cuando el grupo congregado empezó a rodear a unos miembros de este equipo de investigación que fueron a visitarles.

Según alguno de los congregados, los profetas Elías e Ismael, además del don de lenguas, han recibido el de tocar «muy lindo» la guitarra, sin que antes supieran rasgarla. Pascuala, que ni siquiera sabe leer, ahora también habla en lenguas y además canta con una voz hermosa que nunca tenía.

La Biblia descansa

El otro don y milagro más citado es el poder de hablar directamente con Dios (tuapa, o más frecuentemente Jehová o su guaranización ñoá). Este don no está tan expandido como el anterior; es privilegio sólo de unos pocos. El que hace más alarde de tenerlo es el profeta Elías. De vez en cuando empieza a gesticular, levanta los brazos, y habla con Dios mirando hacia arriba. El mismo habla pregun-

tándole cosas y él mismo responde repitiendo los mensajes que Dios le da. Además «salta, se mueve como remolino, hace gestos jalándose de los pelos, se echa por el suelo...»

Precisamente por sus mensajes recibidos directamente de Dios, algunos pentecostales más tradicionales empezaron a desconfiar, pues prescindía demasiado de la Biblia. La gente atribuye a Elías haber dicho que

«ahora la Biblia está descansando <y no es tan necesaria, porque> Dios nos habla directamente, como cuando en Camiri hablamos con alguien por teléfono».

Estos mensajes recibidos directamente por Elías u otros podían contener respuestas a preguntas específicas sobre salud, etc., u órdenes para aceptar o no a algún recién llegado, etc. Hay comunarios que decidieron juntarse al grupo precisamente porque «Elías había adivinado cabalíngolo lo que estaban haciendo o pensando».

Ya vamos a volar al cielo

Pero el caso más repetido, relacionado con el «alístamiento» de que hablábamos al principio, es el de la inminente venida de Dios para llevar a todos los congregados al cielo. En la mente de los pastores que habían iniciado el evento, se trataba solamente de un «alístamiento» porque Dios puede llegar «en cualquier momento», con la muerte y el juicio a cada uno. Pero en muchos de los congregados esta venida inminente se tomaba sin duda como algo verdaderamente real, y pasó a ser uno de los elementos centrales de la convivencia.

Según los testimonios de diversos comunarios, se llegó a fijar hora y fecha del juicio final en varias ocasiones. Este juicio se interpretaba fundamentalmente como el momento en que llegaría Dios, en forma de nube que los envolvería a todos, para llevarlos al cielo. La gente entonces se aprestaba muy particularmente para este momento crucial. Un comunario de Potrerillo, que tenía a sus hijos en el movimiento, nos comentaba: «Saltan como chivas por las quebradillas, como si se entrenaran para volar.» Se comentaba incluso que algunos creyentes se habrían lanzado a quebradas o desde los árboles, llegando a matarse, pero no hay evidencia de esos excesos.

La idea de una «Tierra Santa», fomentada por los pastores en el sentido de lugar reconciliado, en el que ya nadie pecara, se reinterpretó aplicándolo más bien a una loma cercana desde la que ya podía verse el cielo «con sus chalets, con sus canas hermosas, de oro»; claro está, se veía sólo espiritualmente, y sólo lo veían los que estaban mejor preparados. En otra ocasión,

«Ya teníamos que irnos al cielo y entonces empezamos a botar de nuestro dinero y nuestros relojes. Pero ha habido tres personas que no han creído y por culpa de ellas Jehová no nos ha llevado. El plazo que Dios nos ha dado era de media hora estar con los ojos cerrados y después nos íbamos a transformar. Pero nadie pudo aguantar media hora. Pero quizás fue una prueba que Dios nos ha dado. Por eso no pudimos ir al cielo.» (FR).

Cada vez que se daba un plazo concreto para el juicio, ocurría alguna duda de este tipo, que postergaba el evento. Así, por ejemplo, el día 15 de marzo se anunció que a las 7 de la tarde serían llevados al cielo. Después ya se postergó, porque había uno que era «ángel» pero se había casado. En general siempre había alguno «con dudas» o «con poca fe».

Aspectos como los señalados son los que marcan la dimensión extraordinaria o milagrosa que atraía a la gente a la pequeña escuela de Los Pozos. Una vez allí, la vida tenía también sus particularidades y sus ritos.

Los ritos en convivencia

Por supuesto, un rasgo central en esta vida es cabalmente el nivel de concentración y convivencia, en niveles poco corrientes para comunidades relativamente pequeñas. En concreto se estima que en Los Pozos estuvieron viviendo agrupados en la escuela unas 500 personas, de las que la mayor parte provenía de la misma comunidad de Los Pozos-Potrerrillo y de la vecina comunidad de Mokonokal, más pequeños grupos de Edén, Eity y Alto Tareira.

Hombres, mujeres y niños en gran parte vivían y comían juntos. En torno a la escuela, dentro del canchón cercado que la rodea, se establecieron carpas improvisadas en que se acomodaban aquellas familias que no se habían instalado directamente en los tres cursos de la escuela. El centro de la actividad era el mayor de estos cuartos o aulas, donde día y noche había numerosos actos de culto, cantos, etc. y donde el nivel de hacinamiento, con gritos de bebés, ruido permanente de tos, pero también el sentimiento de convivencia comunal era mayor y constante.

Después de la primera etapa, en que se hicieron esfuerzos para captar a gente —principalmente pentecostales— de otras comunidades, prevaleció más bien un sentido de exclusión con relación a los que no habían respondido en un primer momento. En el canchón se había trazado una línea circular para marcar simbólicamente la divisoria entre los salvados y cualquier curioso que quisiera colarse sin el debido control. Para poder entrar, esta gente debía pasar el filtro de una consulta a Jehová, canalizada sobre todo por el joven profeta Elías que podía hablarle directamente. A varios visitantes, a veces parientes cercanos de los congregados y al menos en algún caso relativamente propensos a incorporarse al grupo, el profeta

Elias les aclaró que no podían quedarse «porque el libro ya está cerrado». La medida podría tener quizás relación con las limitaciones de espacio y alimentación, pero ciertamente fue interpretada ordinariamente en un sentido más «espiritual», es decir, para indicar que el libro de los que iban a salvarse y a volar al cielo ya estaba cerrado. Uno de los creyentes añadió que de todos modos no se había perdido la esperanza para los otros, porque más adelante podrían abrirse los libros de otras comunidades.

Entre los ritos formales realizados en Los Pozos sobresalen cuatro: bautismos, matrimonios, reconciliación y peleas contra el diablo. Como se ve, tres de ellos tienen que ver con típicos sacramentos o ritos cristianos, aunque interpretados a su manera. Enseguida los analizaremos con mayor detalle.

Llama, con todo, la atención la falta de algún rito especial para los casos de muertes que se dieron durante la época en que todos estuvieron congregados. Efectivamente, durante las semanas de culto intenso murieron algunos niños. Uno de ellos nació ahí mismo, pero murió al poco tiempo. Falleció también otro bebé de sólo un mes. Se habla de un total de cuatro niños fallecidos. Una posible explicación de la falta de ritos para los niños muertos en Los Pozos sería que la muerte de menores es algo muy normal en este mundo rural chiriguano, donde las atenciones básicas de salud son tan escasas. Una estimación reciente realizada en la región que nos ocupa indicaba una mortandad infantil de 0 a 5 años del 30 % en la región de Kaipendí, a la que pertenece Edén, y del 45 % en la de Lagunillas, dentro de la que se encuentra Los Pozos y otras comunidades que allí acudieron (CIPCA-CORDECRUZ 1986:III,42). Por eso la gente del lugar no quedaba especialmente impresionada por la muerte de algunos niños, rutina corriente en sus comunidades. Ni ocultaban el hecho, ni sentían tampoco la necesidad de realzarlo con un rito particular.

El bautismo

El bautismo era un rito realizado sobre todo a los comienzos, cuando todo el movimiento permanecía más claramente bajo el control de los dos pastores convencionales y se limitaba aún a la gente de Los Pozos-Potrerillo. Cavaron un pozo y allí se bautizaban todos, sumergiéndose con agua hasta el pecho. Los pastores Agustín Vaca y Simón Quesada eran los ministros del rito. No sabemos con precisión cuándo se llevaban a cabo estas ceremonias, pero algunos, ajenos al culto, nos han mencionado la medianoche y otros incluso indicaban más precisamente la medianoche del 31 de diciembre, lo cual nos parece improbable por ser una fecha anterior a la gran campaña de reconciliación.

Los matrimonios

Más significativas y mucho más controvertidas fueron las ceremonias de matrimonios realizadas en plena campaña. El argumento inicial, utilizado tanto por los pastores como por los nuevos profetas, tenía que ver con alistamiento para la llegada de Dios y de su Juicio Final, que podía ocurrir en cualquier momento. En el cielo no pueden entrar los «fornicarios»; como, por otra parte todos somos débiles en la carne, la solución era casarse. Pasaron por el rito parejas que ya vivían juntas desde tiempo atrás, pero también otras nuevas formadas durante la campaña. Uno de los primeros gastos colectivos para los que se vendieron animales o hicieron colectas fue precisamente para este rito de los matrimonios. Se compraron cuatro o cinco túnicas blancas, que después se pasaron de una a otra pareja.

La ceremonia se realizaba también de noche, entre las 10 y las 12 de la noche. La marcha nupcial la abrían muchachas «guías», de unos 10 años. Seguían los novios, ataviados con las túnicas o vestidos blancos y acompañados de sus respectivos padrinos y madrinas. Entonces el pastor Agustín Vaca o incluso uno de los nuevos profetas, Elías o Ismael, les leía el texto bíblico de Adán y Eva, y la ceremonia concluía con el beso y cariños que se daban los novios. No faltaba quien después sacara alguna foto Polaroid como recuerdo para cada pareja. Pero, en cambio, se prescindía de toda ceremonia complementaria para el registro civil, ahorrándose de paso los 80 bs. (US\$ 40) que cuesta la libreta familiar. Algunos no participantes han comentado que los pastores recibían, en cambio, un estipendio de 100 bs. por matrimonio, pero no hemos podido confirmarlo.

La descripción precedente no tiene mucho de extraordinario, pero el hecho de que allí se formaran nuevas parejas fue motivo de muchas habladurías entre los no congregados, tanto comunarios como karai. Se corrió el rumor de que en Los Pozos (y en el otro grupo en Edén) todo el mundo se casaba, incluidos niños de apenas 10 o 12 años. Un comunario de Mokomoka, no contagiado por el movimiento pero recién llegado de Los Pozos en busca del retorno de su gente a los trabajos, nos hizo el siguiente relato:

«De vez en cuando Elías sale y declara que fulano se case con fulana, que busque el par de su costilla, changos también jóvenes. Pero igual he visto a uno de Mokomoka, ya casado con una, que se iba abrazando con otras. Todo el mundo se abraza. Dicen que viene el fin del mundo y que hay que casarse para ir al cielo casados.»

En Edén el asunto de los matrimonios de muchachos fue también, como vimos, uno de los temas centrales en la magna asamblea-juicio que se hizo a los pastores. Por una parte un comunario no-creyente afirmaba que desde la ventana de la capilla

había visto a «profetas» solteros que hablaban a solas dentro de la capilla sobre su propio matrimonio. Uno habría dicho que le gustaba una changuita de Edén, de 13 años; otro habría escogido a otra de 17 años. De hecho parece que el primero sí retornó a Los Pozos con su flamante esposa, pero ésta regresó a Edén a los pocos días, quizás porque un «ángel» y «profeta» no debía casarse (ver el texto, más arriba). Pero por otra parte, los creyentes asistentes a la citada asamblea se defendieron diciendo que era mejor casarse que fornicar, y apelaron a casos conocidos de la comunidad. Además el propio «anticristo» que había sido golpeado y apaleado, habría reconocido en público que él mismo había sentido deseos de violar a su hija y de acostarse con hombres: la solución a todo esto era casarse por religión. Los asistentes a la asamblea-juzicio esa vez quedaron suficientemente convencidos y no insistieron.

Los pastores y demás creyentes asistentes al culto en Los Pozos se han defendido arguyendo que sólo se realizaron 14 matrimonios y que en todos los casos sólo se casaron aquellos que realmente querían casarse entre sí y que contaban con el consentimiento de sus padres. Añaden que sólo se ha casado gente de quince años para arriba. Aquí debemos precisar que en una sociedad como la Chiriguano-Guaraní, en la que no están de por medio complicados derechos de acceso a la tierra ni otras limitaciones, el matrimonio suele ser un evento ni siquiera ritualizado - casi una simple consecuencia de la fiesta del arete- y suele ocurrir no mucho después de los 15 años de edad.⁴

La reconciliación

El tercer rito, de la reconciliación, tiene algo que ver con todo lo anterior. Según la descripción de algunos comunarios no participantes en el culto, antes de los matrimonios, cada contrayente debía pasar -uno por uno y en privado- por donde estaba el profeta Elías. Se imaginaban que allí podía ocurrir cualquier cosa (como en el famoso «derecho de pernada» que se atribuía a los curas coloniales). Los pastores y líderes del nuevo movimiento se defienden una vez más diciendo que no había nada de eso. Víctor Karipufé, esposo de la resucitada Pascuala, decía, cuando ya estaba preso en Camirí:

«No es verdad. Lo que hacemos siempre como norma es que, cuando alguien quiere "reconciliarse", busca el asesoramiento del pastor. Naturalmente tenían que pasar por orden, los que quisieran, tanto hombres como mujeres. Algunos se reconciliaban después de siete y ocho años en que vivían coqueando por ahí (es decir, sin arrepentirse).» (AY).

La reconciliación no sólo tenía esta fase privada, sino también otra pública

en que cada uno confesaba sus pecados y pedía perdón. Los periódicos intercambios de abrazos e imposiciones de manos en parte tienen que ver con este rito.

Peleas contra el diablo

El cuarto rito regular consiste en las peleas nocturnas contra el diablo. Carmelo Pando —el profeta Ismael— trazó varios dibujos simbólicos en las paredes del cuarto principal, con flechas, arcos, espadas, letras y soldados romanos. Todo ello tiene que ver con la existencia de un grupo especializado de unas 20 personas, dentro de los congregados, llamado «los soldados». Según los comunarios no participantes que iban de visita a Los Pozos, su función era evitar que cualquiera de ellos se introdujera sin más en el grupo, función que evidentemente cumplían. Pero la razón era de tipo espiritual. Según Ernesto Tapuintí, uno de los más fervorosos neo-conversos, nombrado «soldado», la explicación profunda es la siguiente:

«Somos escogidos de Dios. Así que de noche los diablos, los que son de este mundo, Satanás y todos esos que son sus soldados vienen y nos atacan. Nos quieren engañar a la gente, al pueblo que está aquí unido. Quiere entrar de noche aquí, espiritualmente. Así que a nosotros nos ha escogido el Señor Jehová para que defendamos a su pueblo que está aquí unido.»

La función de esos «soldados» no se limita, con todo, a proteger al grupo del ingreso de intrusos. De manera muy particular la noche es peligrosa y podría permitir el ingreso de Satanás y sus diablos. Pero entonces se realizaban dentro del cuarto-capilla sesiones especiales de combate contra ellos. Algunas de ellas ha sido incluso grabada por los mismos congregados. Uno de nuestro equipo pudo escuchar la grabación en Los Pozos, aunque no le permitieron reproducirla. Su informe es el siguiente:

«Dicen que el demonio llega desde muy lejos. Viene de Estados Unidos, luego de Santa Cruz y por fin llega a Los Pozos. Entonces a uno de ellos lo habían hecho enfrentarse con el demonio. Peleaban así, como karateca —¡chá! ¡chá! ¡ya! ¡ya! ¡va! ¡ya!...— A dos personas habían hecho enfrentarse. El otro se enfrentó con un demonio, con el anticristo, con un estilo de lucha libre. Parece que eso lo hacen cuando están ya en estado de trance.» (FR)

El desprendimiento de bienes materiales

Otra de las piedras de escándalo contra los eventos en Los Pozos y Edén fue

el hecho de que se desprendieran de sus bienes y abandonaran sus chicos, en la seguridad de que ya pronto iban a ser arrebatados al cielo. Sin embargo, hay muchos matices a ser precisados en esta apreciación tan global.

Como punto de partida, recordemos que es tradicional en los grupos evangélicos que todos los fieles contribuyan a los gastos del culto y de sus ministros a través del pago del llamado «diezmo». Algo semejante se determinó en Los Pozos, aunque allí unos siguen hablando de diezmo mientras que otros llegan a mencionar hasta un tercio de los bienes vendidos. Pero allí, además, el saldo de los bienes vendidos y también algunos animalitos se llevaban al lugar del encuentro para otros gastos de la comunidad, particularmente para asegurar la alimentación durante las semanas de convivencia o —como afirmaban los más convencidos— «hasta que llegara el fin del mundo».

De hecho tanto al principio como después, a medida que otra gente se adhería al movimiento, se realizaron numerosas ventas de animales y, en menor grado, también de otros bienes. Los más pudientes llegaron a vender algunas vacas, otros vendían chanchos, ovejas, su reloj, etc. De esta forma se acotaban a 10, 15 o 20 bs., según las posibilidades de cada uno, o bien entregaban sus animales para ser carneados y consumidos entre todos. Los primeros en reunirse, después de vender animales en el cercano pueblo karai de Ipatí, fueron en camión a Camiri para comprar alimento para las dos semanas que habían calculado duraría la campaña de reconciliación. Llevaron dos turriles grandes y retornaron con unos 10 quintales de arroz, otros tantos de harina y otros varios productos, aparte de los vestidos blancos para los proyectados matrimonios.

Los comerciantes del contorno, con su consabido olfato para el negocio, pronto pulularon por las comunidades en busca de compras de ocasión a precios ínfimos. Otros se establecieron en las cercanías de la escuela de Los Pozos para vender víveres y otros artículos de consumo diario. Sin embargo, no sería exacto afirmar que todos los neo-conversos se quedaban sin nada. Aunque se han citado varios casos de venta de terrenos, no hemos logrado confirmar ninguno de ellos, ni parece probable dado el carácter comunal de la tenencia de tierra en la Chiriguania. Uno de los casos extremos de venta de bienes es el de un comunario de Potrerillo, quien —según otro paisano— ya había vendido cinco vacas paridas y lecheras y estaba además dispuesto a vender su cañal y su trapiche, paso que no llegó a dar gracias a la intervención del citado paisano. Pero también hemos constatado varios casos en que, si bien se vendieron bienes de capital importancia, como vacas —que equivalen a la 'cuenta de ahorro' del campesino—, se mantuvieron otros en reserva. Sin embargo el desinterés por los bienes terrenales era evidente:

«Los bienes ya no les importan, porque son un estorbo. De repente, por tener esas vacas, esas gallinas y todo eso, van a perder lo principal. Ninguna cosa

de este mundo ya hay que tener. Y por eso mismo están comiendo. Dicen: "Bueno, a nadie le importa que nosotros comamos. Es de nosotros. Y si alguna vez no viene el Señor, él sabrá cómo responder. Porque, si Jehová ha dicho que lo gastemos, tampoco es ningún problema que después nos lo devuelva".»

Y uno de los nuevos pentecostales añadía:

«Todo lo hemos hecho de acuerdo a lo que dice Dios. Dios dice: "No se preocupen de las cosas del mundo".»

Los casos más espectaculares de desprendimiento se dieron con ocasión de algún anuncio inminente de juicio final. Un visitante de Mokomoka nos relata:

«Se desprenden de todas las cosas de valor. Botan los relojes, los cinturones. Botan la plata al aire como si fueran plumas. Después los guardias o "soldados" la recogen y la queman en una fogata que está al lado de la escuela. La fogata ya huele mal por el plástico y el cuero de los cinturones, radios y grabadoras que han quemado. ¡Ahora quizás su ropa más ya van a quemar!»

Tantas semanas seguidas de culto y convivencia trajeron otra consecuencia: el abandono de los cultivos y animales en el lugar de origen. Para los más críticos del movimiento, esto era algo previsto desde un principio en la prédica de los nuevos líderes religiosos. Para los parientes y comunarios que seguían en sus casas, éste era un motivo de preocupación y tenían un cuidado particular para seguir atendiendo a las tareas más indispensables y evitar que murieran los animales o la cosecha se echara a perder. Algún propietario cercano no-Guaraní aprovechó la oportunidad para abrir la tranca y meter sus vacas en los maizales abandonados. Otro se metió impunemente a cortar la caña de un converso.

El resultado final es que, efectivamente, muchas familias afectadas perdieron algunos bienes de capital importancia. Nos comentaba la abuelita de Franz Alcoba, quien a pesar de ser el profeta principal no había logrado convencerla para adherirse a su grupo:

«Todos los chacos ya están vacíos, porque las vacas se lo han comido las sembreras. Están vacíos. Seguro que va a faltar comida más tarde. ¡Tanto que hemos trabajado en joven para tener esas vacas! Y ahora, ¡para que lo acabe de vender!» (FR; Franz Alcoba vendió sus cuatro únicas vacas).

No tenemos los datos exactos para evaluar cuánto se llegó a vender o consumir

durante las semanas de fervor colectivo en Los Pozos y en Edén. En este último lugar, cuando se acabó el culto, se nombró una comisión evaluadora para hacer este cálculo. Pero los siguientes datos pueden darnos una idea: En Los Pozos los compradores, casi todos comerciantes o patrones del contorno, llegaron a cargar tres caniones con vacas. Allí se precisan datos como los siguientes:

«El señor Guillermo Sensano (subprefecto provincial en Lagunillas) compró 11 cabezas de ganado a 10 comunarios... El señor Santos Alderete compró 13 cabezas de ganado caprino y 87 chanchos... pidió prestado un reloj y no lo quiso devolver... entró en el cañaveral de un comunario llevándose la caña en su comunidad...»

Por otra parte, el consumo era necesariamente grande para alimentar a tanta gente. Un cálculo realizado en Edén a los diez días de culto permanente llevó a estimar un consumo de 5 reses (cuyos cueros estaban aún allí), 5 chanchos, unos 10 chivos u ovejas, y unas 700 gallinas, es decir, 70 por día. Ya hacia el fin de los sucesos, el día en que nuestro equipo visitó Los Pozos, donde se estimó que entonces había 475 congregados, se habían preparado dos turriles grandes de comida, consistente esa vez en loco de fideo (artículo comprado, que no es parte de la dieta diaria) con bastante carne. Aquella mañana habían carneado una res; la mitad la habían metido en la olla y el resto lo guardaban para el día siguiente. Quedaba además carne de chivo de días anteriores.

Los datos precedentes nos indican que un aspecto simbólico importante de la celebración continuada era -como en las fiestas tradicionales chiriguanas- la comida abundante compartida.

¿Drogas en Los Pozos?

Sin embargo estamos lejos de las «orgías» a que hacía referencia el texto del periódico cruceño *El Deber* con que habríamos este trabajo. Elementos tradicionales guaraníes tan importantes como la chicha, el tabaco y la coca estaban total y eficazmente ausentes en esta celebración pentecostal:

«Está prohibida la coca, el tabaco y la chicha. Yo tenía una libra de coca para hacer trabajar en mi chaco y la traje. Pero el profeta Elías me la hizo dejar. Así que la eché en el fuego. Elías dijo también que sabía quiénes tenían coca y tabaco. Que lo tenían que echar al fuego. Hizo vomitar a todos los que mascaban coca, porque él sabía, y les hizo vomitar. Otros botaron su coca al fuego. Yo también la boté.»

Los karai acusaron repetidamente a la gente de Los Pozos de estar embriagados y hasta drogados con cocaína. Algunos comunarios del contorno pensaron incluso que los profetas colocaban algo en la bebida para drogar a la gente. No hay suficientes indicios de que haya habido algo así. Sólo se consumían bebidas no alcohólicas, incluido el kaguyy, una chicha suave de maíz, tipo refresco, sólo ligeramente más fuerte que la chicha cruceña, que forma parte regular de la dieta chiriguana. Pero el kanguy o chicha que emborracha, estaba totalmente proscrita.

La «droga» que ciertamente producía efectos anormales no era otra que aquella sobredosis de pentecostalismo y de profetismo, e inducía a una permanente actividad colectiva, en la que se producían efectos semejantes a un lavado cerebral. Todo ello llevaba a mucha gente a creer a pies juntillas en el inmediato arrebató al cielo, a abandonar sus trabajos ordinarios y hasta a desconocer a sus parientes y paisanos, cuando llegaban a visitarles o a rogarles retornar a sus hogares:

«Cuando hemos llegado, hemos visto a nuestros parientes y a los de nuestra comunidad de Mokokoka). Los hemos ido a saludar, pero ellos apenas si nos daban la mano. Otros ni nos saludaban, como si nos conocieran. Parecía que al saludarnos se contaminarían con nuestro pecado. Un ratito se me acercaron mis dos sobrinitas, de dos y tres años. Pero después su madre —mi hermana— mandó al "soldado" para recuperarlas... Después el profeta Elías ya ha dicho que nos vayamos, porque nos podría pasar algo y el libro ya está cerrado.»

«Mis hijos también están dentro. Hasta el pasado sábado <14 de marzo> el hijo mayor, de 23 años, venía de noche a la casa a dormir. Pero ahora ya no. Ya todos los kuchis <chanchos> quiere vender. Yo he decidido no decirle ya nada. Porque si le digo algo, tiembla ya, porque dice que los que no vendan irán al infierno... Del que me da más pena es del menor, de 12 años. Este lunes <16 de marzo> por la tarde fui a la escuela a recuperarlo, pero los pastores ya no me dejaron.» (Testimonio de Potrerillo).

4. SE CUMPLE LA PROFECÍA: LLEGA EL EJERCITO

Los blancos o karai de la región habían tomado una actitud a la vez aprovechada y alarmada por los acontecimientos de Los Pozos. Ya vimos cómo procuraron sacar ventajas del «desprendimiento de bienes». Pero a la vez empezaron a preocuparse por algo que al principio quizás sólo miraban con cierta curiosidad despectiva.

No es pues sorprendente que se tomaran medidas represivas contra Los Pozos. En efecto, la madrugada del día 17 de marzo salieron de Camiri un jeep, una camioneta y un camión del ejército, en una acción combinada de la Comandancia Regional de Policía de Camiri, el Regimiento Abaroa de la misma localidad, las autoridades provinciales y el Comité Cívico. En el jeep iban los jefes y autoridades; en los otros dos vehículos, unos 30 o 40 efectivos armados del ejército. Al llegar, rodearon al grupo en una acción envolvente, cada soldado en actitud de apronte, con sus fusiles FAL y con granadas de mano. El mayor que dirigió el operativo dijo a los sorprendidos congregados que él también era «creyente», pero que no hay que adorar a Dios de esta forma, sino sólo «jueves, viernes o domingo» y sin abandonar los trabajos.

Al fin, el mayor sacó una lista que ya tenía confeccionada de antemano y llamó a doce «cabecillas» para llevárselos detenidos al comando del ejército en Camiri.

A partir del operativo ese nuevo grupo religioso de Los Pozos pasó a ser noticia en los medios de comunicación de Camiri y Santa Cruz. Aparte de las radios locales, fueron al lugar a hacer sus entrevistas y grabaciones la TV local y también un equipo llegado desde Santa Cruz. Especialmente en los reportajes desde la ciudad de Santa Cruz, el tono era semejante al de nuestra cita inicial de El Deber.

Se multiplicaron también las visitas a Los Pozos para ver el fenómeno «en vivo y directo». Pero lo que no ocurría era la dispersión pronosticada y buscada por el operativo policial-militar. La gente seguía congregada y hasta se sentía contenta de la nueva publicidad lograda para proclamar su fe. Aunque mucha gente de base se mantenía más fácilmente callada, no se ocultaban del micrófono ni de la cámara y los entrevistados mostraban amabilidad y soltura frente a quienes les interrogaban. Nuestros entrevistados nos comentaban después no sin cierto orgullo:

«Ha venido la televisión. Hemos grabado cinco alabanzas. Les hemos hablado en «Yo quiero decirles a vdes. los visitantes que hasta en Santa Cruz saben de lo que hacemos.»(FR)

Un nuevo estilo en los creyentes

Pese a seguir reunidos y firmes, la ausencia del liderazgo de los pastores o de los nuevos profetas trajo algunas consecuencias en la forma de vida en Los Pozos, reflejada en el tono de las entrevistas a los visitantes.

Una primera constatación es que no habían quedado traumatizados ni siquiera sorprendidos por la llegada del ejército. El profeta Elías ya se lo había anuncia-

do desde bastantes días atrás. Efectivamente, el día 9 de marzo unos visitantes llegados de Los Pozos a Mokomoka! habían traído la siguiente noticia:

«Seis de los creyentes tenían que ir ya al cielo. Pero después se revisó esta medida, porque antes habrá que esperar al ejército, que vendrá muy pronto. Habrá que luchar espalda contra espalda. Pero se defenderán y después irán todos juntos al cielo.»

Por tanto, la llegada de los soldados había arrancado más bien un entusiasta «con que cabalíng», al ver que el PPprofeta Elias tenía razón:

«Todo lo que Dios nos dice se está cumpliendo: "Vendrán los ejércitos" y ya han venido los ejércitos y no nos han hecho nada a nosotros, porque nosotros estamos con Dios».

Con todo, se olvidaron entonces de otros detalles proféticos que habían abundado en los días anteriores:

«Sí viene el ejército, de los fusiles saldrá agua... El caimán con soldados se volcará antes de que llegue... Va a caer granizo... El maíz se va a hacer como takuara <cañahueca>...»

El segundo cambio es un nuevo estilo de liderazgo. Ya en las semanas pasadas ocurría que de vez en cuando alguno de la base sentía que sobre él descendían los dones del espíritu, empezaba a hablar en lenguas, profetizaba y acompañaba a los profetas y pastores principales. Sin embargo estos últimos ahora no estaban. Por suerte en la lista de detenidos ni estaba la Pascuala, primera profetisa del nuevo culto, ni tampoco varios de los «siete ángeles», que ya habían recibido los «siete dones». Algunos de ellos no eran más que niños y por lo mismo no habían despertado sospechas a las fuerzas de la represión. Allí seguía la profetisa Daniela -Berta Alcoba, una muchacha de apenas 12 años- y otros tres. Continuaban también allí muchos de los «soldados» que podían defenderlos cntra el diablo. Pero, más importante todavía, ahora de alguna manera el don de Dios se había extendido a todos los que seguían juntos en Los Pozos. Uno que no tenía cargo importante se expresó así ante una reportera radial que había ido a visitarles:

«Todos nosotros hablamos directamente con Jehová. Todos. ¡Nosotros todos! ¡Todos nosotros somos ángeles!... Nosotros, siervos de Dios, estamos reunidos aquí. Se ha hecho como un pueblo de Dios, porque nos ha escogido.»

Y pocos días después, cuando fueron visitados por nuestro equipo, dijeron:

«Ha llegado la hora. Los pastores mayores, los que tuvieron mayor experiencia, se han olvidado de Dios. Pero nosotros, que somos tan nuevos, estamos directamente con Dios... Muchas veces nos dicen que estamos equivocados. Pero nosotros les aseguramos que sí somos los verdaderos hijos de Dios.» (FR)

«Nosotros, todos sabemos qué es lo que va a ocurrir más allá, o qué prueba va a venir. Todos sabemos. Porque todos hablamos directamente con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo.»

Sin embargo, en otros puntos la ausencia de los profetas y pastores principales y la intervención del ejército sí había hecho mella. Por ejemplo, el médico de Lagunillas retornó al lugar y esa vez ya le dejaron visitar a los enfermos, sobre todo niños, a los que atendió con sus «remedios terrenales» sin mayores problemas. Asimismo dejaron de hablar de la inminencia de la venida del Juicio o de «volar ya al cielo». El discurso ahora era el siguiente:

«El tiempo se ha acercado... Dios nos ha dicho. No sabemos hasta cuándo vamos a estar aquí. Pero vamos a seguir reuniéndonos haciendo la voluntad de El. El día que Dios nos diga que salgamos, entonces recién vamos a salir. Entonces será la voluntad de Dios y no la nuestra.» (FR)

Y en este nuevo contexto se empezaba a hablar más bien de un posible retorno a sus casas y chacos.

Entretanto los doce detenidos fueron también objeto de diversos interrogatorios, sea de la policía o de periodistas y otros visitantes. Es significativo que a partir de entonces Franz Alcoba, que era la figura estelar en Los Pozos según todos los testimonios, limitó mucho sus intervenciones y los portavoces del grupo detenido pasaron a ser más bien los dos pastores con cierto bagaje formal de instrucción bíblica. Tal vez por ello y, sin duda, también por las nuevas circunstancias de acoso, el discurso se hizo mucho más moderado y bíblico, con reiteradas expresiones de protesta «¡Mentira! ¡Eso no es verdad!» frente a preguntas acerca de la inminencia del fin del mundo, el matrimonio de niños, el desprendimiento y hasta destrucción de bienes materiales, y tantos otros temas a los que nos hemos referido en el texto.

Hay, finalmente, otro matiz de interés que pasa a un primer plano a raíz de la intervención del ejército en Los Pozos: se agudiza el sentido de oposición entre los Karai y los Guaraní, tanto en el grupo que sigue en Los Pozos como en el de los doce detenidos. Dice uno de los presos: «Los Karai van allá (a Los Pozos)

para tergiversar. No es ya porque seamos creyentes, sino porque somos campesinos guaraní.» (AY) Y dice uno de los que sigue en Los Pozos:

«El que trajo a los milicos fue Guillermo Sensano, el subprefecto. ¡Si éste es el que compró mis vacas! Me pagó 210 por una de dos años y 180 de otra. ¡Y ahora nos acusa!»

Y en estas nuevas circunstancias empiezan a referirse a un tema del que no hablaban cuando estaban congregados alabando al Señor Jehová:

«Bueno, todo eso surgió del problema que tuvimos de la tierra con la señora Andrea <Segarra; la patrona>. Es eso. Entonces los karai vienen y cuentan cosas que no son verdad. Andrea se va incluso hasta Santa Cruz y hace campaña contra nosotros. Hace mala propaganda de nosotros ante todos los karai.»

«Ellos quieren que nosotros tengamos todo lo negativo... Por sus intereses, los de Lagunillas nos odian, nos tienen envidia, nos calumnian diciendo cosas contra nosotros. Habrá que ver lo de la señora Andrea, porque los rumores contra nosotros a ella la favorecen, pese a que ya tenemos documentos legales a favor nuestro, que hemos ganado la batalla... Se hizo tanta propaganda contra nosotros, que los vallunos <vallegrandinos> de Ipati abrieron sus trancas y metieron sus ganados.»

«La verdad es que nosotros teníamos un problema con la señora Segarra y así nos calumnian los de Lagunillas, que son Guillermo Sensano y Santos Alderete.» (AY)

No deja de llamar la atención que estas referencias a la patrona y a su alianza con los karai de Lagunillas tenga más fuerza en el grupo de los que están presos, entre los que están los primeros pastores, que antes vivían bastante allegados a la patrona, y los profetas, que en sus contactos directos con Jehová no hicieron referencia a esos pleitos de interés tan vivencial para los comunarios del lugar.

De todos modos el grupo de Los Pozos acabó también por disolverse. Por una parte ya dejó de hablarse del inminente fin del mundo. Por otra las preguntas y reflexiones de tantos visitantes no dejaban de tener algún efecto. Finalmente, se acabaron los alimentos acumulados y la gente fue retornando tranquilamente a sus hogares, donde algunos siguieron su culto pero ya de forma más individualizada. Los doce presos salieron libres gracias a una solicitud de 'habeas corpus' hecha por una asesoría legal campesina en combinación con la Asamblea del Pueblo Guara-

ni, organización que representa los intereses de las comunidades. La policía y el ejército prefirieron liberarles antes de entrar en una confrontación legal. Pero, significativamente, los mismos comunarios que hicieron la gestión llamaron duramente la atención de los presos detenidos por haber causado tanto revuelo innecesario, que incluso hacía peligrar el juicio de la comunidad contra la patrona.

5. ¿ES UN MOVIMIENTO GUARANI O FORAMEO?

La historia guaraní, y específicamente la chiriguana, están salpicadas de movimientos mesiánicos, o quizás mejor proféticos, en los que aparecen algunos rasgos presentes también en el caso que aquí nos ocupa.

Ya en el primer movimiento históricamente registrado en el Paraguay aparecen rasgos de interés para nosotros. Dice así un testimonio de la época:

«Entre los indios se ha levantado uno con un niño, que dice ser Dios o hijo de Dios, y que tornan con esta invención a sus cantares pasados, a que son inclinados de su naturaleza, por los cuales... en tiempos pasados muchas veces se perdieron; porque, entre tanto que dura, ni siembran ni paran en sus casas, sino, como locos, de noche y de día en otra cosa no entienden sino en cantar y bailar, hasta que mueren de hambre y de cansancio, sin que quede hombre ni mujer, niño ni viejo, y así pierden los tristes la vida y el ánima.»⁶

Otro testimonio contemporáneo referente al grupo guaraní no aculturado Apapokúva, también en el Paraguay, muestra cierta continuidad con el presente:

«Un problema que a todos preocupa; un peligro que amenaza al grupo, aunque sea sólo en la fantasía del payé (chamán o sacerdote); una epidemia; una empresa común; a veces, una simple sensación de malestar general inexplicable, y hasta el mero placer del espectáculo, reúne a los Apapokúva en su casa de danza.» (Nimueñadajú 1978, cit. por Meliá 1986:115).

Resumiendo un largo proceso, Meliá (1986:122) se anima a generalizar:

«Hoy sabemos que el máximo valor cultural de los Guaraníes es su religión, una religión de la palabra inspirada, "soñada" por los chamanes y "rezada" en prolongadas danzas rituales...»

Reconoce que esta situación ha quedado modificada por las imposiciones religiosas europeas, pero concluye:

«Algo se recuperó al nivel de estructura inconsciente no conceptualizada, con las largas oraciones en la iglesia y las ceremonias y fiestas que venían a sustituir las danzas rituales.»

Estas tres referencias, ninguna de las cuales tiene en mente al Chiriguano del Chaco boliviano, muestran ya una serie de elementos propios del modo de ser guaraní, presentes también en el movimiento pentecostal que estamos analizando: religión centrada en la palabra inspirada -revestida quizás de formas importadas más modernas- y que, cuando ocurre alguna circunstancia particular -desde la amenaza del grupo hasta la fantasía del chamán-, puede llevar a abandonar por largo tiempo el trabajo del grupo, fundamentalmente ocupado en sus rezos y cantos día y noche.

¿Un movimiento de hombres-tumpa

Al fijarnos más explícitamente en la historia chiriguana, reencontramos también este tipo de movimientos profético-mesianicos tanto en la época colonial como republicana, aunque el último de ellos ocurrió hace ya tiempo, en 1892, casi un siglo atrás. Nos referimos naturalmente al gran movimiento y sublevación que liderizó el llamado *Apiaguaiki tumpa* (más exactamente, *Hapiaoeki tumpa*) y que acabó en la batalla de Kururujúky, vista por todos como el hito final de una resistencia plurisecular del pueblo Chiriguano contra el dominio colonial español-boliviano.

No sabemos de otros casos más cercanos, pero es significativo que Pifarné (1987b), antes de que se conociera este movimiento en la región, haya escrito:

«Quizás llegue un mesías chiriguano... Llegan en momentos de crisis, de tensión, en momentos en que abundan los paravete (pobres)... Llegan con grandes promesas de su mundo nuevo y con fuertes amenazas de castigo contra los que no son Ava o Chiriguano de veras, o sea, principalmente contra los karai, a quienes les lloverá fuego del cielo y les ocurrirán desgracias semejantes... Todas las llegadas de hombres-tumpa (hombres-dioses) acabaron con fracasos... Pero lo que interesa es que llegaban o aparecían como si fueran unos mesías salvadores parecidos a otros cristos y lograban despertar sentimientos de gran fuerza convocatoria y con notas de fuerte fanatismo entre sus seguidores.»

No sería extraño que hoy día en el subconsciente de muchos Chiriguano queden todavía latentes ciertos elementos de sueño e ilusión por la llegada de algún mesías que venga a 'componer todo esto', de tal modo que conviene estar atentos, por si llega... El día que llegue el hombre-tumpa ocurrirán milagros y prodigios... Todo será más fácil.»

Antes de seguir adelante, debemos hacernos una pregunta obvia para indagar sobre la continuidad del movimiento de Los Pozos con la tradición guaraní-chiriguana: ¿Se usó el título tumpa para referirse a los líderes del nuevo movimiento? Más arriba ya indicamos que este título sí fue utilizado inicialmente al menos en Edén. Según algunos, lo usaban para sí incluso los nuevos líderes religiosos, aunque no tenemos plena evidencia de tal autodenominación. Los interesados ciertamente lo negaron después, cuando ya estaban en la cárcel, afirmando que el título de tumpa sólo es propio del «Señor Jehová» o Dios. Incluso al preguntárseles si habían escuchado hablar de Apiaguaiki tumpa, el último hombre-dios chiriguano, ni siquiera comprendieron la pregunta, ni al parecer comprendieron su malicia:

«-¿Han escuchado de Apiaguaiki tumpa?

-¿Qué dice?

-Apiaguaiki tumpa.

-No, no... Los antiguos deben saber. Nosotros no sabemos ya eso.

-(Otro añade) ...Según escuché hay una historia, ¿no? Pero nosotros no sabemos eso.»

De todos modos, alguna gente ciertamente se refería a esos líderes religiosos nuevos con el título de tumpareta 'hombres-dioses'. Es posible que ello ocurriera, al menos en algún caso, por influencia de promotores no-guaraní que conocen esta larga tradición pasada y a veces se han referido a ella en cursillos sobre historia chiriguana. Pero no debemos tampoco descartar la posibilidad de que gente más de base los percibiera dentro de esas categorías más tradicionales, por mucho que los pastores y sus allegados insistieran en una concepción más ortodoxa.

Con o sin referencias explícitas a esta tradición profética guaraní, más nos interesa profundizar en la continuidad o rotura entre los esquemas tradicionales y estas nuevas manifestaciones religiosas pentecostales.

El ya citado Pifarré nos señalaba rasgos como los siguientes, típicos de los movimientos proféticos guaraníes:

- * El nuevo líder o tumpa no sabe de dónde viene y desaparece sin dejar tampoco rastro; muestra notable continencia.

- Se apropia de diversos signos cristianos y, en general, muestra un nivel relativamente alto de bilingüismo y de biculturalismo. Ello no impide que su cosmovisión sea fundamentalmente etnocéntrica, chiriguana.
- Dentro de su mensaje adquiere especial importancia el anuncio de un día de juicio, sea salvífico o sea castigador.
- Es bien atendido por los fieles, incluso en una choza propia.
- Su principal momento de poder es la noche.
- Estos profetas aparecen sobre todo en momentos de empobrecimiento y crisis.
- Si aparece uno, es posible que empiecen a surgir otros que lo imiten.
- Todos los movimientos de este tipo han acabado de hecho en derrota.

No todos los elementos señalados se dan en el movimiento de Los Pozos. Sin embargo, es significativo el parecido en muchos puntos, a pesar de que en la zona que nos ocupa no hay evidencia de un movimiento del estilo hombres-dioses (tumpa), propiamente dichos, desde el ya citado alzamiento de Apiaguaiki tumpa hace casi cien años.

Lo chiriguano y lo nuevo en Los Pozos

Hay, además, otros varios elementos con una indudable referencia religiosa-simbólica chiriguana en este movimiento que lleva una etiqueta foránea «pentecostal». Pero, al mismo tiempo, es también clara y explícita la ausencia de otros aspectos típicos, por no decir centrales, en la religión más tradicional.

Así, por ejemplo, el movimiento ocurre efectivamente en la época del Carnaval o arete, que es el de máxima expresión religiosa-comunal, y viene marcado también por un sentido de convite colectivo, en el que se agotan muchas reservas alimenticias del grupo. La misma pelea contra el diablo tiene mucho parecido con la pelea contra el tigre, típica del arete. Y la «tierra santa» puede ser un eco de la tradicional «tierra sin mal» típica de los movimientos mesiánicos guaraníes. Pero al mismo tiempo la estricta prohibición de la chicha, la coca y el tabaco en Los Pozos y Edén marca una búsqueda rotura con símbolos festivo-religiosos tradicionales.

Tiene un interés particular la relación entre los pastores y profetas pentecostales, por un lado, y los chamanes o agentes religiosos tradicionales. Estos últimos pueden ser de dos tipos. Los ipaje (lit. 'el que cura') son fundamentalmente benévolos, porque utilizan sus poderes sobre la salud/enfermedad, lluvia/sequía o para adivinar lo oculto, a favor de la gente y de la comunidad. En cambio los mbaekua (lit. 'el que sabe') son malévolos, brujos, porque usan poderes muy

semejantes para hacer daño a otras personas, incluso provocándoles la muerte con sus poderes mágicos. Al mismo tiempo, la línea divisoria entre ser ipaje o mbaekuaa es muy tenue: un ipaje puede curar a una persona haciendo daño a otra, a la que considere culpable del mal, de modo que pasa a ser mbaekuaa para esta última. Además siempre pesa sobre él la sospecha de que en realidad es un falso ipaje y, si no acierta en sus predicciones o curaciones, corre el peligro de ser castigado incluso con su vida por ser farsante.

Los nuevos profetas pentecostales hicieron un esfuerzo explícito para diferenciarse de estos agentes religiosos chiriguano tradicionales, a los que - dentro de la doctrina evangélica- consideraban diabólicos. Varios de ellos habían llegado también a Los Pozos, atraídos por la fama de lo que allí ocurría. Pero allí no tomaban ninguna actitud de liderazgo espiritual, sino que eran un creyente más. Así, por ejemplo, sabemos de una viejita ipaje de Mokomoka que siguió en Los Pozos hasta el fin. Sin embargo, nos han contado de al menos un caso en que el profeta Elías expulsó de la congregación a un ipaje, acusándole cabalmente de mbaekuaa, porque «el ángel» había comunicado a Elías que esta persona había matado a alguno. Añadió, con todo, que si se convertía, podría entrar al culto como los demás.

Pero más allá de esta clara intención de diferenciarse de los chamanes o agentes religiosos tradicionales, los nuevos profetas muestran cierta continuidad simbólica con ellos a niveles más inconscientes. Dado que los pentecostales no fuman ni beben, es natural que omitan el rito de la «fumada», que es la forma normal del ipaje para conocer lo oculto, leyendo el humo de sus cigarrillos. Pero la prioridad dada a la comunicación directa con Dios para conocer lo oculto tiene mucho parecido con la centralidad de los mensajes en el mundo de los chamanes. Igual ocurre con el don de poder dar la salud, o incluso anunciar castigos para los que no crean o no se conviertan. Resulta significativo que, entre los «milagros» señalados por algunos comunarios al principio del movimiento, se señaló el poder de curar o operar «sacando el gusano» sin necesidad de usar instrumentos médicos, de una manera semejante a lo que hacen habitualmente los ipaje. En Los Pozos hay también varias referencias a un tema típico de los ipaje/mbaekuaa: el control de la lluvia. Cuentan unos visitantes que una vez, cuando estaba por llover, todos se juntaron haciendo círculo, levantando las manos y gritando. Los visitantes, que no participaban del culto, interpretaron el hecho como una forma de «atajar la lluvia» y comentaban que, por tanto, aquello no podía ser de Dios, porque más bien harían perder la cosecha. La interpretación podría ver con una prédica también escuchada allí, según la cual ya no había que pedir lluvia, porque ya iba a llegar el Diluvio.

Podríamos añadir que la misma ambigüedad en que se movían los nuevos profetas con relación a ser aceptados o rechazados por los comunarios, recuerda también el

riesgo permanente que deben enfrentar los ipaje. Unos y otros basan su éxito en sus poderes maravillosos, pero al mismo tiempo se mueven en una cuerda floja, al poder ser considerados «falsos» en cualquier momento y exponerse, por tanto, al castigo de quienes se han sentido engañados. La paliza sufrida por el «anticristo» de Edén no es muy distinta de los castigos que pueda recibir cualquier persona acusada formalmente de ser *mbaekuaa* (incluso pueden matarle a palos). De igual manera, cuando, al salir de la cárcel, los pastores y profetas pentecostales evitaron retornar al lugar de sus portentos, se comportaron exactamente igual que tantos ipaje ambulantes, cuando no logran curar, atraer la lluvia, o cumplir alguna de sus profecías.

Antecedentes cercanos

Un último punto de búsqueda tiene que ver con la existencia o no de algo en cierta forma comparable a lo ocurrido ahora en Los Pozos en tiempos relativamente cercanos y dentro de la región chiriguana. Al preguntar a la gente si recordaba algo como lo que ahora estaba ocurriendo, la respuesta ordinaria ha sido que no. De todos modos no faltaron referencias a algunos casos que muestran actitudes en parte comparables a las de este movimiento pentecostal. Así, un comunario de Potrerillo recordaba que allá por los años 1940 en la cercana comunidad de Karaguatarendá hubo también gente que «quería volar»; fue entonces que «el finau Taborga», al intentar volar, se lanzó desde una peña y se mató. Otra abuelita de Kaipependí comparaba lo que ahora estaba ocurriendo con un tiempo en que la gente empezó a irse toda hacia un lugar concreto al que llamaban «La Salamanca», donde dice que la tierra se abría y por el hueco «se entraban al infierno»; de ahí algunos habrían retornado convertidos en ipaje. Tal creencia en «La Salamanca», como caverna asociada con el diablo, con mucho oro, y con poderes especiales para hacer nuevos ipaje, se escucha también en otras partes más distantes del Chaco, desde Charagua hasta Bermejo.

Pero el antecedente más cercano es sin duda el de la propia comunidad de Edén, que surgió dos décadas antes cabalmente como resultado de un proceso pentecostal comparable al actual en Los Pozos y en la misma comunidad de Edén. Como recordará el lector, el actual pastor de Edén, el viejo Juan Kandapuri, había retornado de la Argentina junto con otros y primero había empezado su culto en Eity. Según nos cuenta un no-pentecostal que entonces era muchacho, la gente de Eity decía que en aquellos cultos

«la gente se quitaba la ropa y hablaban lenguas, que decían que era inglés y brasileño pero que no se entendían. Decían también que las pertenencias no valían nada. Por todo eso la gente de Eity no les daba bola y se reían de

ellos. Por este motivo, por su vergenza, el grupo de Kandapuri se trasladaron a fundar Edén.»

Continuidad con movimientos religiosos no-guaraní

El análisis precedente nos muestra en resumen que los promotores del movimiento pentecostal iniciado en Los Pozos desarrollaron un bagaje simbólico nuevo, inspirado en la Biblia y su particular lectura pentecostal. Hicieron incluso un esfuerzo formal para liberarse de formas religiosas tradicionales del pueblo guaraní. Pero, al mismo tiempo, ni ellos ni menos aún la gente de base que les seguía lograron deshacerse de numerosos elementos propios de la cultura religiosa chiriguana. Más aún, en realidad la idea central de que llegaba una renovación religiosa colectiva, y hasta un juicio para ser todos arrebatados a un mundo sin mal, se acoplaba plenamente a algo central en los movimientos religiosos periódicos de los hombres-tiempo guaraní.

Pero nuestra discusión sería incompleta, si no añadiéramos también que muchas de las expresiones religiosas observadas en Los Pozos, incluidas sugerencias y hasta histerias colectivas, no son algo exclusivo ni del culto pentecostal ni de la tradición religiosa guaraní. En realidad, pueden darse y se dan en muchos movimientos religiosos en todas las latitudes. Pensemos, por ejemplo, en fenómenos como el reciente culto en la Guayana que concluyó en un trágico suicidio colectivo de centenares de personas llegadas desde la moderna sociedad norteamericana. Nuestros países están asimismo permanentemente expuestos a nuevos movimientos religiosos, que son a la vez movilizados de multitudes, dispuestas a desprenderse de sus bienes y a compartir largas sesiones de culto y también desmovilizadores frente a tareas diarias o a la lucha social. Para citar sólo algunos casos más cercanos, en forma casi contemporánea al culto de Los Pozos se ha desarrollado entre las poblaciones quechuas y aymaras del Perú el movimiento del «pueblo israelita», de características bastante semejantes a las aquí descritas. Incluso detalles como el de que los muchachos deben casarse, lo encontramos hoy en manifestaciones actuales del célebre movimiento mesiánico de la «Loma Santa» en Moxos. Y en el momento de alistar este texto para la imprenta, nuestro país se halla sacudido por las muertes de «demoniados» causadas por la secta «Cristo vive» en Candelaria de Arroyo Ivon, cerca de Riberalta (Presencia 4 mayo 1989 y ss)...

6. RADIOGRAFIA SOCIAL DEL MOVIMIENTO

En nuestro segundo punto general de reflexión buscaremos los principales correlatos sociales del movimiento. Nos formulamos preguntas como las siguientes: ¿Por qué ocurrió este movimiento precisamente ahora y en Los Pozos? ¿Cuáles son sus esquemas centrales de liderazgo? ¿Cómo se articuló éste con las bases? ¿Hay alguna lógica subyacente en el hecho de que ciertas personas se adhieran al movimiento y otras no? ¿Cómo funciona la clásica oposición étnica Chiriguano/karai en estas circunstancias concretas? ¿Qué consecuencias sociales y económicas, pretendidas o no, surgen de esta experiencia?

¿Por qué precisamente ahora y en Los Pozos?

Es fácil y tentador armar teorías sociológicas en torno a los factores sociales que expliquen un determinado fenómeno, cuando éste ya ha ocurrido. Pero la debilidad de la argumentación suele aparecer en lo difícil que, en cambio, resulta predecir fenómenos semejantes antes de que ocurran. Lo mismo ocurre en el presente caso.

En resumen, pensamos que ciertamente había en la zona unas condiciones que podían predisponer al surgimiento de un culto como el que se dio y que, dentro de ella, la comunidad de Los Pozos-Potrerrillo había vivido un estado particular de tensión que la hacía particularmente propensa para este fenómeno. Pero tener condiciones favorables no explica aún las causas específicas del nuevo culto pentecostal. A este nivel más preciso de análisis, no pensamos que pueda probarse la existencia de un plan premeditado ni por parte de los karai ni tampoco de algunos comunarios vivos y aprovechados. Más plausible nos parece explicar el movimiento tal como suena: como una campaña pentecostal patrocinada por unos pastores que ven disminuir el número de sus adeptos. Pero la campaña, caracterizada como todo culto pentecostal-carismático por su intensa apelación a lo maravilloso y a la emoción colectiva, se escapó del control ortodoxo y empezó a discurrir dentro de categorías y expectativas populares. Estas a su vez habían estado inicialmente alimentadas por el contexto general previo y ahora resultaban más y más estimuladas por el caldo de cultivo tan especial creado por el culto mismo de Los Pozos y por las mitificaciones populares que lo rodeaban. Dentro de esta situación más global, no se descarta que en el curso mismo de los acontecimientos hayan ocurrido algunos intentos de aprovechamiento no sólo entre los karai no participantes, sino incluso por parte de algún líder religioso.

Liderazgo y bases

En las páginas anteriores hemos ido mencionando diversas categorías de creyentes. Aquí vamos a sistematizarlas.

a) Los pastores.

El título se aplica de suyo sólo a aquellos que ya cumplían este rol desde antes, es decir, a Agustín Vaca y Simón Quesada en Los Pozos y a Juan Kandapurí padre en Edén. Como hemos ido viendo en estas páginas, su enfoque sigue siendo por lo general más ortodoxo, con énfasis en la lectura e interpretaciones a partir de la Biblia, en determinados ritos como el bautismo, matrimonio y reconciliación, y en una versión más espiritual y simbólica de eventos como el Juicio Final. Los pastores siguen desempeñando un rol importante durante la campaña, pero en cierta medida su liderazgo pasa a un segundo plano ante la presencia de profetas más carismáticos.

b) Los nuevos líderes religiosos.

Son fundamentalmente dos los que se atribuyen el título de profetas: Elías e Ismael (Franz Alcoba y Carmelo Pando). Sin embargo hay otro título complementario, el de «ángeles» que se refiere también a ellos y a otros hasta un total de siete. Todos ellos adquieren un nuevo nombre «espiritual» como Moisés, Daniel, o incluso Pascualina (en vez del original Pascuala). Por cuanto su liderazgo está más íntimamente vinculado con el surgimiento mismo del movimiento, su análisis resulta más significativo. Veamos más detalladamente quiénes son los que pasan a desempeñar un rol más protagónico:

- Pascuala Tapuintí (alias Pascualina Varinti), de 23 años aunque menor en apariencia. Casada. Antes de su «muerte y resurrección» hablaba en contra de la religión pentecostal. Su familia es pobre, sin canados y con un chico pequeño. No sabe leer ni ha recibido cursos previos evangélicos. Es de Potrerillo, es decir, la parte de la comunidad donde se juntaron las familias más opuestas a la patrona. Se dice que al principio del movimiento Pascuala era el principal líder religioso, la que más hablaba con Dios. Pero después Dios le habría quitado este rol «porque era poco humilde, estaba demasiado contenta». Su marido Víctor Karipui, convertido también a raíz de la muerte y resurrección de Pascuala, participa activamente en el movimiento, aunque no como «ángel». En la cárcel mantenía posturas pentecostales relativamente ortodoxas.

- Franz Alcoba (alias Profeta Elías), soltero de 19 años, primo o sobrino de Pascuala. Nunca antes había sido pastor; sólo asistía ocasionalmente al culto y más bien se oponía a él. Pero se convirtió a fines de 1986, después de su retorno del cuartel en Camiri y de trabajar dos meses (como el resto de los comunarios opuestos a la patrona) en Santa Cruz para reunir fondos con que seguir peleando por las tierras contra la patrona. Antes era tímido, pero desde su conversión se hizo «muy alzado, valiente, corajudo». Su padre antes había sido relativamente rico, con unas 100 vacas, pero ya sólo le quedaban 5. Franz, todavía joven y soltero, sólo tenía 4 vacas, de las que se desprendió para el culto. Nunca ha tenido cursos previos de religión. Es también de la zona Potrerillo.
- Carmelo Pando (alias Profeta Ismael), soltero de 18 años. A diferencia de los anteriores, él sí asistía regularmente al culto desde unos dos años antes. También estuvo unos meses en Santa Cruz para reunir fondos para el pleito. No sabemos más detalles de su vida y condición social. Es también de Potrerillo.

De los tres anteriores, Franz y Carmelo fueron llevados presos a Camiri cuando intervino la policía y ejército. Pascuala siguió en Los Pozos con varios «ángeles» que no sabemos si ya tenían este título desde antes. Nos fijaremos en ellos más adelante.

En Edén se usaba menos el nombre de profeta o ángel. Allí, aparte del viejo pastor Kandapurí, surgieron como nuevos líderes principales los siguientes individuos:

- El hijo del pastor formal de la comunidad, de 17 años.
- Los hermanos ES y JS, de 17 y 30 años respectivamente. No tienen ninguna formación evangélica y son comunarios típicos. El hermano mayor es el único de los nuevos líderes al que no puede llamarse joven.

Dentro del grupo de Mokomokai trasladado a Los Pozos no podemos hablar de ningún nuevo líder indiscutible. Sólo se nos habla de un individuo que antes participaba poco en las actividades comunales, se dedicaba más bien a la caza y tenía fama de tímido, pero en Los Pozos empezó a acompañar al profeta Elías y a decir que había recibido los siete dones del Espíritu. Pero nos parece que es sólo un caso más de lo que pasamos a describir a continuación.

c) Otros líderes menores.

Como en el caso anterior o en el del célebre «anticristo» de Edén, a medida que avanzaba el culto diversas personas empezaban a sentirse escogidas por Dios y a ejercer cierto liderazgo espiritual, sin duda subordinado al de los principales del movimiento mientras éstos seguían presentes. Pero cuando los principales fueron detenidos, en Los Pozos empezó el liderazgo popular más generalizado. Dentro de él, se seguía hablando de «siete ángeles» (número quizás más simbólico que real) de los que la mayoría permanecían congregados. Aparte de la ya citada Pascuala, se nos han mencionado los siguientes:

- EA. Afirma tener los 12 dones del Espíritu, ser el «segundo» después del pastor y hacer sus veces tras la detención de éste, por pertenecer al «Cuerpo del Consejo». Llega incluso a decir que en ese momento él y otros ya hablan directamente con Dios porque «los pastores mayores se han olvidado de Dios».
- JA. Algunos le dan el nombre de Profeta Daniel. Sabe castellano. No sabemos mayores datos.
- BA. Niña de 12 años, hermana del anterior, llamada también Profeta Daniela por su gran don de lenguas.
- ST. Niña como la anterior. Es de Potrerillo, donde dejó a su padre para participar sola en el movimiento.

Queda además la categoría especial de «soldados» a que ya nos hemos referido en otra parte del texto. Pero según parece éstos juegan un rol más claramente subordinado, como guardias espirituales, sin un particular poder de comunicarse con Dios.

Finalmente, en la medida que cualquier participante —como ya citado de de Mokomoká— llegaba a recibir dones especiales de Dios, todos pasaban a desempeñar cierto rol potencial de liderazgo. Así ocurrió en la fase final de Los Pozos.

El análisis precedente no muestra una clara categoría social dentro de la que se inscriban los principales líderes del movimiento, salvo la preponderancia de la familia Alcoba y del sector comunal establecido en Potrerillo, es decir, del más opuesto a la patrona.

¿Quiénes se pliegan al movimiento y quiénes se resisten?

Más allá de los líderes, ¿hubo en Edén y Los Pozos alguna tendencia a que se adheriera al culto gente perteneciente a determinados grupos y sectores sociales, más que a otros? A primera vista no, puesto que allí encontramos a hombres y mujeres, jóvenes y viejos, ricos y pobres, gente de base y otros con roles de liderazgo. Sin embargo, una análisis más cuidadoso nos muestra ciertas tendencias. No se trata de correlaciones fuertes, sino sólo de preferencias tendenciales.

En primer lugar, resulta natural que —dentro de los matices ya señalados en la sección 3 de este trabajo— quienes mejor respondieron a la llamada de pastores y profetas hayan sido los que ya pertenecían a grupos pentecostales, y que quienes más se opusieron sean los sectores más trabajados por otras denominaciones religiosas cristianas, tanto católicas como evangélicas. Pero ni se juntan todos los pentecostales, ni faltan tampoco los que no lo son, particularmente aquellos de una religiosidad más tradicional.

El movimiento ofreció también mayor atractivo a la gente joven y a mujeres. Muchos de sus nuevos dirigentes ni siquiera llegan a los 20 años y entre ellos hay varias mujeres, incluidas algunas niñas. Algunos de los niños explicaron a los reporteros que estaban allí porque ya no era preciso ir a la escuela: Jehová estaba con ellos y él les iba a enseñar todo directamente. En los lugares más afectados quienes más se quedan son gente relativamente mayor. Son también hombres maduros los que más se preocupan para recuperar a parientes, generalmente sus hijos o hijas. Pero —precisamos— son también muchas las familias completas allí presentes sin diferencias de edad ni sexo. La abuela de Franz Alcoba, una de las pocas viejitas que no se plegó al culto en Potrerillo, explicaba así su excepcionalismo por el culto que liderizaba su nieto:

«Lo que me da pena es que ellos no están viviendo como personas. La habitación es muy hedionda. No se puede estar allí. Parece que no se van muy lejos a hacer sus necesidades. Por eso huele mucho. Dudo que pueda venir Dios en medio de la hediondera. Muchos dicen que están comiendo muy bien, pero es falso. Son muchos y no puede alcanzarles lo que cocinan. Además están haciendo casar a las jóvenes muy chicas con otros muy chicos también. Esto no está bien. Yo los he visto a los que se han casado. Son unos peladitos, son muchachos, bien amarillos, ya parece que se van a morir.» (FR)

En el culto de Los Pozos y de Edén participa sobre todo gente de la base, sin importantes obligaciones comunales. Pero con notables excepciones, particularmente de gente relativamente joven e innovadora que había tomado antes responsabilidades en proyectos de promoción. Por ejemplo, desde Mokomoká se juntaron entre otros el

presidente y el tractorista de la 'comunidad de trabajo' así como la presidente de promoción femenina. En Edén estaba también el presidente de los jóvenes y en Potrerillo uno de los más fanáticos hasta poco antes había sido uno de los principales luchadores contra la patrona. Parecería que todos ellos no veían diferencias notables entre esta innovación religiosa y otras novedades a las que antes se habían apuntado activamente en sus comunidades.

Pero al mismo tiempo el peso de este tipo de gente más promocionada es claramente mayor entre los que se quedan. En Mokomokai, por ejemplo, de las diez familias que se quedaron nueve pertenecían a la citada comunidad de trabajo. Puede ser también significativo que en ninguna de las comunidades afectadas la autoridad máxima guaraní se pasó al culto, aunque sí se unieron otras autoridades subordinadas como el alcalde de Edén. El *mburuvicha* o 'capitán' de Mokomokai fue expresamente a Los Pozos para rescatar a sus dos hijas, pero sin éxito. El capitán de Potrerillo estaba ausente en Santa Cruz y se movilizó cuando allí se enteró de lo que estaba ocurriendo a su gente. Pero otra autoridad anterior se mantuvo todo el tiempo al margen, a pesar de que sus dos hijos ya se habían convertido. Fueron también las autoridades principales de El Cruce y de toda la capitania grande de Eity quienes más influyeron para que los congregados se dispersaran.

Hay también cierta diferencia entre el comportamiento de los comunarios más pobres y el de los más ricos, pese a que ambos están presentes (y ausentes) en Los Pozos. Los más pobres se lanzan a esta aventura religiosa sin preocuparse tanto por su futuro, que igual es imprevisible. Al no tener nada que perder, también están dispuestos a apostar más en esta inminente ida al cielo. En cambio los más ricos no llegan a desprenderse de todo lo que dejaban atrás en sus casas. Tal vez venden algunos de sus ganados, pero conservan otros, cuidados por algún pariente que permanece en el rancho. Fueron también los primeros que, cuando el culto llegaba a su fin, retornaron a sus casas, precisamente para mirar sus ganaditos.

Aunque en los primeros momentos se vio a algunos peones de hacienda caminando hacia Los Pozos, prácticamente toda la población movilizada pertenece a comunidades, incluida la de Los Pozos-Potrerillo en la que desde hace varios años ya no se hacen trabajos para la patrona. No sabemos si esta ausencia es espontánea o si debe atribuirse al cuidado de los patrones para no perder su mano de obra. Sobre añadir que todo el movimiento es exclusivamente chiriguano, sin que se dé un solo caso de *karai* participante regular en el culto. El *karai* más cercano fue la profesora de Los Pozos que, cuando llegó y se encontró con la gran reunión, se quedó en el lugar observando y ayudando en algunas necesidades emergentes de la concentración. Otros acudieron para sus negocios. Pero ninguno se plegó al grupo.

NOTAS

- 1 Versión abreviada de Albó (en prensa). Agradezco muy particularmente a todo el personal de CIPCA-Camiri, que me facilitó los contactos y traslados durante esta permanencia en la zona. Agradezco también la colaboración especial de Angel Yandura, Pedro Limón, Franz Michel y su equipo de asesoría legal.
- 2 Las iniciales FR y AY se refieren a Felipe Román y Angel Yandura, quienes consiguieron las entrevistas grabadas en guaraní y proporcionaron su traducción. Les damos las gracias por tan valiosas contribuciones.
- 3 Curar «sacando gusano» es una práctica común de los ipaje o chamanes tradicionales del pueblo Chiriguano.
- 4 El único rito tradicional actual es el que acompaña a la ojeondea o primera menstruación. Durante un período relativamente largo (hoy reducido con frecuencia a pocas semanas) la muchacha que recién ha menstruado por primera vez es recluida en su casa, evitando exponerla al sol para que se torne más blanca. Está sujeta a diversos tabús alimentarios, y recibe consejos especiales de sus mayores. Al concluir esta etapa, es presentada de nuevo en público, preferentemente con ocasión de alguna fiesta comunal. A partir de entonces ya es una potencial esposa, y el hecho mismo de pasar a vivir con un varón ya es relativamente secundario, sin ser objeto de ritos especiales, excepto entre los practicantes de formas cristianas más modernas.
- 5 Carta del clérigo Martín González, 5-julio-1556, cit. por Melia (1986:113).

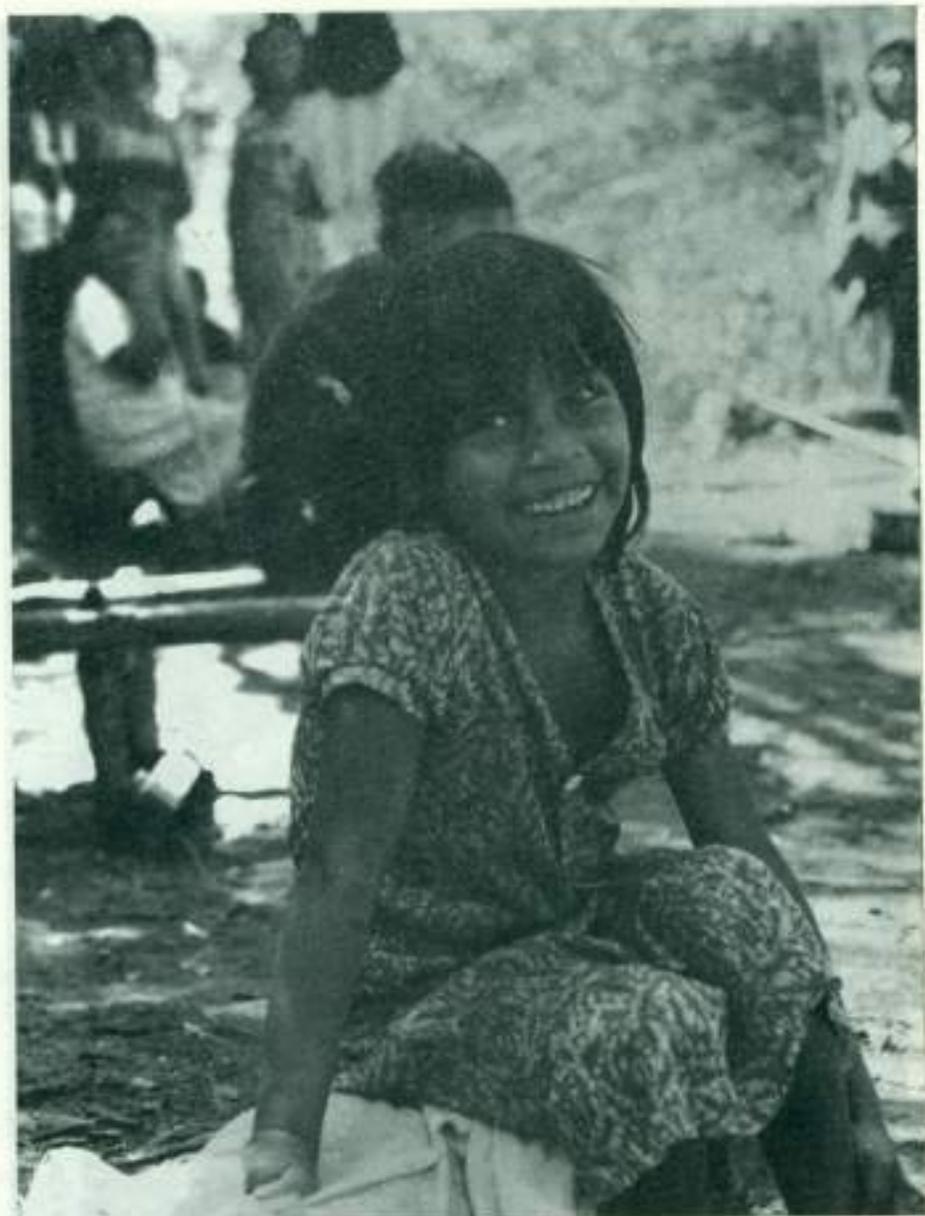
MUESTRA DE TEXTOS EN LENGUAS (LOS POZOS)

Escritura guaraní, más fonemas /d, f, l/ propios del castellano

Fa sí nus fudí sadí fú. Sídu fudí sá dufsí. Dofasiduvunifasu dasu unisfasi udisufisá. Ovadisuvu nifusi dasí dusus fasi dufús fá. Pachadís funispchal sunifusidusu fún. Lavufilasudí sa du fusidufás (Berta Alcoba, profetisa Daniela, 12 años).

Kaita chaira ñuchái. Hucharamái chai ñuchuchá. Alichái muchuchá karuchachá. Otmaí patchanchchá. Churai maich kai huchichá. Kai maichhuchachá. (Imita quechua).

Ofadifá ofaifá. Ofaidí ofai ifá. Odi sísi dusá. O sísis. O sísi dusái disá. Sí osí nusú fá. (Algunas de las pocas frases captadas en un momento en que todos los congregados empezaron a hablar en lenguas).



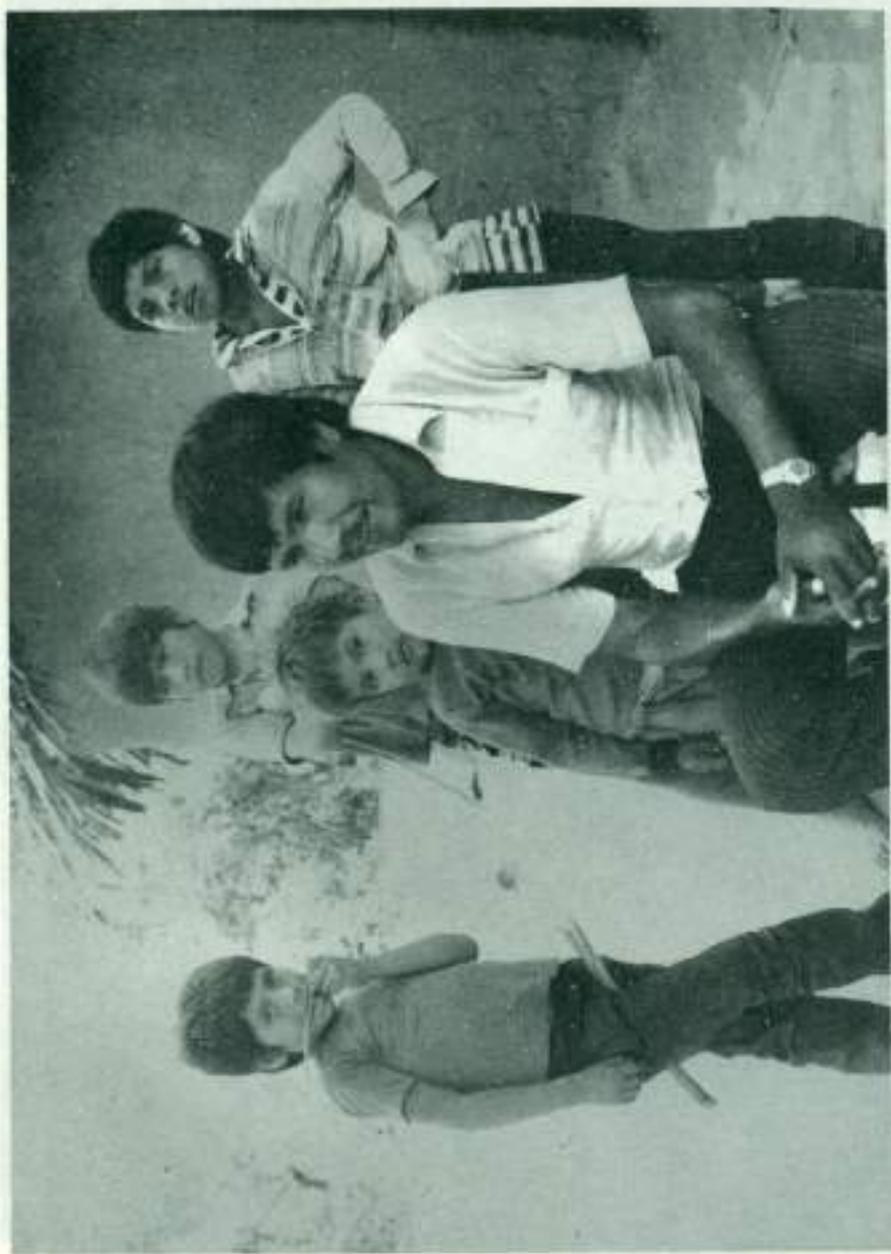
Una nueva generación ava (Foto Fips)



(Foto F ips)



(Foto Fips)



...Y en el Isoso (Foto APCC08)

bibliografía

- ACEBEY, David. 1985-9. Artículos varios en *Presencia dominical* (La Paz) sobre los Chiriguano, principalmente de Chuquisaca.
- ACLO. 1970. Sondeo cultural y socio-económico de dos comunidades de la provincia Cordillera de Santa Cruz de la Sierra: Charagua y Yapiroa. Sucre: ACLO.
- ACLO. 1974. Estudio socio-económico de la provincia Hernando Siles, Chuquisaca. Sucre: ACLO-CORDECH. (2a. ed., 1979).
- ALBO, Xavier. 1986. «Un dilema artificial. El caso de las comunidades chiriguanas actuales». Trabajo presentado al IV Encuentro de Estudios Bolivianos, Cochabamba, noviembre 1986. (Reproducido en forma abreviada en *Boletín Chitakolla* n.42, marzo-abril 1987).
- ALBO, Xavier. 1987a. «Nuestra identidad a partir del pluralismo en la base». Trabajo presentado a la Conferencia de CLACSO, Buenos Aires, octubre 1987. Publicado en *Autodeterminación*, La Paz, 1988, 4:7-32.

- ALBO, Xavier. 1987b. «El proyecto campesino de estado y sociedad en Bolivia». En MBL, (ed.), **Repensando el País**, La Paz, pp. 299-242.
- ALBO, Xavier. 1988. «¡Ofadifá ofaifá! Un pentecostés chiriguano». **América Indígena** (México) 48.1: 63-126. Versión reducida en prensa, en **Suplemento Antropológico**, Asunción.
- ALBO, Xavier y Olivia HARRIS. 1984. **Monteras y guardatojos**. La Paz: CIPCA. (2a. ed. ampliada).
- ALBO, Xavier y Francisco PIFARRE, comp. 1986. **El Espino: Una semilla en el turbión**. Vida, muerte y resurrección de una comunidad ava-guaraní. Charagua-La Paz: CIPCA.
- APCOB. 1983. «Historia de los encuentros de los indígenas del Oriente boliviano». Santa Cruz: APCOB. (En forma de historieta gráfica).
- ARZE, René Danilo. 1987. **Guerra y conflictos sociales: El caso rural boliviano durante la campaña del Chaco**. La Paz: CERES.
- BARRIENTOS, Bonifacio. 1981. «Discurso del 28 marzo 1981». (Transcripción de Angel Yandura. Ms).
- BARRIENTOS, Bonifacio. 1970's. «Autobiografía I». Conversaciones con Angel Yandura y Gabriel Siquier. (Ms).
- BARRIENTOS, Bonifacio. 1984. «Autobiografía II». Conversaciones con M. Vaca. En vías de publicación en **La lucha por la tierra**, Santa Cruz: APCOB.
- BERNARD, Carmen MUÑOZ. 1973. «La fin des capitaines». **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos** (Lima) 2.1: 72-82.

- Boletín del CIDOB.** (Órgano trimestral del CIDOB). Santa Cruz, desde 1982.
- CALZAVARINI, Lorenzo.** 1980. **Nación chiriguana. Grandeza y ocaso.** Cochabamba-La Paz: Amigos del Libro.
- CARDUS, José.** 1886. **Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia.** Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884, con una noticia sobre los caminos y tribus salvajes.. Barcelona: Librería de la Inmaculada Concepción.
- CASTILLO, Abel y Esther BALLERSTAEDT.** 1983. **Reforma agraria: Santa Cruz.** Santa Cruz: CIDCRUZ.
- Central Unica Campesina de Cordillera.** 1984. «I congreso de unidad campesina de la provincia Cordillera, 21 junio 1984».
- CIDCRUZ.** 1983. v. **CASTILLO-BALLERSTAEDT.**
- CIDOB.** 1985. «Tercer encuentro de pueblos indígenas del Oriente boliviano». **Boletín del CIDOB** 18.
- CIDOB.** 1986. «Documentos de los encuentros de unificación del alfabeto guaraní, Charagua, abril 1986, y Santa Cruz, junio 1986». (Con participación de UNESCO y SENALEP. Ms).
- CIDOB.** 1987. «Memorial a Presidencia de la República, 9-XII-1987». (Ms).
- CIPCA-CORDECRUZ.** 1986. **Plan de desarrollo rural de Cordillera. Diagnóstico-Estrategia.** Santa Cruz: CORDECRUZ-CIPCA. 7 vols.
- CIPCA-CORDECRUZ.** 1987. **Programa de desarrollo campesino de Cordillera.** PDCC. Camiri: CORDECRUZ-CIPCA. 9 vols.

- COMAJUNCOSA, Antonio. /1800,1836/1971. «Misiones al cargo del Colegio de Nuestra Señora de los Angeles». En **Colección Pedro de Angelis**, vol. VII. Buenos Aires: Plus Ultra, pp. 89-180. (Por error, aparece el nombre de Tamajuncosa).
- COMBES, Isabelle. 1988. «Ciclos festivos en el valle del Ingre». En **Actas del II Simposio de la investigación francesa en Bolivia**, pp. 181-184.
- CORDECruz-FEGASACruz. 1983. «Censo ganadero de Santa Cruz, 1983». (Ms).
- CORRADO, Alejandro María y Antonio COMAJUNCOSA. 1884. **El colegio franciscano de Tarija y sus misiones**. Noticias recogidas por dos misioneros del mismo colegio. Guaracchi (Florencia): Tipografía del Colegio de San Buenaventura.
- CORVERA ZENTENO, Rómulo (ed.). 1926. **Compilación de leyes, decretos, resoluciones y órdenes supremas referentes a tierras baldías**. La Paz: La Prensa.
- Cronistas cruceños del Alto Perú virreinal**. Edición conmemorativa del IV Centenario de la fundación de Santa Cruz de la Sierra. Santa Cruz: Universidad Gabriel René Moreno.
- Cuadernos Franciscanos (Salta)**. 1978. N. 49 (monográfico). **Los grupos aborígenes del límite occidental del Gran Chaco. Chiriguano-Chané y Tapuí. Argentina-Bolivia**.
- DAVIDSON, Charlie. 1986. «Emergencia en Pueblo Nuevo y Samaria». **Boletín del CIDOB (Santa Cruz)** 21:3.
- GARCIA TORNEL, Carlos. 1980. **Migraciones internas permanentes**. Proyecto Políticas de Población, BOL-78-P01. La Paz: DISOC-CONEPLAN.

- GIANNECCHINI, Doroteo, S. ROMANO y H. CATTUNAR. 1916. **Diccionario Chiriguano-Español y Español-Chiriguano** compilado teniendo a la vista diversos manuscritos de antiguos misioneros del Apostólico Colegio de Santa María de los Angeles de Tarija y particularmente el **Diccionario Chiriguano Etimológico** del R.P. Doroteo Giannecchini. Tarija.
- GRUENBERG, Georg y Friedl. 1975. «Los Chiriguano -Guaraní occidentales- del Chaco Central Paraguayo; fundamentos para una planificación de su desarrollo comunitario». **Suplemento Antropológico** (Asunción) 9.1: 5-109. (Publicado también como libro, Asunción, Universidad Católica, 1975).
- HEALY, Kevin. 1983. **Caciques y patronos**. Una experiencia de desarrollo rural en el sud de Bolivia. Cochabamba: CERES.
- LANGER, Erick. 1984. **Rural society and land consolidation in a declining economy: Chuquisaca, Bolivia 1880-1930**. Stanford University. (Tesis doctoral inédita).
- LOPEZ, Zenobio y Graciela ZOLEZZI. 1985. **Principios del bien y del del mal**. Medicina tradicional izoceño-guaraní. Santa Cruz: APCOB.
- MARTARELLI, Angelico. 1890. **El colegio franciscano de Potosí y sus misiones**. Potosí: Tipografía Italiana. (2a. ed. aumentada y con notas del P. Bernardino de Nino, La Paz, 1918).
- MELIA, Bartomeu. 1974. «De la religión guaraní a la religión paraguaya: una substitución». **Acción** (Asunción) 23: 4-10. (Reproducido en Melià 1986: 156-169).
- MELIA, Bartomeu. 1986. **El guaraní conquistado y reducido**. Ensayos de etnohistoria. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, n. 5 (Universidad Católica).

- MELIA, Bartomeu. 1988. **Los Guaraní-Chiriguano**. v.I, **Wande reko**, nuestro modo de ser, y **Bibliografía general comentada**. La Paz: CIPCA.
- METRAUX, Alfred. 1930a. «Etudes sur la civilisation des indiens Chiriguano». **Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán** 1.2: 295-493.
- METRAUX, Alfred. 1930b. «El origen de la luna y del sol según la mitología chiriguana». **Physis**, Revista de la Sociedad Argentina de Ciencias Naturales (Buenos Aires) 35: 187-192.
- METRAUX, Alfred. 1930c. «La sécularisation des missions franciscaines du Chaco bolivien». **Anthropos** (St. Gabriel-Moedling) 25: 315-316.
- METRAUX, Alfred. 1931a. «Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud». **Revista de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán** 2.1: 61-91. (Versión castellana «Mesías indios», en A. Métraux, **Religión y magias indígenas de América del Sur**, Madrid, Aguilar, 1973, pp. 3-34).
- METRAUX, Alfred. 1931b. «Observaciones sobre psicología de los indios Chiriguanos». **Solar** (Buenos Aires) 1: 89-122.
- NASH, June y Manuel M. ROCCA. 1976. **Dos mujeres indígenas**. «Basilisa» (por J.Nash) y «Facundina» (por M.M. Rocca). México: Instituto Indigenista Interamericano.
- NEWBERRY, Sara y Manuel M. ROCCA. 1972-78. «El carnaval chiriguano-chané». **Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología** (Buenos Aires) 8: 43-91.
- NIMUENDAJU, Kurt. /1914/1978. **Los mitos de creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apopokuva-Guaraní**. Lima: Centro Amazónico de

- Antropología y Aplicación Práctica. (Original alemán de 1914).
- NINO, Bernardino. 1912. **Etnografía chiriguana**. La Paz: Argote.
- NORDENSKIOELD, Erland. 1912. **Indianerleben**. El Gran Chaco (Südamerika). Leipzig: Bonnier. Versión castellana de los cc. 1, 9-18, sobre los Chiriguano, «Vida de los indios», **Revista Boliviana de Investigación** (Santa Cruz, Universidad Gabriel René Moreno), 1 (1983) 137-148; 2 (1984) 195-210.
- Ñee Jeroatá**. (Órgano mensual de la Asamblea del Pueblo Guaraní). Camiri, desde 1988.
- OASI. **Abriendo brecha**. Santa Cruz. (Film en 16 mm.).
- PEÑA, Arnulfo. 1979. **La fundación de Camiri**. s/l.
- PIFARRE, Francisco. 1986. «Organización comunitaria. Los Guaraní y su realidad social». En CIPCA-CORDECRUZ, **Plan de desarrollo rural de Cordillera**. Diagnóstico-Estrategia, v.2, pp. 28-11.
- PIFARRE, Francisco. 1987. «Ocho mentiras en la Chiriguania». **Cuarto Intermedio** (La Paz) 3: 31-43.
- PIFARRE, Francisco. 1989. **Los Guaraní-Chiriguano**. v. 2, **Historia de un pueblo**. La Paz: CIPCA.
- PIFARRE, Francisco y Xavier ALBO, comp. 1986. **El Espino: una semilla en el turbión**. Vida, muerte y resurrección de una comunidad ava-guaraní. Charagua: CIPCA.
- POMA, Rubén et al. 1984. Panel sobre historia y mundo guaraní, con la participación de Cecilio Gómez, Jürgen Riester, Thierry Saignes y Hernando Sanabria. Santa Cruz: Canal Universitario. (Video).

- PRUDENCIO B., José. 1931. **De Sucre a Santa Cruz por Tarija y El Chaco.** (Reedición de folletines inicialmente aparecidos en *El País*). Sucre.
- REYE, Ulrich. 1984. «Estrategia de desarrollo para la provincia Cordillera». Santa Cruz: CORDECRUZ.
- RIESTER, Jürgen. 1984. **Textos sagrados de los Guaraníes en Bolivia.** Una cacería en el Izozog. La Paz: Amigos del Libro.
- RIESTER, Jürgen. 1986. «Aspectos del chamanismo de los Izoceño-Guaraní». **Suplemento Antropológico** (Asunción) 21.1: 263-283.
- RIESTER, Jürgen. En prensa. **El gran fumar: pensamiento mítico de los Guaraní.** La Paz: Amigos del Libro.
- RIESTER, Jürgen y Bárbara, Bárbara SCHUCHARD y Brigitte SIMON. 1979. «Los chiriguano». **Suplemento Antropológico** (Asunción) 14.1-2: 259-304. (Publicado también como «Introducción» a *Nande ñe*, Gramática guaraní para castellano hablantes, Santa Cruz, APCOB, 1979.)
- RIESTER, Jürgen y Bárbara, Brigitte SIMON y Bárbara SCHUCHARD. 1979. **Me vendí, me compraron.** Análisis socio-económico en base a testimonios de la zafra de caña en Santa Cruz de la Sierra. Santa Cruz: APCOB. (Hay otra versión popular en foto-montaje).
- RIVERA, Silvia. 1984. **Oprimidos pero no vencidos.** Luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia, 1900-1980. La Paz: CSUTCB/HISBOL. (2a. ed., Ginebra, UNRISD, 1986).
- ROCCA, Manuel M. 1973. «Los Chiriguano-Chané». **América Indígena** (México) 33.3: 743-756.
- ROCCA, Manuel M. 1976. V. NASH y ROCCA, 1976.

- SAIGNES, Thierry. 1974. Une «frontière fossile»: la cordillère chiriguano au XVIIIe siècle. Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes. (Tesis doctoral polycopiada).
- SAIGNES, Thierry. 1978. «Historia de Cumbay (derrotero de un líder chiriguano)». En Martha Urioste de Aguirre, ed., *Estudios bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza*, La Paz, pp. 125-127.
- SAIGNES, Thierry. 1982. «Guerres indiennes dans l'Amérique pionnière: le dilemme de la résistance chiriguano à la colonisation européenne (XVIIe-XIXe siècles)». *Histoire, Economie et Société* (Paris) 1: 77-103.
- SAIGNES, Thierry. 1986. «Guerra e identidad entre los chiriguanos (siglos XVI-XIX)». En *Historia y evolución del movimiento popular*. III Encuentro de Estudios Bolivianos. Cochabamba: Portales, pp. 377-401. (Original francés de 1985).
- SAIGNES, Thierry e Isabelle COMBES. En prensa. **Alter ego: Génesis de la identidad chiriguana**. Santa Cruz: APCOB.
- SANABRIA, Hernando. 1972. **Apiaguaiqui-Tumpa**. Biografía del pueblo chiriguano y de su último caudillo. La Paz-Cochabamba: Amigos del Libro.
- SCHMIDT, Max. 1938. «Los Chiriguanos e Izozós». *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay* 4.3: 1-115.
- SCHUCHARD, Bárbara. 1981. «The Chaco War: An account from a Bolivian Guarani». *Latin American Indian Literatures* (Pittsburgh) 5.2: 47-58.
- SCHUCHARD, Bárbara. 1982. «La conquista de la tierra. Relatos guaraníes de Bolivia acerca de experiencias guerreras y pacíficas recientes». Ponencia presentada al 44 Congreso Internacional de Americanistas, Man-

- chester. (Publicado también en *Suplemento Antropológico*, Asunción, 21.2, 1986, pp. 67-98).
- SIMON, Brigitte. 1987. «Guerreros y misioneros. Problemática de sus actuaciones en una comunidad marginal chiriguano-guaraní en el Oriente boliviano». *Suplemento Antropológico* (Asunción) 22.1: 49-73.
- SMITH, Richard Ch. 1983. «En busca de la unidad dentro de la diversidad. Gremios campesinos, federaciones étnicas y movimientos indianistas en las repúblicas andinas». Trabajo presentado en el simposio *Iniciativas Indígenas en Autodeterminación Económica*, XI Reunión de LASA, México.
- SUSNIK, Branislava. 1968. *Chiriguanos, v.I. Dimensiones etnosociales*. Asunción: Museo Etnográfico «Andrés Barbero».
- VILAR, Roberto. 1982. *El trabajador agrícola y la migración temporal en Santa Cruz*. La Paz: Ministerio del Trabajo.
- VILLAVICENCIO, Víctor. 1989. *Nuestra historia: los Guaraní-Chiriguano*. La Paz: CIPCA.
- WOLF, Eric. 1972. *Las guerras campesinas del siglo XX*. México: Siglo XXI.
- YANDURA, Angel. 1970a. «Ynikua ñande Isoso. Conozcamos nuestra Isoso». (Ms).
- YANDURA, Angel. 1970b. «Asambleas generales del pueblo isoseño en Guirajoasa, 19 enero 1970, y en Guirapembí, 21 diciembre 1970». (Ms).
- ZARZYCKI, Alejo. 1988. «Tentajapí (La última casa). Descripción general y situación actual de sus pobladores». Santa Cruz: APCOB.

ZOLEZZI, Graciela. 1987. «La recuperación de contactos entre pueblos nativos: El caso de los Izoceño-Guaraní». *América Indígena* (México) 47.3: 435-454.

ZOLEZZI, Graciela y Jürgen RIESTER. 1987. «Lenguas indígenas del Oriente boliviano. Clasificación preliminar». *América Indígena* (México) 47.3: 425-433.

* * *

PUBLICACIONES PERIODICAS

Aquí (La Paz)

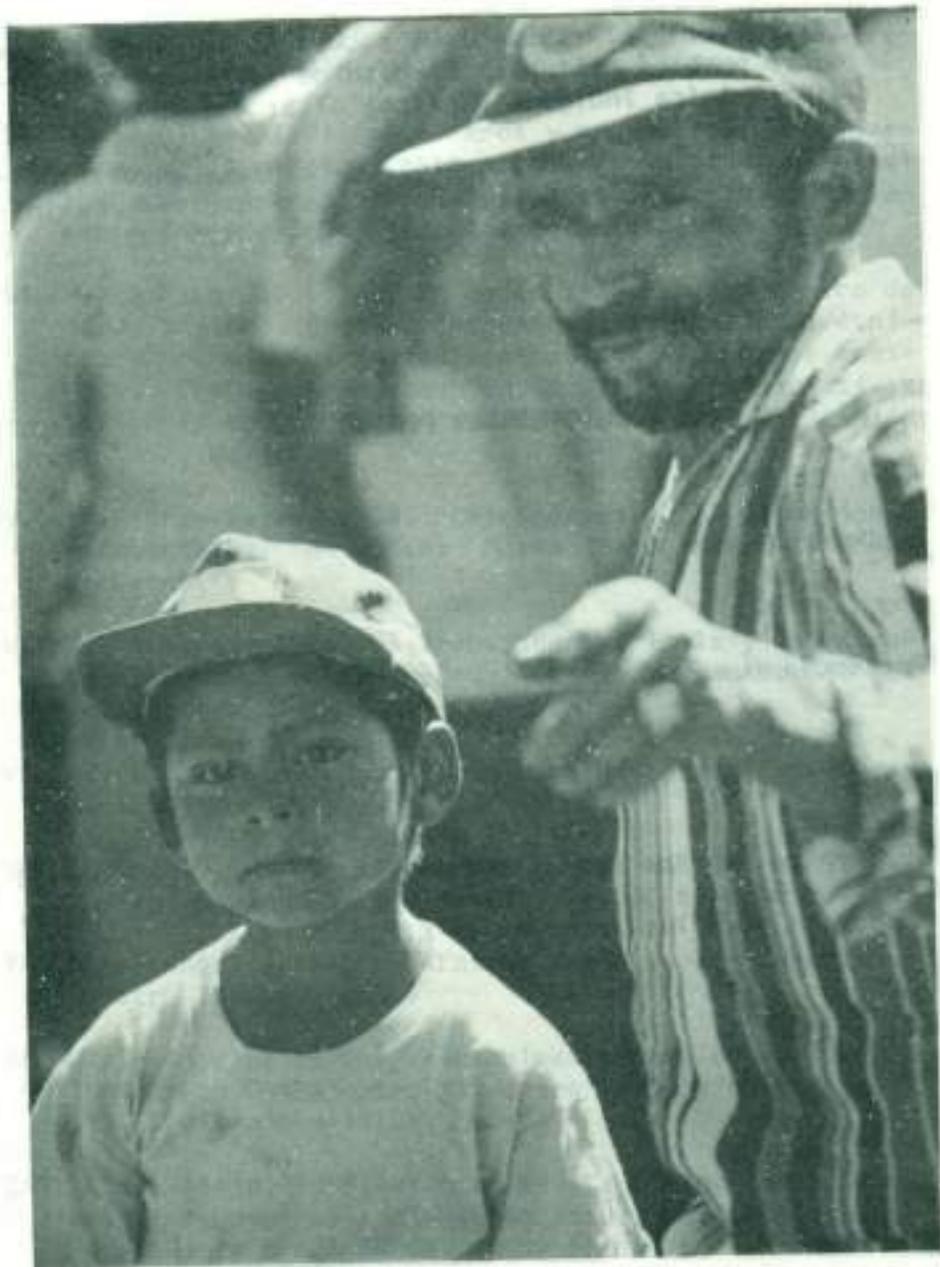
El Deber (Santa Cruz)

Hoy (La Paz)

Presencia (La Paz)

* * *

Documentos varios recogidos en las comunidades de El Espino, Galilea (prov. Sara), Kururujuky, Los Pozos, Mboreviti y en los archivos de CIPCA.



índices

INDICE DE NOMBRES PROPIOS, GRUPOS ÉTNICOS Y SOCIALES

NOTAS:

- En el orden alfabético se agrupan por separado las letras compuestas que representan fonemas propios del Guaraní. Por ejemplo CH, MB, ND vienen después de C, M, D.
- Los números se refieren a las páginas del texto hasta antes de la bibliografía general.
- No se incluyen nombres de uso permanente como Cordillera, Chiriguano, Colonia, etc. salvo si adquieren un nuevo significado específico.
- Las palabras guaraní en *cursiva* utilizan el alfabeto explicado en las páginas 15-16 de este volumen. El significado de las palabras comunes y de unos pocos nombres propios se explica en el GLOSARIO. En palabras ya muy castellanizadas, en citas literales y en nombres propios de persona y lugar que no han podido ser reconstruidos se mantienen las diversas ortografías de uso común, eventualmente con alguna aclaración complementaria.

/Indice nombres/

- Abapó 41
 ACLÓ (Acción Cultural Loyola) 29 289
 Acosta, Ismael 79 80
 ADEPA 336
 Agrocentral 28
 Aguirre 58
 Aguarigua 43 67-8 140 142 146 153 154
 156 171 177
 Aguaratí 58 67-8 171
 Aguas Blancas 279
 AIDESEP 306
 Aiquele 145
 Airejó 118 127. V. Aireju
 Aireju, Aurelio 71-3 90 117 134 161 165
 123 129-35 160 165 170 238 248-9 281
 303 312-3
 Aireju, Jesús 169
 Aireju, Ignacio 123-5 168-9
 Aireju, Martín 73 123
 Aireju, Natalio 364
 Aireju, Rogelio 99 123 132 134-5 156
 248-9 312
 Aireju, Santos 73 118 123 127-30 169
 Aireyu v. Aireju
 Akas 43 46 59 176 272
 Albó, Xavier 2 13-4 40 91 171 192 247-8
 264 319-20 360-1 400
 Alcoba, Berta 384 400
 Alcoba, Franz v. Profeta Elías
 Alderete, Santos 381 386
 Aldunate (familia) 90
 Aldunate, Lucidio 73
 Altiplano 49 200
 Alto Parapetí 360
 Alvarez (Nachú), Agustín 179
 Alvarez (Nachú), Cecilio 179
 Alvarez (Nachú), Cornelio 179
 Alvarez (Nachú), José 179
 Amadeo (ipaje pseud.) 213-9 222-3 229
 232 287
 Amazonia 306 319-20
 Amoro 58 177
 Amoro 36 43 238
 Anduari 46 97 187
 Anduari, Basilio 35 102 201-2
 Anduari, Braulio 111
 Anduari, Ignacio 187
 Angostura 168
 Angua 58
 Anka, Edmundo 346
 Ansaldo (familia) 90
 Ansaldo, Eusebio 90
 Antelo, Julio 152
 Apapokúva 387
 APCOB (Apoyo al Campesino del Oriente
 Boliviano) 2 18 28 32 69 119-20 155
 171 173-4 234 267 290 291 319 322-4
 359 404
 APG (Asamblea del Pueblo Guaraní) 135
 156 167 231 233 250 307 309 311-7 321
 386
 Apiaguaiki (tumpa) 31 125 388-90. V.
 Hapiacoki
 Apurani, Gabriel 344
 Aqui (semanario) 313
 Araguague 74
 Arambí 58
 Arambisa, Alejo 181
 Arambisa, Nicolás 159 181
 Arana, Julia de 343
 Aranda, Froilán 343
 Arandico 179
 Arandico, Juan Feliciano 37 68
 Arani 145
 Ararigua 124 168
 Arawak 265
 Argentina 15-6 21 24 35 38 54-6 75 106
 125 132 137 140 142-5 147 150 152 160
 179 208 224 230 272 288 364
 Arigüy, José 137 140-5 149 150 170
 Arijoi 58
 Aringui 136. V. Arigüy
 Aringuis 142. V. Arigüy
 Aringüi 142. V. Arigüy
 Arteaga, Pedro 117
 Arze 360
 Asamblea de Dios 258 295
 Asamblea del Pueblo Guaraní v. APG
 Asterix 371
 Asunción 146
 Atajado Colorado 67 72
 Australia 307
 Ava 2 13 16 29 30 39 48-9 56-7 61 117
 121-2 135-6 139 144-5 165 167 171 186
 196 205 213 219 221-2 224 250 253
 255-6 265 304-5 307 310 319 329-31
 331 349-50 352 363 388 401
 Avapó 41
 Avatiogue 47 67
 Aymara 16 117 184
 Aymara 328 355 357 361 393
 Ayoreode 331 357
 Ayoreode 328 329
 Azero 168

- Banzer, Hugo 29 154 272
 Ballerstaedt, Esther 272-4 288
 Balsa Cuacuriyu 74
 Balsa, Santo(s) 74
 Banco Agrícola de Bolivia 336
 Barba (familia) 79
 Barba, Germania 345
 Barnadas, Josep M. 360
 Barrientos, Boni Chico 70 120 137 153-6
 161-3 174 249 312 357
 Barrientos, Bonifacio 38 49 68-9 105 119
 Barrientos, Bonifacio 137 140-63 165
 173 181 204 208 210-2 246
 Barrientos, Bruno 81 191
 Barrientos, Casiano 27 49 68 137 145-53
 156-7 163 170
 Barrientos, general René 132 154
 Barrientos, Juan 137 139 140 145
 Barrientos, Natalio 137
 Barrientos, Victoriano 137 153 157
 Basilia 288
 Batirayu 136 143. V. Mbatiraju
 Beni 319
 Bermejo 392
 Bernard, Carmen Muñoz 31 288
 Betania 370
 Blanco (lugar) 36-7
 Boni Chico v. Barrientos
 Boyufbe 275
 Brasil 16 34 327
 Buenos Aires 138
 Busch, Germán 151
- Caballero (provincia) 270
 Cabezas 41 170
 Caipependí 169. V. Kaipependí
 Callau, Juan 78
 Callusto, Urbano 343
 Calluta, Calluta 342
 Calzavarini, Lorenzo 22 41 58 138-9 168
 Cambas 23 128 278-9 284
 Camiri 66 70 80 87 109 122 131-2 150
 155 176 186 189 195 249 270-1 275 281
 311 316 321 346 349 363 367 372 377
 383 396 400
 Camubey 58
 Candelaria de Arroyo Ivon 393
 Cañanina (Castillo), Julián 76-7
 Cañanina 77. V. Castillo
 Cañanina, Santiago 76
 Cañarima, (G)ervasio 75 91
 Cañarima, Seferino 74
- Cañón Largo 76-78 90
 CAO (Cámara Agropecuaria del Oriente)
 336
 Capirenda 168. V. Kapirenda
 Caraica, Cristino 182
 Caraica, Juan de Dios 182
 Caraparirenda 168
 Carabajal, Emitterio 74
 Carabajal, Morecarpio 74
 Cardús, José 22 35
 Cariti 126. V. Kariti
 Casiano Valiente 149. V. Barrientos,
 Casiano
 Castillo, Abel 272-4 288
 Castillo, Isabel 78
 Castillo, Julián 76-7 90. V. Cañanina
 Castro, E. 68 146
 Castro, Enrique 144
 Cegarra, Andrea 345. V. Segarra
 Central Obrera de Camiri 346
 Cerro Colorado 154
 CIDOB (Central de Pueblos y Comunidades
 Indígenas del Oriente Boliviano 16 80
 140 234 305-8 310 312 319-21 331 357
 CIPCA (Centro de Investigación y Promo-
 ción del Campesinado) 2 12-3 28 31 39
 41 43 59 66-7 90-1 264 271-3 288 299
 320 375 400
 Claude, Ignacio 40
 Club San Ignacio (Eity) 169
 Cochabamba 11 146 151 315 339
 Cochitas 150
 COO de Santa Cruz 306
 Collas 82-3 87 128 171 183 264 281 354
 Comajuncosa, Antonio 168
 Combé, Isabelle 12 59 227 360
 Comisión Mixta Boliviano-Argentina 25
 55 75
 Comité Cívico de Camiri 383
 Concepción 21
 Confederación Sindical Única de Tra-
 bajadores Campesinos de Bolivia v.
 CSUTCB
 CONFENIAE (Confederación de Nacionalio-
 nalidades Indígenas de la Amazonia
 Ecuatoriana) 306
 Coordinadora de Organizaciones Indígenas
 de la Cuenca Amazónica (CICA) 306
 CORDECH (Corporación de Desarrollo de
 Chuquisaca) 27
 CORDECruz (Corporación de Desarrollo de
 Santa Cruz) 27 31 43 59 66-7 90-1 155
 202 264 271-6 288 313 316 320 375

/Índice nombres/

- Corrado, Alejandro M. 41 122
 Corumbá 34 55
 Corvera, Rómulo 168
 «Cristo vive» 393
 Cruz Roja Suiza 28
 Cruz, Carlos 2
 CSUCTB (Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia) 304 306 315 355 361
 Cuarirenda 37. V. Kuarirenda
 Cuatro Ojos 126
 Cuéllar, Alberto 159 182
 Cuéllar, David 137 153
 Cuevo 66 131-2 275 321 330
 Cuñamán 58
 Cupesi Grande 344
 Curichi 275
 Kururuyuki 344. V. Kururujuky
- Chanchi (cacique) 169
 Chanchi (Sánchez) 152
 Chane 34
 Chané 30 57 113 122 135 142-3 265 330-1 350 357-9
 Chapapa, Carmelo 159
 Chaparíja 123. V. Chaparilla
 Chaparilla (Guirakota) 21 124
 Charagua 26 28 39-41 55 58 66-7 82 117 122 128 146 150-1 155 159 162 171 178 182 187-9 191-2 195 213 223 272 275 280 303-4 309 320-1 360 392
 Ché (Guevara) 264
 Chikora 137 153
 Chile 11 24
 Chimbe 122 123
 Chimore 21
 Chiquitos 34
 Chiraje / Chiraye / Siraje 158-9
 Chiveri 123-4
 Chótchori 136
 Choipa Narasuma, Francisco 212
 Chokoi 140
 Chore 56
 Choreti 275
 CHOTCHORI 137
 Chumirai, Guido 315
 Chuguisaca 27-30 55 82 87 122 168 278-281 283 289 313 319 328 330
- Davidson, Charlie 56 288
 DIC (Departamento de Investigación Cri-
- minal) 80
 Durán, Vidal 159
- Ecuatorianos 306
 Edén 39 46 59 67 71-2 176 296 364 368-71 374-8 381 389-399
 Eity 39 40 43 45-6 54 62 67 90 108 115 117 121 127 129 133-5 169 176 178 185 191-2 195 223 237-8 243 249-50 275 284 296 303 364 370 374 392 399
 Ejército, 4a. división 188
 El Cruce 39 46 67 71-2 176 370 399
 El Deber (diario) 363 381 383
 El Espino 13 40 43 59 67 81-4 86 91 171 176 191-2 206 244 247-8 264 319 360
 El Ingre 21 59
 El Pozo 363
 Elsner (Casa) 171 179
 España 330
 españoles 31
 Estados Unidos 378
 evangélicos 364. V. protestantes
- Facundina 31
 Federación de Ganaderos de Camiri 132
 Federación de Zafreiros 306
 Federación Sindical Campesina (Camiri) 303
 Federación Sindical Unica de Campesinos de Santa Cruz 80 337 346. V. CSUTCB
 FEGASACRUZ (Federación de Ganaderos de Santa Cruz) 273-6
 Felizardo, Joaquín 132
 Fips (Wilhem Simons) 2 19 61 196 233 401-3
 Flores, Eusebio 90
 Florida 41
 Fortín Muñoz 150
 Fortín Toledo 148-9
 Fortín 15 de agosto 148-9
 franciscanos 19 20 22-3 27 31 40 112 122 138 319
- Gabriel (familia) 90
 Gantier, Bernardo 4
 García-Meza, general 181
 García-Tornei, Carlos 270
 Giannecchini, Doroteo 59 88 138 254 257 260 329 332 357
 Gómez, Cecilio 140 357

- Gómez, Juan de Dios 74
 González, Martín 400
 Grünberg, Georg y Friedl 27 56 149 319
 Guacaya 122. V. Huacaya
 Guachindi 67 71 90 134 370
 Guakareta / Huacareta 360
 Guanare 141
 Guandare 58
 Guapay 29 41
 Guaraní 350
 Guarayo 16 27 56 140 232
 Guaríju 122-3
 Guariri 43 46 55-6 176 186-7 202
 Guasch, Antonio 232
 Guasuantí 67 73 123 129 176 178
 Guatinguái 123
 Guayakí 16
 Guayana 393
 Guerra del Chaco 25 128-9 146 148 150
 161 294 319 339 343 360
 guerrilleros (Ché) 264
 Guiraendi 37 58 177
 Guiraguasy 58
 Guiraitarenda 343
 Guirajoasa 205 232
 Guirajurenda 81 91 367 370
 Guirakota (Chaparilla) 21 111 123-5 349
 Guirakota (otro) 124
 Guirakoti 124
 Guirapembí 43 67-8 141 152 171 177 209
 211 232
 Guirapembí, Rancho Nuevo 68 171
 Guirepembí, Rancho Viejo 171
 Guirapembirenda 58
 Guirapucuti v. Vyrapukuti
 Guiraroti 58
 Gutiérrez (lugar) 29 46 66-7 81 86-7
 132 171 176 186 272 275 313-4 321 372
 Gutiérrez, Leoncio 147 151
 Gutiérrez, Mario 58
 Guzmán, Guillermo 75-6
- Hapiaoeki (tuapa) 21 31 58 111 123-5
 145 287 349 388
 Harris, Olivia 360
 Havillo 43 82 91 176 192
 Healy, Kevin 29 279 281 289
 Hernando Siles (provincia) 29 278
 Hertzog (presidente) 35
 Hirsch, Silvia 56
 Hoy (diario) 70
 Huacareta 55. V. Guakareta
- Huacaya 21. V. Guacaya
 Human Relations Area Files 170
- I... v. Y...; Ib... v. Iv..., Yv...
 Ibáñez de Melcón, Nelly 69
 Ibaguasuti 58
 Iglesia de Dios 364
 Igmiri 41. V. Ymiri
 Igüembe 21 29 121
 Igúirapucuti / Vyrapukuti 41
 Ijambae 146 157 167 170
 Ijambae Barrientos 158
 Ijambae, Enrique Tiripy 137 139 144-5
 152-3 156-7
 Ijambae, José 137-8 141-2 144 145 157
 Ijovv / Ijovi 177
 Ijovi 43 58 67-8 146 149 153-4 156 171
 Ikuapya 67 71 192
 Iliyacunday 168
 Inka 12 349
 Instituto Lingüístico de Verano 16
 Ipati 74-6 179 180 275 344 379 386
 Ipatimiri 46-7 67 71-2 176 192 364 368
 Ipaty 74-6 344. V. Ipati
 Ipitá 275
 Ipitacito del Monte 46 59 176 243-4
 313-4
 Ipitami Kaapegua 66 177 313-4
 IRFA (Instituto Radiofónico Fe y Ale-
 gria) 28
 Isiporenda 36 43 67-8 156 177
 Isoseño 13 16 30 57 147 151 171 280 331
 Isoso 2 25 27 29 30 32 34-8 43-4 48-9
 54 56 58-9 68 90 92 99 105 115 117
 119-21 132 135-75 177 191 195 197-8
 202 204-8 212 219-25 229 231 234 239
 242 244 248-50 253-4 264-7 272 290-2
 305-8 310 312-3 319 322-4 329-31 348-
 350 352 357 359 404
 Isoso, Alto 38 43 47 66-9 137 145 150-9
 178 180-2 204 220 232 238 275 277 279
 319 321
 Isoso, Bajo 43 66-9 137 146 152-3 156-7
 171 179 208 232 275 321
 Isoso, La Banda 35 37 58 68-9 137 140-2
 145-8 150-3 157 162 171 181 205 342
 Itaguasurenda 279 360
 Itaimbe 145
 Itaimbeguasú 40 81 91 176 191
 Itakuá 131
 Itakuami 67
 Itamambikua 176

/Índice nombres/

- Itapikoe / Itapykoe 46 71
 Itapochi 343
 Itatique 275
 Itavikua 342
 Ity 233 313
 Ivamyrapita / Ivamirapinta / Yva... 39
 47 59 67 71 135 176 192 249 302 370
 Ivasyryry / Ibasiriri 43 67-8 156 159
 177 180 197 198
 Ivo 21 124 349
 Ivoperenda 36 58 77
 Ivoporenda 75
 Izozeño / Izozós 149. V. Isoseño
 †... v. Y...
- J... v. H...
 Jacareguiri 78
 Jacareguiri Yagua 74
 Jaguaresa 123
 Janaigua 141
 Jandare 122-3
 Japiroa 43 58 67-8 156 159 161 177 181-
 182 195 238 244
 Japón 291-2 319
 Jaraeta 43 46 176 186-8 202
 Jarcamayú 168
 Jarukari, Eduardo 369-70
 Javeau 124
 Jerema 180
 Jerema, Dionisio 182
 Jesuitas 28
 Jichituruki 58
 Jovatitindi 43 47 176
 Jujuy 24
 Jukeriti 360
 Juky / Yuqui 20 58
 Julián, Rafael 343 343
 Juro 39
 Juropampa 67
 Juti / July 123-4
- Kaaroaicho 40 67 71-2 74
 Kaaroaicho (subcapitanía) 177 249 312.
 V. La Costa
 Kaipepe 43 47 86 176 189 280
 Kaipependi 34 39 40 43-5 47 62 66-7 70-
 3 90 99 108 115 121-35 156 160-1 168-
 9 175-6 248-50 253 256 281 303 308
 312-3 321 349 364 375 392
 Kaipependi (otro, más al sur) 122
 Kajurupegu 152
- Kamatindi 152
 Kandapai 123
 Kandapuri (familia) 39
 Kandapuri, Juan 364 369 392-3 395 396
 Kapiatindi 36 43 58 67-8 156 159 177
 182 205
 Kapiguasuti 86
 Kapirenda 39 43 58 67 176 370
 Karaguata 369
 Karaguatarenda 46 176 314 315 392
 Karapari 36 43 67-8 177 238
 Karaparirenda 313
 Karipui, Victor 377
 Kariti (Aireju) 123 125 127
 Karnapadyú / Karnapaju 123 129
 Karuruti 123-4 129 168-9
 Karuti 169
 Kasapa 67
 Kavaparirenda 233
 Kaywá 16
 Kirikirigua 40 62 75-8
 Kokarenda 67 71
 Kopere 43 47 58 67-9 145-8 156 182 212
 Kopere, Guasu 47
 Kopere, La Brecha 47 177
 Kopere, La Loma 47 159 177
 Kopere, Montenegro 47 177
 Koropo 43 67-8 146 156 171 177
 Kuarirenda 36-7 43 58 62 67-8
 Kuarirenda 140 157 171 177 179 205-7
 239
 Kuarirenda, Rancho Nuevo 37 62
 Kuarirenda, Rancho Viejo 37 62
 Kumandillo 180
 Kumbai 111
 Kumbarurenda 58
 Kumbaruy 58
 Kurichi 141
 Kuruguakua 81 91
 Kurujuky 11 19 21 23 121 139 145 349
 Kururujuky 44 67 78-9 80 82 85 176 280
 308 388
 Kuruyuki 111. V. Kurujuky
- La Brecha 43 58 67-9 150 155-6 159 174
 177 195 232
 La Costa (Kaaroaicho) 135 177 249 312
 La Loma (Kaipependi) 176
 La Loma v. Kopere, La Loma
 La Paz 37 68 74-5 80 91 97 128 145-6
 150-6 161 169 170 179 188-9 204 280
 Laguna Grande 76

- Laqunillas 40 66-7 78 90 124-5 128 144
 176 179-80 195 214 275 278 281 284
 321 342 346 363 370 375 381 385-6
 Langer, Erick 27 31 169 289
 Ledezma (Jujuy) 24
 Leocadia 147 158
 Limón, Pedro 400
 López, Alcides 75
 López, Félix 180
 López, Zenobio 204
 Loma Alta 46 67 72
 Loma Santa (lugar mítico) 393
 Los Gabrieles 90
 Los Pozos 176 342-9 360 364 367-400
 Los Sauces 21. V. Monteagudo
 Luis Calvo (provincia) 29 122 278 313-4

 Machareti 129 168 169 330
 Machipo 43 55 176 188 190 192
 Mamoré (río) 126
 Mandeporal 121 168 169
 Mandepora, Esteban 123 129 178
 Mandeporal 330
 Mapuche 11 15
 Maracasa 91
 María Manuela 137 139 142. V. Naicho
 Mariki 58
 Marina 44 56
 Maringay 121
 Mariscal Estigarribia (Paraguay) 56
 Martarelli, Angélico 20-2 28 169-70
 Marzana, Hilarión 73
 Masavi 35 41 43 46 50 56 59 97 122 148
 151 176 186-8 202 257-8 283
 Masikuri 145
 Matakó 328
 Mataral 145
 Matiko 145
 Matsuzaki, Shigeru 2
 Mbaaporenda 125. V. Argentina
 Mbatiraju 137 143-5 150 170
 Mbikajunde 152
 Mboira 137 142 210
 Mboreviti 40 44 62 67 72-5 77-8 85 90-1
 117 176 179 245
 Mbya 13
 Mbyá 16
 Méndez, José 75
 Métraux, Alfred 2 23 34-5 123 126-7 129
 168 226 327
 Medrano (patrón) 180
 Meliá, Bartomeu 13 88 168 170 326-7 330
 332 367 400
 Mendoza Huaynoca 80
 menonitas 283
 Mercado, Emilio 181
 Mercado (karai) 140-1
 Michel, Franz 400
 Mikerantý 137 144 146 153
 militares 188 190 195 217 229 303. V.
 ejército, 4a. división; regimiento
 mineros 181
 Mini 58
 Ministro de Asuntos Campesinos y Agri-
 cultura 80 82 283
 misiones 19-23 25-8 30 40-1 58 112 122
 129 138-9 143 169 178 182-3 187 257
 262 320
 MITKA (Movimiento Indio Tupaj Katari)
 307 320
 MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario)
 70 80 87 303 320
 Mocomokal 75 344. V. Mocomokai
 Mocomokai 77 176 365 367-8 370-1 374
 376 380 382 384 391 396-9
 Monteagudo 27
 Montero 87 346-7
 Mora 128
 Moreviti 74-5 78. V. Mboreviti
 Moxos 355 393
 Muraro, Valmir F. 13
 Murrupajati 20
 Muyupampa 313

 Nacaquaro 168
 Naicho (María Manuela) 137 139 142-5
 149 170
 Nakaogualra 58
 Nash, June 31 288
 Nimaendajú, Kurt 387
 Nino, Bernardino de 110 115 117 121-6
 168-9 260 264
 Nordenskiöld, Erland 30 121 126 136-7
 142-3 168-70
 Nachú (o Alvarez) 77 179. V. Alvarez
 Nachú Alvarez, Cecilio 74-6 179
 Nachú, José 74 179
 Rakunday 58
 Randeve 16
 Randuresa, Darío 76 158-9 161 249

 OASI 288
 Obaig 41. V. Oway

/Índice nombres/

- Ochoápi / Uchuapi 136-8 142
 OIT (Organización Internacional del Trabajo) 319
 Onofre, Juan de Dios 72-3
 Ortiz (militar) 27
 Ortiz, Julio 147 151
 Ortiz, Pilincho 37
 Ovaig 58
 Oway 41 58
- Padilla 75 111
 Padilla, Susano 154
 Paja Colorada 67
 Palmarito 86 176
 Pampa Redonda 59 62 75 77 176 180
 Pando, Carmelo v. Profeta Ismael
 Paraboka 58
 Parada, Guillermo 69
 Parada, Jesús 188
 Paraguay 15 16 27 49 56 146-52 162 171
 232 327 329 360 387
 Paraguay, río 34
 Parapetí (río y zona) 18 20 27 29 30
 34-6 38 48 123-4 136 139 141 143 171
 238-9 254 279 357
 Parapetí, Alto 29
 Parapetí 149. V. Parapetí
 Parmas, doctor 179
 Pascual, José 74
 patronos 308. V. haciendas (temas)
 Payé 387
 Paz Estenssoro, Víctor 154
 pentecostales 45-6 52 258 295 319 363-400
 Peña, Feliciano 343
 Peña, Olimpia de 343
 Peñaranda (presidente) 151
 peones 25 29 50 55 269-89 314 319. V. haciendas (temas)
 Perú 183 306 393
 Pifarré, Francisco 2 13-4 31 40 58-9 91
 168 171 192 226 237 240-2 247-8 251
 253 256 261 264-5 284 286 292 303 319
 330 357 360 388-9
 Pikasuti 158-9
 Pinkert, Guillermo 170
 Pinomo 210
 Piña (López) 206-11 224-5
 Pipí 129 349
 Pirai / Piray 41
 Pirakirerenda 58
 Piray 41
- Piriti 41 223
 Pocitos 39 67 72
 Potosí 91
 Potrerillo 342-5 347 364 368 373-5 379
 382 392-9
 Pou, Claudio 2
 Premio Nobel Alternativo 320
 Presencia (diario) 70 313 393
 Profeta Daniel 395 397
 Profeta Elías (Franz Alcoba) 367-8 371-374 377 380-5 391 395-6 398
 Profeta Ismael (Carmelo Pando) 367-8 371-2 376 378 395-6
 Profetisa Daniela 384 397 400
 PROMASOR 336
 protestantes 28 45-6 52 132 154 157 181
 257-8 262-3 291 294-7
 Proyecto Cultural Quechua-Guaraní de Chuquisaca 313
 Prudencio, José 128
 «Pueblo Israelita» 393
 Pueblo Nuevo 44 56
 Puguio 141
 Pururenda 150
- Quechua 12 16 168 172 304 328 357 39 400
 Quema, Santos 180
 Quema, Valentín 180
 Quesada, Simón 364 371 375 395
 Quiriquirigua 76-8. V. Kirikirigua
- Rada, Alfonso 345
 Ravelo 275
 Rea, Dionisio 188
 Regimiento Abaroa 382-5 387 396
 Regimiento Bogueón 162
 Rey, Ulrich 270 273 288
 Río Grande 29 41 122 171 271-2 275-8 288
 Riberalta 393
 Riester, Jürgen 31 59 170-1 204 220-1 225 242 263-5 280 288
 Rivera, Silvia 341 360
 Roca, Roberto 363
 Rocca, Manuel M. 31 288
 Rodeo 176 189 192
 Rodríguez, Pacesa 75
 Rojas, colla 159 195
 Rojas, Segundo 90
 Román, Felipe 400

- Román, Jacinto 189
 Romero, Cristóbal 75
 Rosa (lugar) 128
- Sánchez, Aquino 182
 Saïgues, Thierry 12 22 31 58-9 110 112-113 117 122 168-70 227 360
 Saipurú 41 275
 Salamanca (lugar mítico) 392
 Salamanca, Daniel 151 152
 Salas (familia) 79
 Salce, Aurelio 90
 Salek, mayor 151
 Salinas 21
 Salitral 37
 Samaría 56
 San Antonio (de Parapetí) 37 169 257 275 280
 San Juan del Pirai 21
 San Luis 21
 Sanabria, Hernando 22 31 59 122-7 139 168-9
 Sandalio, Inocencio Guatajón 137 153
 Santa Cruz 24-6 28 31 37-8 44 54-6 72 80 91 102 105-6 132 134 141 144-5 152-6 160 170 180 187-8 218 230 232 270-1 288 308 319 321 345-6 363 369 378 383 386 396 399
 Santa Cruz, Norte de 55
 Santa Teresita 56
 Santacruz, Jaime 81-2
 Santlestevan (provincia) 270 343
 Sara (provincia) 56
 Saul, Marco Vinicios de A. 13
 Schmidt, Max 149-9 329
 Schuchard, Barbara 31 50 137 146-7 158 170 357
 Segarra, Andrea 342-5 365 386
 Segundo, Gregorio 135 249
 Segundo, Hilarión 189
 Segundo, Marco 189
 Sejas, Isidro 289
 SENALEP (Servicio Nacional de Alfabetización y Educación Popular) 16
 Sensano, Guillermo 381 386
 Simba 13 29 313 330
 Simon Riester, Barbara 2 60 92-4 197-8 266 268 362-3
 Simon, Brigitte 56
 Simons, Wilhem Fips 2. V. Fips
 Sinai 46 56 67 296 354
 Siquier, Gabriel 171 288
- Siraje 152 158. V. Chiraje
 siringueros 272 306
 Sirlonó 16 360
 Smith, Richard 320
 Soporoke 137 139-42
 Suárez, Roger 159 160 195
 Sucre 91
 Suecia 320
 Susnik, Branislava 35 265
- Taborga 392
 Taborga, César 314
 Tacuarembó 41. V. Takuarembó
 Tacurú / Takurú 41
 Takuarembó 43 46 176 272
 Takuarembotí 41
 Takuarendí 169
 Takurú 41 58
 Tamachindi 58 67-9 140 152 156 158-9 177 232 291
 Tamán 58 141
 Tapejoasá 141
 Tapera 170
 Tapiete 330
 Tapieté 16 358
 Tapu 139. V. tapu (glosario)
 Tapiunti, Ernesto 344 378
 Tapiunti, Pascuala 366-7 372 384 395-7
 Tapuní, Ramón 343
 Tapytá / Taputá 41 43 46 59 176 182 188
 Tapytami / Taputami 43 46 176
 Tararenda 171
 Tareira 342-3 346 374
 Tareiri 112
 Tarenda 37
 Tarija 21 29 141 151
 Tartagal 35 56 224
 Taruire 125-6. V. Taruiri
 Taruire 90. V. Taruiri
 Taruire, Florentino 128
 Taruiri (Pedro Ignacio) 34 123 125-30 169
 Tataiti 58
 Tatarenda 46 82 87 91 171 248 314
 Tatarenda Viejo 176
 Tenqua (Ignacio Aireju) 123-8 135 168-9
 Tentajapý 29 121 313
 Terbusin 372
 Ticucha / Tikucha 168
 Tipuani 151
 Toba 328
 Tolata 11

/Índice nombres/

Tomina 75
Tranca 344
Tsirakua 34
Tunal 44 67 79 176 344
Tupanillo 58
Tupati 58
Tupi-Guaraní 16 227 327

UCE (Unión Cristiana Evangélica) 45 59
154 258 295 364
Uchuapi / Ochoapi 136 142
UNESCO 319
Unión Cristiana Evangélica v. UCE
Uraitá 141
Urundaití 168 176
Urupíroa 206. V. Piñoa

Vaca, Agustín 364 371 375 376 395
Vaca, Felipe 137 153 154
Vaca, M. 171
Vaca, Manuel 159
Vaca, Víctor 158-9 161
Vallegrande 270
Vanuzzi (familia) 40 58. V. Vanuzzi
Vanuzzi (familia) 40 58 75
Vargas Ríos (militar) 188
Vargas, Benigno 132
Varintí, Pascualina 367 395. V. Pascua-
la Tapuintí
Verwilghen, Antonio 2
Vilar 288
Villamontes 150-1
Villarroel, coronel Gualberto 152
Villarroel, Juan 72

Warnes (patriota) 122
Warnes (provincia) 56
Wolf, Eric 360

Xetá 16

Y... v. J...
Yacareguyú Yagua 76-8
Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolli-
vianos 81
Yacuiba 25 55 91 131
Yacuíto 56
Yaguasiva, José 74
Yambée 136 138. V. Ijambae
Yambai 138. V. Ijambae
Yanaigua 58
Yandura, Ángel 99 139-41 170-1 232 321
357 400
Yanduresa, Darío 76. V. Wanduresa
Ymiri / Iqmiri 41 187
Yocauri, Santiago 343
Yoseravi 58
Ypaguasú 58
Ypapiá 58
Yrenda 88
Yuki / Juky 16
Yumbay 169
Yungas 151
Yuti 58
Yvamyrapýta 39 71 176. V. Iva...
Yvarenda 58
Yvyrapukuti 41

Zolezzi, Graciela 16 204

INDICE DE TEMAS SELECTOS

- alemán 15
 asamblea 240-249
 autoridad 95-195. V. *mburuvicha* (glos)
 cacería 239 324
 cañeros 306. V. *zafra*
 capitánías 121-172
 clase y etnia 303-6 335-46
 comunidades de trabajo 39 78 134 170
 264 271-2 300-2 311
 consejeros 201-3 227. V. *arakuaa* (glo-
 sario)
 contratistas 179 181 263 299
 fiebre del loro 38 289-90
 fincas ganaderas v. haciendas
 francés 15
 goma 25 55
 Guerra del Chaco 25-7 36 49 56
 haciendas y puestos ganaderos 49 55 58
 59 71 131 140 147 151 154 156 162 171
 269-89 299 308 314 319 321 364-5 386
 historia chiriguana 11-3 17-25 347-50
 identidad y nación chiriguana 11-3 325-
 359
 indigenismo 305-6
 inglés 15
 instituciones 292-4 299 302 304-5 307
 316 318 320
 lengua guaraní 15-16 325-7 354 359
 migraciones 33-57 270-1
 movilidad geográfica 33-57
 ONG 292. V. instituciones
 pesca colectiva 239
 portugués 15
 puestos ganaderos v. haciendas, peones
 Reforma Agraria 29 65 69 70 79 87 130
 188 272-4 279-80 336
 religiones nuevas 294-8 363-400. V.
 protestantes, pentecostales, UCE
 religiosidad tradicional 203-226 251-5.
 V. *arete*, *ipaje*, *mbaekuaa* (glosario)
 sindicatos 303-10 320-1
 tenencia de tierra 61-91
 trabajos comunales 236-9. V. *motirõ* (en
 glosario)
 zafra 28-9 31 38 54 57 59 72 105 132
 134 154 160-1 179 181 260 269 271 298
 300

GLOSARIO GUARANI

- Ver la explicación del alfabeto en la introducción a este volumen (páginas 15-16). *Cursiva negrilla* indica el uso del alfabeto allí adoptado. Entre barras /.../ se añade la escritura de la misma palabra en el alfabeto de la Resolución Ministerial 2419, si no coincide con el anterior. En escritura ordinaria o entre paréntesis (...), otras formas comunes de escribir la palabra. *Cursiva simple*, escritura fonémica en palabras autóctonas no-guaraní. Después de la glosa se indican las páginas en que ocurre la palabra.
- «Comillas» = Traducción literal. V. = Véase. Aym = Aymara. Q = Quechua. C = Castellano. Ch, Mb, Nd, Ng: Son letras autónomas del alfabeto.
- Para las glosas, además del uso actual en Cordillera, hemos consultado Gianecchini et al. (1916) y Melià, en el primer volumen de esta serie.
- Los nombres propios de persona y lugar, aunque sean de origen guaraní, han sido incluidos en el índice precedente con las diversas ortografías con que aparecen en el texto y sin glosa. Aquí sólo se incluyen algunas glosas etimológicas más significativas. El asterisco (*) remite a dicho índice.

ñ. «Alma, espíritu». «Sombra»; ausencia de. 253
aguero (C). Abuelo. Máscara usada en Carnaval. 254
aña. Antepasado; enemigo; diablo. 253-4 265-7 296 370
arakuaa. Sabiduría. 98 155 201 203 209 246 252
arakuaa ija /...iya/. «Dueño del saber». Consejero, sabio. 202-3 209 229 240 249
312 333
arete. «Día verdadero y auténtico». Fiesta con convite; Carnaval. 251-60 266-7 296
332 365-6 370 377 390
arete ija /...iya/. «Dueño de la fiesta». Persona nombrada para guardar el orden
en la fiesta. 253
aru. Palabra; lengua (en Aym). 357
ava. «Hombre, persona». Autodenominación general de los Guaraní no-Isosño.* 329
avati. Maíz.

- awatiki.** Choclo o maíz asado. 367
ayllu. Grupo social, originariamente patrilineal, al nivel comunal o supra-comunal (en Aym-Q). 183
ayzi. Intercambio recíproco de bienes o servicios iguales (en Aym-Q). 264

camba kamba. Históricamente, mestizo. Actualmente, en el oriente boliviano, indígena.* 328
carai. 328. V. **karai.**
caraiwa. 326. V. **karai.**
colla qulla (Aym-Q). Originariamente, habitante de un señorío andino junto al Titicaca. Desde la colonia, habitante de región andina (usado también en el Chaco).*
crisiano. Entre patronos y blancos, como contrapuesto a 'camba' o 'gentil', equivale a **karai**, principalmente en Chuquisaca. 319
cupesi. Árbol típico del Chaco. 148

ch... = **s...**: Variante dialectal del Isoso.
chaguano. Chiriguano emigrado laboral a la Argentina. 22 24 31
Chaguano. El tren más popular de Santa Cruz a la Argentina. 24
chala (Q). Hoja seca de maíz. 208 221. V. **charutu.**
chami /...mi/. 254. Apócope de **cherami.**
charutu. Hoja seca de maíz. 216
cherami /...mi/. «Abuelo nio». Dicese al año durante el arete. 254. (**tami**, abuelo).
cheru. «Padre nio». Dicese a las divinidades del monte. 239
chiri wasu (Q). «Bosta fría». Interpretación quechuizante del nombre Chiriguano, sin respaldo científico. 349. V. Chiriguana.
Chiriguana, Chiriguanaes. Así denominaban los primeros españoles a los Chiriguano. Probablemente, el que se mezcla (chirionó) con mujer chané (guaná). 12 350
Chirionó, Chiriones. Probablemente, mestizo. 12 350 360
chiripa. Lienzo en torno a la cintura. Antigua indumentaria masculina. 145 349
ch'uxu. Forma recíproca de trabajo colectivo (en Aym). 264

eity /eit/. Colmena.*
-ette, -ete. Muy, verdaderamente. 359

gentil. Entre patronos y blancos, como contrapuesto a 'crisiano', equivale a Chiriguano-Guaraní, principalmente en Chuquisaca. 319
guaná. 350 360. V. Chiriguana.
guasu. Grande. 88 115 117 121 131 138 142-3 153 155 314

Hapiaoeki Tumpa, hapia oeki Tumpa /Japia.../. «Dios le quitó los testículos». Eunuco divino.*

hatangata. Valiente; resistente en la dificultad. 96-8 100-3 110-1 187 333

Hod. Guaranización de 'Jehová'. 372

Hovaya 59. V. **Tovaja**

Huajcha (Q). «Huérfano». Cría de ganado de origen desconocido. 162. V. **waqchu**.

Ija /iya/. Dueño, señor; genio tutelar de: monte, animales, lluvia...etc. 98 113 183 191 201-3 209 228 239-40 249 252-3 264-5 296 313

ijake /iyake/. Flojo, perezoso. 187

Ijmbae /iymbae/. Sin dueño, libre.* 241 333

Imarāje /imarāye/. Vergonzoso. 102

Ipaje /ipaje/. «Padre». Chamán; médico. 113-4 141 145 203-227 229 232 238 240-1 248 252 287 296-7 390-2 400

Ipy /ip4/. Antepasado; principio, origen. 252-3

Ivoka. Lugar donde van los espíritus de los muertos chiriguano, caracterizado como un permanente convite. 332

j... /y.../ v. también ñ.

Japopy /yapopi/. Objeto mágico para atajar la lluvia. 224

jaqi. Persona. Indio. Aymara (en Aym). 357

jare /yare/. Perteneciente a grupo social inferior (en Isoso). 330

Jasoropái (C). «Dios se lo pague». Gracias. 201

Jagua jagua /yagua yagua/. Juego que imita al tigre o jaguar. 256

Jayma. Tierra colectiva; trabajo colectivo que se realiza en ella (en Aym). 264

Jemboaty /yemboat4/. Reunión; asamblea. 240-3 250 259 309 333

Jupavo /yupavo/. Alistamiento. 366

Juru /yuru/. Boca. **Juruguasu**. «Boca grande». 142

kaa. Monte, bosque. 265

Kaa Ija /iya/. «Dueño del monte». Genio tutelar de las plantas y animales de una determinado lugar en el bosque. 239

Kamiri (Camiri*). «Monte chico». 19

Karowaicho. El monte del frente, de la banda.*

Kaguyjy /kaguy4/. Mazamorra de maíz; chicha tierna. 382

Kanguy /kangu4/. Chicha de maíz. 382

Kapita (C). «Capitán». Autoridad tradicional chiriguana. 117. V. **mburuvicha**.

Karai. Originariamente, persona con especiales poderes religiosos; después, astuto, mañoso (Montoya); español, blanco y cristiano. 326-8 passim.

- karai** pochí. Blanco malo. 228 360
karai 327. V. **karai**.
karaia (Tupi-Guaraní). 326-7. V. **karai**.
keremba, **keremba**. Valiente; guerrero. 114 256
kuchi kuchi (C-Q-Aym). Juego que imita al chancho. 255
kulabee. Varón, hombre; macho, recio. 160 256 326
kumanda. Poroto, frijol, habichuela. 237
kummi. Muchacho. 328
kuña (cuña). Mujer. 166 328
kuraka. Autoridad tradicional andina (en Q). 128

-mi. Diminutivo. 88
motirõ. «Faina», «minga (Q)», trabajo colectivo. 236 250 259 264 332

mbaaporenda. «Lugar del trabajo». Así se denominaba a la Argentina. 125
mbaekuaa. «El que sabe cosas». Brujo, hechicero. 52 141 153 203-32 241 248 261
 296 390-2
mbokó (bocó). Bolsa o teleguita. 2 334
mburuvicha. Jefe, autoridad comunal, «capitán». 25 59 65 89 90 95-117 177-8 184
 187 191-3 204-5 208 212 221 237-8 240 242 252 264 281 287 295 297 301 305 306
 309 314 320 330 333 337 344 346 348 365 371 399
mburuvicha guasu. «Capitán grande».* Jefe, autoridad de varias comunidades. 70
 99 115 119-20 121-74 306 310-3 364
mbya /mbia/. «Gente». Autodenominación de los Guaraní frente a otras naciones.
 227 256 261 326 328-32 335 338 350 357
mbya ñe /mbia.../. «Lengua de la gente». Idioma guaraní. 326

ndajé /ndayé/. Rumor, comentario. 52 261

Ñ... v. también **j.../i/**
ñanaygua /ñaña+gua/. «Habitante del monte». Ayoreo. Tapiete... Grupo selvícola
 semi-nómada. 329
ñande. Nosotros; nuestro (incluye al interlocutor). 326 332
ñande Iru. «Los que nos van a defender». Solidarios, aliados de clase. 335
ñande ñe. «Nuestra lengua». Idioma guaraní. 326 333
ñande reko. «Nuestro modo de ser». Cultura guaraní-chiriguano. V. **teko**. 13 355
ñande rovaicho. «Los que están enfrente nuestro». Enemigos de clase. 336
ñande yvy /ivi/. «Nuestra tierra». Territorio étnico. 333
Ñe. Palabra; lengua. Hablar. 113
Ñe ija /iya/. «Dueño de la palabra». Orador. 98 113 333

o. Casa. 264

o ija /iya/. «Dueño de casa», es decir, la mujer, más centrada en el hogar. 264

oikokatu. Rico. 328

oyemondea, /oyemondea/ jimonda. «Menstruación». Reclusión ritual de la joven después de su primera menstruación. 264 400

oka. «Lo de fuera de casa». Patiú, donde transcurre buena parte de la actividad diaria y social. 88 92-4

okyje /okiyje/. Ser cobardo; asustarse. (kyje /kiye/. Miedo). 102

oñembotuicha. «Hacerse el grande»; envanecerse. 261

oñemenomeno. Baile central del Carnaval. (meno tener relaciones sexuales). 255

pajé (Paraguay) 232. V. ipaje

paravete. Pobre. 388

payé (Paraguay) 387. V. ipaje

pochí. Malo. 228 327 335

poro. Calabacín alargado usado como recipiente y para tomar yerba mate. 60

pyta jowai /p'ita yowai/. «Doble talón». Ayoreo. 328

q'ara. «Pelado». Blanco; no-indio (en Aym-Q). 357

r... transformación fonológica de t.

reko. 332 357. V. teko.

-renda 88. V. tenta.

roka. Bizcocho con figuras de muñecos o animales. 258

runa. Persona. Quechua. Indio (en Q). 357

sane (Isoso). Chané.* 330

simi. Boca; palabra; lengua (en Q). 357

Simba. Grupo guaraní del sudeste de Chuquisaca (del Q simp'a «trenza»). 29

sipoi. Bejuco (caña) cuyo bulbo almacena agua y se usa para calmar la sed en viajes. 34

taipy. 330. V. tapyi.

takuara. Bejuco, caña. 258 384

tapii. Choza. 357. V. tapyi.

tapii, Tapieté; Chané; esclavo. 357 358. V. tapyi.

tapii 330. V. tapyi.

tapy. Gente (?). 330 331 350.. V. tapyi.

Tapy ete. Gente verdadera (?). 330

- tapji /tapji/ (tapuy). Choza; siervo. Denominación de los Chané por los Ava. 30
 31 139 330
- teko. «Modo de ser». Costumbre, sistema, ley. 236 262 318 332-4 354
- tembeta. Botón ornamental debajo del labio inferior. Con el tiempo se convirtió en
 un signo de identidad del varón iniciado. 29
- tenda. Lugar. 88-9
- tenondegua. Primero; principal; autoridad. 117
- tenta. Pueblo, rancho; patria. 88-9 252 269
- tentaguasu. tenta grande. 89 302
- tentami. tenta chico. 50 55 88-9 236 271 301 341
- tipi. Vestido tradicional de la mujer. 29
- tíripy /tíripi/. Sedimento de la chicha. 137 139. V. Enrique Ijambae
- toboroché. Arbol de tronco abultado, típico del Chaco. 142 265
- toro toro. Juego que imita al toro. 255
- tovaicho. Enfrente. Enemigo. 59 336
- tovaia. Cuñado; suegro; yerno. Parentesco afín. 50 59 142
- tsane (isoso). Chané.* 330
- (tubicha). 117. V. tuvicha.
- tumpa. Ser mítico, espíritu del trueno; aplicado a Dios y a seres divinizados; a
 veces, hombre-dios.* 21 123-4 145 169 239 287 349 366-7 370-1 372 388-90 393
- tuvicha. Principal; autoridad. Variante histórica de **aburuvicha**. 112 117
- tuvicha ruvicha. Principal entre principales. Variante histórica de **aburuvicha**
 guasu. 121
- umaraqí. Forma de trabajo colectivo recíproco (en Aym y Q). 264
- varayug. «El dueño de la vara». Autoridad tradicional andina (C+Q). 183
- waqcha. Huérfano. Animal sin dueño (en Q). 172
- wiraqucha. Antiguamente, una divinidad. Posteriormente, blanco; caballero (en Q y
 Aym). 357
- y /i/. Agua.
- y soso /i.../. «Agua que se pierde». 357. V. isoso.*
- Yguasu /i.../. «Agua grande». 137 139 142
- gvy /iv/. Tierra. 83
- gvyra ija /ivira iya/. «Dueño de la vara». Alcalde. 177 183 191 370

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de Abril de 1990, en los
Talleres de
Artes Gráficas Potosí,
Teléfono 373849
La Paz, Bolivia

serie cuadernos de investigación

1. Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras *
2. El tuturo de los idiomas oprimidos (3ª edición)
3. Idiomas, escuelas y radios en Bolivia (3ª edición)
4. La radio, expresión libre del aymara *
5. Sindicalismo campesino *
6. Apuntes para una historia aymara (2ª edición)
7. Monteras y guardatojos *
8. La paradoja aymara *
9. Campesinado y reforma agraria en Cochabamba. 1952-1953 *
10. Espejos y maíz, temas de la estructura simbólica andina *
11. Yungas, los otros aymaras *
12. Los aymaras dentro de la sociedad boliviana *
13. ¿Khitixtansa? ¿Quiénes somos? (2ª edición)
14. Bibliografía comentada del departamento de La Paz
15. Coripata, tierra de angustias y cicales *
16. Ojje por encima de todo *
17. ¿Bodas de plata? o réquiem por una reforma agraria (2ª edición)
18. 1978, el nuevo campesinado ante el fraude *
19. Achacachi, medio siglo de lucha campesina *
20. Chukiyawu, la cara aymara de La Paz. 1: El paso a la ciudad *
21. Sindicalismo campesino ayer, hoy y mañana *
22. Chukiyawu, la cara aymara de La Paz: 2: Una odisea, buscar pega *
23. El fenómeno del rescatismo en la comercialización de la papa
24. Chukiyawu, la cara aymara de La Paz. 3: Cabalgando entre dos mundos
25. Desafíos de la solidaridad aymara
26. Monteras y guardatojos, campesinos y mineros en el norte de Potosí (2ª edición)
27. La mina vista desde el guardatojo
28. El Espino, una semilla en el turbión
29. Chukiyawu, la cara aymara de La Paz: 4: Nuevos lazos con el campo
30. Los guaraní-chiriguano. 1: Ñande reko, nuestro modo de ser
31. Los guaraní-chiriguano. 2: Historia de un pueblo
32. Los guaraní-chiriguano. 3: La comunidad hoy

otras publicaciones

- Charcas 1525-1565, orígenes de una sociedad colonial *
- Estudio de la situación socio-económica de los productores de papa del departamento de Cochabamba *
- Métodos de evaluación para proyectos de producción agrícola Mbya ñee, idioma guaraní.
- Diagnóstico rural de la provincia Cordillera (7 volúmenes) *
- Programa de desarrollo campesino de Cordillera (9 volúmenes)

* agotado

Pedidos a CIPCA

Casilla 5654, La Paz / Casilla 2869, Cochabamba
Casilla 2353, Santa Cruz / Casilla 13, Camiri

El año 1992 será visto por el pueblo Chiriguano como un Centenario triste: el 28 de enero de 1892 en Kurujuky sus arcos y flechas no pudieron contra las armas del ejército.

El presente volumen forma parte de una serie de tres, que CIPCA ofrece con respeto y admiración a la Nación Guaraní-Chiriguano como homenaje y muestra de solidaridad en vísperas de ese Centenario:

1. **Nãnde Reko, nuestro modo de ser**
por Bartomeu Meliá.
2. **Historia de un Pueblo**
por Francisco Pifarré.
3. **La comunidad hoy**
por Xavier Albó

Este tercer volumen muestra el despertar del Pueblo Chiriguano en vísperas del centenario de Kurujuky. Analiza la comunidad actual y su forcejeo por conservar un territorio, sus jefes, consejeros y profetas; la humillación y lucha de los peones, las fiestas, trabajos y asambleas. Se descubre así el reencuentro de un pueblo consigo mismo; un pueblo que vuelve a soñar en su futuro a través de la Asamblea del Pueblo Guaraní.

XAVIER ALBO, antropólogo y lingüista, se doctoró en la Universidad de Cornell, Nueva York. En 1971 fue fundador de CIPCA, donde desde 1978 se dedica principalmente a la investigación activa de la realidad cultural, social y lingüística del mundo rural boliviano. Es autor de numerosos libros y artículos entre los cuales destacan *Los mil rostros del Quechua (Lima)*, *Lengua y Sociedad en Bolivia (La Paz)*, *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz (4 volúmenes, La Paz: CIPCA)*, *Khitipxtansa (La Paz: CIPCA, Lima, México, Ginebra)*. Recientemente coordinó la publicación de *Raíces de América: el mundo aymara (Madrid, UNESCO)* y *Para comprender las culturas rurales de Bolivia (La Paz: Ministerio de Educación, UNICEF y CIPCA)*.