



HAL
open science

La misión de la máquina. Técnica, extractivismo y conversión en las tierras bajas sudamericanas

Nicolas Richard, Zelda Alice Franceschi, Lorena Córdoba

► **To cite this version:**

Nicolas Richard, Zelda Alice Franceschi, Lorena Córdoba. La misión de la máquina. Técnica, extractivismo y conversión en las tierras bajas sudamericanas. Bononia University Press, 2021, 978-88-6923-695-2. 10.30682/disciantro7. halshs-03093985

HAL Id: halshs-03093985

<https://shs.hal.science/halshs-03093985>

Submitted on 17 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

La misión de la máquina

Técnica, extractivismo y conversión
en las tierras bajas sudamericanas

editores

Nicolas Richard, Zelda Alice Franceschi,
Lorena Córdoba



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI STORIA CULTURE CIVILTÀ



Centre National
de la Recherche
Scientifique



Bononia
University Press

SEZIONE | Studi antropologici, orientali, storico-religiosi

SEZIONE



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI STORIA CULTURE CIVILTÀ

Studi antropologici, orientali, storico-religiosi

Collana DiSCi

Il Dipartimento di Storia Culture Civiltà, attivo dal mese di ottobre 2012, si è costituito con l'aggregazione dei Dipartimenti di Archeologia, Storia Antica, Paleografia e Medievistica, Discipline Storiche Antropologiche e Geografiche e di parte del Dipartimento di Studi Linguistici e Orientali.

In considerazione delle sue dimensioni e della sua complessità culturale, il Dipartimento si è articolato in Sezioni allo scopo di comunicare con maggiore completezza ed efficacia le molte attività di ricerca e di didattica che si svolgono al suo interno. Le Sezioni sono: 1) Archeologia; 2) Storia antica; 3) Geografia; 4) Studi antropologici, orientali, storico-religiosi; 5) Medievistica; 6) Scienze del Moderno. Storia, Istituzioni, Pensiero politico.

Il Dipartimento ha inoltre deciso di procedere ad una riorganizzazione unitaria di tutta la sua editoria scientifica attraverso l'istituzione di una Collana di Dipartimento per opere monografiche e volumi miscellanei, intesa come Collana unitaria nella numerazione e nella linea grafica, ma con la possibilità di una distinzione interna che attraverso il colore consenta di identificare con immediatezza le Sezioni.

Nella nuova Collana del Dipartimento troveranno posto, dopo rigorosi referaggi esterni, i lavori dei colleghi, ma anche e soprattutto i lavori dei più giovani che si spera possano vedere in questo strumento una concreta occasione di crescita e di maturazione scientifica.

Comitato editoriale

Direttore: Andrea Augenti

Codirettori: Francesca Cenerini, Antonio Curci, Cristiana Facchini, Claudio Minca
(Responsabili di Sezione)

Comitato Scientifico

Archeologia

Mauro Menichetti (Università degli Studi di Salerno)

Timothy Harrison (University of Toronto)

Annalisa Marzano (University of Reading)

Storia Antica

Arnaldo Marcone (Università degli Studi Roma Tre)

Denis Russet (École Pratique des Hautes Études, Paris)

Geografia

Michael Buzzelli (University of Western Ontario)

Dino Gavinelli (Università degli Studi di Milano)

Studi antropologici, orientali, storico-religiosi

Nazenie Garibian ("Matenadaran", Scientific Research Institute of Ancient Manuscripts – Yerevan, Armenia)

Ruba Salih (School of Oriental and African Studies, University of London)

La misión de la máquina

Técnica, extractivismo y conversión en las tierras bajas sudamericanas

editores

Nicolas Richard, Zelda Alice Franceschi, Lorena Córdoba

Bononia
University Press

La edición del libro fue financiada por el Dipartimento di Storia Cultura Civiltà y el proyecto *Le savoir mécanique dans les sociétés du Chaco et de l'Atacama* / ANR, France.



**Sorbonne
Nouvelle** 
université des cultures

I saggi sono stati sottoposti a blind peer review

Bononia University Press
Via Ugo Foscolo 7, 40123 Bologna
rel. (+39) 051 232 882
fax (+39) 051 221 019

www.buonline.com
info@buonline.com

Quest'opera è pubblicata sotto licenza Creative Commons BY-NC-SA 4.0

ISSN 2421-0099
ISBN 978-88-6923-695-2
ISBN online 978-88-6923-696-9
DOI 10.30682/disciantro7

In copertina: “Spinster and sempstresses” in R.J. Hunt, *The Livingstone of South America*, London: Seeley & Co. limited, 1933, p. 241.

Impaginazione: DoppioClickArt – San Lazzaro (BO)

Prima edizione: febbraio 2021

Índice

Máquinas y misiones en las tierras bajas sudamericanas <i>Nicolas Richard, Zelda Franceschi y Lorena Córdoba</i>	7
Mapa general	15
*	
De la producción material a la producción moral: talleres y artesanos indígenas en las misiones jesuíticas del Paraguay (siglos XVII-XVIII) <i>Mickaël Orantin</i>	17
Misiones guaraníes del barón de Antonina (Brasil, 1840-1860) <i>Pablo Antunha Barbosa</i>	31
Argonautas del río oriental: remeros, mecánicos y capitanes en la Amazonía boliviana (1870-1920) <i>Diego Villar</i>	49
«Haciendo del salvaje elemento de trabajo» en los núcleos escolares selvícolas de la Amazonía boliviana <i>Anna Guiteras Mombiola</i>	75
*	
Un siglo de misiones: trabajo y máquinas en el monte chaqueño con los wichís de la Misión Nueva Pompeya <i>Zelda Alice Franceschi</i>	95
«Como un ciego con lentes»: miradas indígenas sobre evangelización, conocimiento y cultura material en el Gran Chaco <i>Chiara Scardozzi</i>	119

Máquinas y cooperativas en el medio del monte: formas de integración de los wichís del oeste formoseño (1920-actualidad) <i>Alberto Preci</i>	135
La gente del bosque en la era de la máquina: lo residual de una misión <i>Rodrigo Montani</i>	153
*	
Mecánica de un engranaje: los misioneros salesianos y la empresa Carlos Casado SA en el enclave industrial de Puerto Casado, Paraguay <i>Valentina Bonifacio</i>	169
Los nombres de la máquina: semántica de lo mecánico en el guaraní chaqueño <i>María Agustina Morando</i>	185
Del mecanismo a la magia: vida y muerte de un reloj místico <i>André Menard</i>	199
Adiós a las armas: tensiones interétnicas en la frontera del Pilcomayo <i>Lorena Córdoba</i>	215
«Las máquinas vienen y se van»: la mecánica en una comunidad nivaclé del Chaco boreal <i>Nicolas Richard y Consuelo Hernández V.</i>	233
Archivos consultados y bibliografía general	253
Agradecimientos	277
Biografías de los autores	279

MÁQUINAS Y MISIONES EN LAS TIERRAS BAJAS SUDAMERICANAS

*Nicolas Richard
Zelda Franceschi
Lorena Córdoba*

Los proyectos misioneros que actuaron sobre la Sudamérica indígena fueron ciertamente heterogéneos, pero una perspectiva diacrónica nos permite entrever que de una u otra forma acompañaron el proceso de expansión del capitalismo. Las llamadas «tierras bajas» sudamericanas (el Gran Chaco, la Amazonía occidental, la propia Patagonia) permanecieron relativamente marginales a la órbita del mercado mundial hasta finales del siglo XIX, cuando industrias como las del caucho, el azúcar, la yerba mate, el tanino o la madera comenzaron a articularlas de forma más fluida con un capitalismo tecnificado de corte netamente extractivista. Tal incorporación fue de la mano del avance colonizador sobre el territorio indígena, de la consolidación simultánea de las fronteras externas de los nuevos Estados nacionales y de nuevas oleadas misioneras (católicas y fundamentalmente protestantes), dedicadas a la evangelización de la población autóctona y a la vez a una agenda de «civilización» para asimilarla como ciudadanía productiva.

En este contexto de colonización extractivista de los territorios indígenas, las máquinas (los saberes, las prácticas y las políticas que implican) son una condición y vector central tanto en el desarrollo de esos frentes extractivos como en el despliegue y el funcionamiento del aparato misional. Esta centralidad procesual de la máquina –y particularmente de las máquinas vehiculares: trenes, barcos de vapor, camiones, motos, carretas, etc.– supuso múltiples transformaciones ideológicas o culturales, relativas por ejemplo a la masculinidad, al disciplinamiento de los cuerpos o incluso a una verdadera concepción teológica de lo mecánico. Nuestra hipótesis de trabajo, entonces, es que las máquinas constituyeron un dispositivo mediador crucial en aquellos procesos regionales que relacionaron el capital extractivista con los Estados neocoloniales, con los proyectos misioneros de diversas denominaciones y, fundamentalmente, con los grupos indígenas heterogéneos

que hasta entonces habían mantenido una articulación relativamente débil y poco formalizada con la sociedad externa.

Ciertamente, la antropología del cristianismo ha indagado en profundidad lo que ocurrió en el campo estrictamente religioso por medio de la transmisión de conceptos como «alma», «ritual» o «conversión». Pero ¿qué sucedía al mismo tiempo con las máquinas, las herramientas, los saberes y las técnicas que los propios misioneros enseñaron o bien aprovecharon para incorporar a los indígenas al mercado y a la sociedad regional? ¿Y cuáles fueron, concretamente, las máquinas de la misión? Porque lo cierto es que, además de lanchas, camiones o motocicletas, surge toda una gama prácticamente ubicua de generadores eléctricos, motosierras, arados, imprentas, máquinas de coser, etc. ¿Qué repercusiones tuvieron esas innovaciones sobre las técnicas productivas indígenas y criollas, sobre la organización y la concepción del trabajo, sobre la construcción de los géneros y las relaciones sociales, sobre las concepciones más abstractas del espacio, el tiempo y la causalidad, e incluso sobre las propias sensibilidades y estéticas nativas? ¿Cómo se inscribe la máquina en las concepciones del ambiente, de la muerte o de lo animal? Si la acción misionera contribuyó a modelar territorios, fronteras étnicas, estructuras económicas o políticas, también es cierto que esos procesos giraron en torno de un dispositivo material notablemente mediado por la acción de las máquinas. ¿Cuáles fueron los desafíos frente a los nuevos materiales, conocimientos y potenciales técnicos o hasta estéticos de esas nuevas técnicas? ¿Y qué sucedió con esas máquinas, herramientas y conocimientos cuando, por diversas razones coyunturales, los misioneros se replegaron o se retiraron de los territorios indígenas?

Al explorar una gama de respuestas a estos interrogantes, este libro busca abrir una brecha temática inédita o al menos poco explorada por la antropología, por la etnohistoria y por la sociología de las religiones indígenas de las tierras bajas sudamericanas. Cada uno a su modo, los textos aquí compilados nos proponen algunas pistas de trabajo frente a esta gran variedad de preguntas que buscan documentar, analizar y describir las diferentes sociedades indígenas para analizar luego la conexión significativa entre ellas, las misiones religiosas, las máquinas y la dinámica del extractivismo desde finales del siglo XIX a la actualidad. Los casos analizados nos muestran que el tema no sólo es importante sino que ha sido poco investigado y que la máquina, considerada en un sentido amplio, es uno de los principales vectores de estructuración de los distintos paisajes indígenas y misionales. Decimos «vector» porque, percibidas casi en todos los casos como algo realmente disruptivo, inusual y extraordinario, las máquinas literalmente «transportaron» métodos, saberes y conocimientos a escenarios marginales y al hacerlo propusieron un desafío significativo para el aprendizaje local de nuevas competencias técnicas, que a su vez provocaban incertidumbres, perplejidades, dudas, miedos o ansiedades diversas en las poblaciones criollas e indígenas.

En un espacio temporal que fue sin duda muy breve, se materializó en las tierras bajas sudamericanas una revolución tecnológica cuyos efectos no sólo no se desva-

necieron en lo inmediato –cuando desaparecieron o dejaron de funcionar aquellas primeras máquinas–, sino que provocó a la vez una suerte de reacción en cadena que muchas veces quedó inscripta en el paisaje, en la propia actitud hacia el trabajo, en las relaciones de género, en la percepción estética del artefacto mecánico, en el lenguaje empleado para designarlo, entenderlo y categorizarlo, o bien en la memoria práctica de la utilización de esa tecnología –un cuerpo de conocimiento objetivo, generalizado, susceptible de nuevas aplicaciones prácticas a través de diversos estratos de objetos, vehículos, utensilios y herramientas–.

A partir de diferentes casuísticas y de diversas orientaciones teóricas o metodológicas, los textos compilados echan nueva luz sobre la génesis y el desarrollo de las mediaciones materiales puestas en operación por los diversos proyectos evangelizadores que trabajaron con los grupos indígenas de regiones como el Gran Chaco, la Amazonía y hasta la Patagonia a la hora de moldear algunas condiciones determinantes de las actuales modernidades indígenas. En algunos escritos se percibe con claridad una suerte de «grado cero» o inicial, en el cual falta algún eslabón de la relación entre misioneros y la mecanización de la vida de los indígenas (Barbosa, Guiteras Mombiola, Villar). En otros, por el contrario, se trata de describir las condiciones de la antesala misional o secular a la llegada de las máquinas (Orantin, Barbosa), o bien de una fase posterior en la cual la máquina autonomiza la actividad extractiva de la mediación misional (Guiteras Mombiola, Villar). Nos encontramos así con una mecánica incipiente, pero con «misiones laicas» (Barbosa, Guiteras Mombiola), o con misiones sin mecánicas (Orantin, Villar). En todo caso, lo que parece evidente es que aflora una apología de la colonización a través del trabajo (mecanizado o no), que a su vez justificará una asimilación más o menos violenta del indígena –y muchas veces también del poblador criollo– a la lógica singular del trabajo extractivo y asimismo a su plasmación en un territorio (misiones, núcleos, reducciones, sedentarizaciones), ratificadas a su vez en los ideales evolutivos en boga durante los siglos XIX y XX. En esta suerte de fase germinal de lo mecánico podemos encontrar una organización laica en la cual diversos actores sociales (docentes, empresarios, militares) cumplen las mismas funciones que la misión –personificar el nexo con el Estado nacional colonizando, sedentarizando, regularizando, socializando, integrando al mercado y disciplinando a las poblaciones locales– (Barbosa); o bien un paisaje extractivo posterior al clímax de la influencia misional, en el que los religiosos quedan progresivamente «fuera de juego» y pierden su papel como mediadores privilegiados (Guiteras Mombiola, Villar).

En el resto de los textos, en cambio, se percibe con bastante claridad que la mecanización llega a esas regiones hasta entonces periféricas de la mano de los misioneros, que por diversas razones oficiaron como intermediarios fundamentales para articular la mecanización como dispositivo técnico que originó, facilitó o materializó la relación entre la sociedad indígena y el Estado. Esta premisa puede percibirse con particular nitidez en los trabajos sobre los wichís de Salta, Formosa

y Chaco, en los cuales, partiendo de diferentes agendas de investigación, los autores convergen en un mismo tópico: los misioneros como operadores clave a la hora de desplegar la máquina. Aparecen, así, casos en los que los religiosos fueron un propulsor estratégico de la mecanización, percibida –al menos al principio– como algo eminentemente positivo (Franceschi, Montani, Preci, Scardozzi). En efecto, se comprueba que los misioneros son quienes «inician» a los conversos en los secretos de la mecanización: inauguran los primeros talleres de carpintería y de mecánica automotriz, permiten a los indígenas de confianza manejar los vehículos de la misión, enseñan a los neófitos a mecanografiar o bien a utilizar la imprenta para publicar textos religiosos, e incorporan –como también resulta claro en el caso de la Araucanía– los objetos mecánicos a la vida cotidiana: relojes, balanzas, etc. (Menard, Richard y Hernández). Fueron, asimismo, miembros de distintas filiaciones cristianas los responsables de introducir en el universo indígena las profesiones asociadas con estas nuevas tecnologías: el mecánico, el carpintero, el artesano, el tallerista. Es en este momento, con la simbiosis aceptada entre máquina y religión, cuando justamente podría decirse que la misión «funciona» y asume vida propia. En algún caso, de hecho, el propio lenguaje llega a reflejar esta organicidad de la máquina misional: con sus objetos mecánicos, la misión es como «una piel» que recubre a los indígenas, o bien la «célula madre» que implica «el proyecto civilizador de incorporar a los wichís al cristianismo y al capitalismo» (Montani, Morando).

Advertimos las huellas, entonces, de un largo recorrido que lleva a los indígenas desde los misioneros como maestros artesanos (Orantin) a aquellos otros religiosos que los involucraron activamente en una mecanización del trabajo, sublimada tras la idea –que funcionó hasta la década de 1970 con la teología de la liberación– de que las «buenas manos» y las «buenas técnicas» pueden liberar al mundo de la pobreza incivil (Franceschi). Si bien no se trata de una mecánica en el sentido moderno, encontramos en los talleres de artesanía que los jesuitas instalaron al llegar a América el germen embrionario de ese trabajo orgánico. Ciertamente se abre camino con ellos la idea de que el alma del indígena no sólo debía recibir la alimentación espiritual sino también el conocimiento de las labores técnicas, y que ese trabajo instructivo era el significado «más puro» de la nutrición espiritual (Orantin). De una forma casi weberiana, el trabajo se presenta como una vocación que puede «liberar y realizar» a la persona. Tan eficaz fue esta doctrina que los misioneros aparecieron casi como «héroes culturales» o «héroes fundadores» de los mitos; como si se tratara de deidades tesmofóricas que, por medio de sus acciones, introducen en el mundo alguna nueva institución, costumbre o tecnología. Son estos franciscanos, salesianos, oblatos o anglicanos, así, los agentes instrumentales a la hora de articular el binomio indígenas-mecanización, tal como se aprecia en el caso de la fábrica de tanino de Casado en el Chaco paraguayo (Bonifacio), en los ingenios azucareros del norte argentino (Córdoba, Morando) o bien en los talleres mecánicos nivaclé (Richard y Hernández). En no pocos casos, ese

binomio operó de forma tan acertada que llegó a forjar una suerte de utopía de la cual la memoria, el tiempo y los restos materiales dispersos como fósiles o ruinas a lo largo del paisaje indígena constituyen a la postre un violento desengaño. Si los indígenas se mecanizaron para ser obra calificada en ingenios, industrias forestales o cooperativas laborales, lo hicieron siempre de la mano de alguna instancia de intermediación misional (Córdoba, Franceschi, Montani, Preci, Scardozzi, Richard y Hernández). Y, en este caso, la memoria desempeña un papel resbaloso y ambiguo, porque los misioneros enseñaron, protegieron y sobre todo dotaron a los indígenas de aquellos instrumentos mecánicos que la mayoría de las veces se recuerdan como poderosos e incluso extraordinarios. Es aquí cuando la etnografía muestra de la manera más simple, sorprendente y refinada el valor de los recuerdos y de la memoria de los recuerdos de los otros. Estos últimos se revelan aún más eficaces e intensos y revelan la violencia y la brutalidad mimetizadas a menudo en el relato indigenista o bien en una historiografía tradicional sin indígenas. Pero actores como Sixto, Francisco, Sabino, Emiliano, Reynaldo o Félix pueden hablarnos y mirar el paisaje tal como lo hicieron anteriormente sus abuelos y bisabuelos, y tal vez incluso como tienen que enseñarles a mirarlo a sus propios hijos. Es el juego de la memoria, colmada de eventos dolorosos que marcan una ruptura, un antes y un después. Algunas descripciones de los paisajes chaqueños evocan los relatos clásicos de la guerra: paisajes martirizados, cadáveres, camiones, armas abandonadas y mujeres que persiguen a los niños jugando con minas, revólveres y rifles (Córdoba, Richard y Hernández). Una guerra para convertir, civilizar, conquistar y territorializar. Una historia, por otra parte –la de los paisajes–, más evocadora y más transparente que la de los textos de la historia, la literatura o la geografía, cuyos relatos canónicos contrarrestan los momentos de fracaso y abandono cuya lógica todavía se nos escapa, pero que poseen a la vez su propia coherencia interna: imaginativa, sagaz y hasta sarcástica. No siempre poseemos los elementos ideales para captar esa etnografía: es cierto que, en el caso del Chaco, el paisaje convertido en «archipiélago» (Richard y Hernández) tal vez pueda ayudarnos a rastrear algunas recurrencias y discontinuidades de la mecanización indígena. Los restos, los residuos, los pedazos de máquinas abandonadas son elementos recurrentes; la presencia de las mujeres es a menudo discontinua; la capacidad y la creatividad en el reciclaje, así como los detalles de las historias sobre las máquinas y sobre todo aquello que giraba en torno de ellas son, de nuevo, constantes: todo eso amerita ser recordado y no pasar a un olvido sin retorno; y, en ese sentido, el paisaje puede convertirse en el mejor texto para la memoria.

A la luz de los textos compilados, podríamos pensar, en efecto, en tres grandes momentos –no necesariamente cronológicos– de la relación entre mecanización y mundo indígena: en una primera etapa, se planta el germen de la lógica extractiva pero no forzosamente hay misioneros para nutrirlo y desplegarlo en su máximo potencial, como en el caso de las concentraciones del barón de Antonina en Brasil, los núcleos escolares del Beni o los remeros indígenas que transportan la goma elástica

por la selva boliviana (Barbosa, Guiteras Mombiola, Villar). Encontramos luego una segunda fase en la cual la misión se instala en los paisajes extractivos promoviendo, facilitando y hasta apropiándose de la pulsión mecanizadora a partir de la materialidad rampante de la rutina laboral (Franceschi, Montani, Scardozzi) hasta las instancias más privadas, introspectivas e individuales (Menard, Morando). Por último, detectamos una tercera fase en la cual, más allá de la ideología utópica del proyecto misional, el sistema mecánico sobrevive a las propias máquinas que lo originaron: el tractor se destruye pero la habilidad para manejarlo se perpetúa, los talleres misionales desaparecen pero los noveles mecánicos indígenas sobreviven (Preci, Richard y Hernández). La mecanización, en otras palabras, queda culturalmente incorporada. En este caso, la lectura comparada de los casos impone otros interrogantes: ¿qué pasa cuando los indígenas son los personajes clave que hacen funcionar el engranaje de la máquina? Si los ríos amazónicos son «domesticados» a través de los barcos y vapores y los nativos devienen héroes de la industria gomera (Villar), o bien advertimos las semillas de un cooperativismo indígena que forma verdaderos especialistas mecánicos (Preci), ¿por qué fracasan las máquinas? ¿Cuándo y cómo deja de funcionar una máquina (Richard y Hernández)? ¿Cuándo se desacopla la máquina de su sistema (Bonifacio)? ¿Las máquinas se olvidan, se resignifican, o se trasforman en otras máquinas? ¿Hay acaso un ciclo de vida de la máquina?

Porque, ciertamente, la memoria oral –las biografías, las historias de vida, las genealogías y las experiencias personales que hoy conocemos a través de la etnografía– parecen revelar la existencia de un tiempo feliz, legendario, casi mítico, auténtica edad de oro de la máquina y sus «empresarios» (misioneros, monjas, agentes de ONG), en la cual los artefactos estaban «bien aceitados», todo funcionaba, y reinaban el control y el orden. Esta estructura narrativa, tan frecuente en las tierras bajas, nos hace pensar en una suerte de ciclo orgánico: la máquina se introduce, funciona por un lapso, luego deja de funcionar o se cambia por otra. Lo comprobamos, asimismo, en las mutaciones léxicas que la mecanización introduce en las lenguas indígenas, o bien en las nuevas palabras y categorías que designan las máquinas que van y que vienen, que se recuerdan y que se olvidan, o que simplemente por alguna razón no se terminan insertando en el conjunto de unidades verbales memorizadas (Morando); pero también en aquellas historias que, una y otra vez, narran el fracaso y el éxito de las cooperativas y sus artefactos (Franceschi, Montani, Preci, Richard y Hernández). Y en esa dinámica de concentración y dispersión, de desarme pero también de reciclaje, de una cierta creatividad que nos lleva al mundo de los residuos dispersos y olvidados en las comunidades actuales, advertimos los rastros del ciclo orgánico de la máquina con su nacimiento, su puesta en marcha, su auge y su eventual caída: su conversión en otra cosa o bien su destino final de desecho (Menard, Richard y Hernández). Y el ciclo vuelve a empezar con otra máquina: de la bicicleta a la moto, del tren al camión, de la imprenta a la máquina de escribir, etc. Pero, en otros momentos, mientras los indígenas entran y salen de los dispositivos misionales, estatales, proyectuales, etc.,

las máquinas son traducidas como un «implante» y se arman, se desarman, se reconstruyen, se venden, se cambian, se olvidan o se profanan (Montani, Scardozzi, Richard y Hernández).

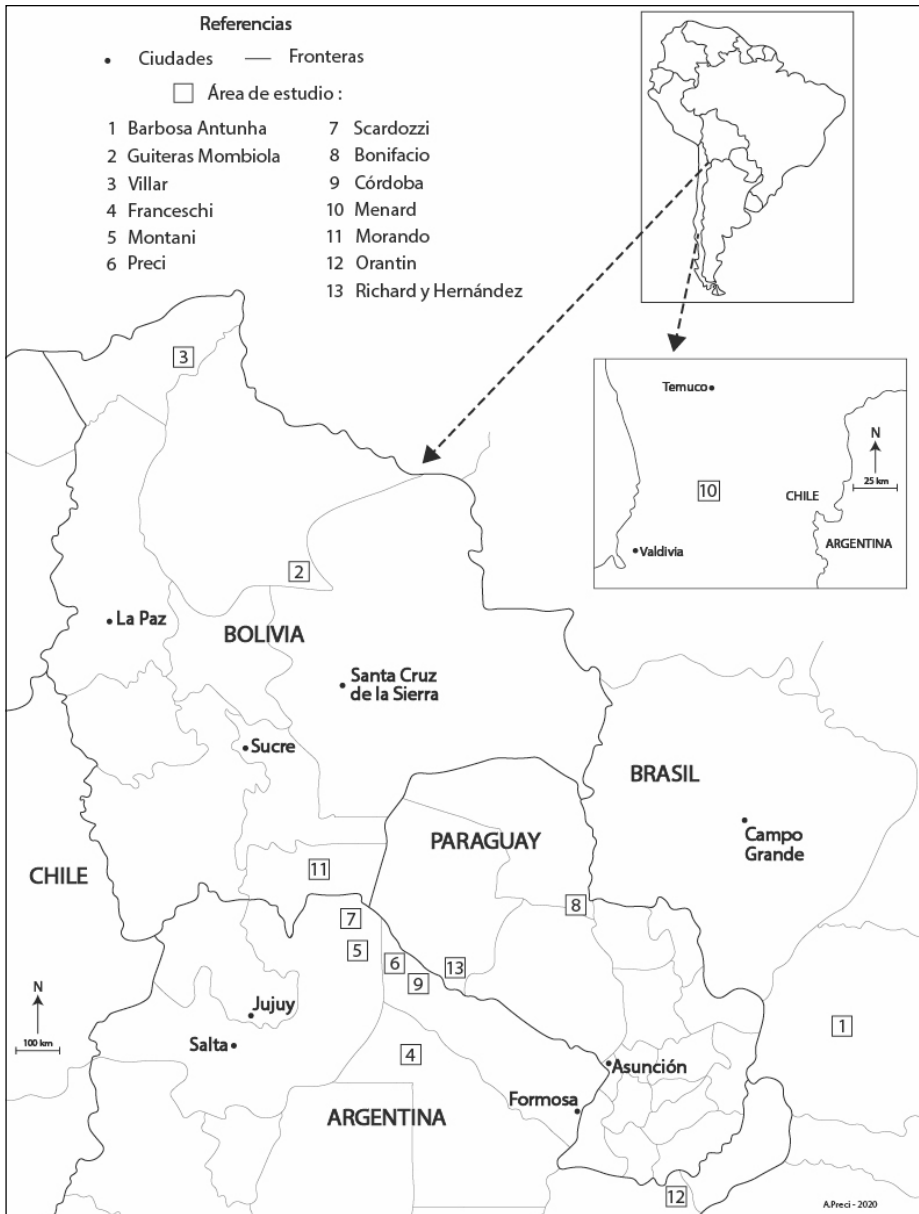
En este escenario tan particular, lo que parece indiscutible es que la misión religiosa actúa como agente mediador entre la máquina y el mundo indígena –pero no sin consecuencias, como se torna evidente en las historias ligadas de diversas maneras con epopeyas indigenistas (Guiteras Mombiola, Barbosa, Franceschi, Preci, Montani)–. Pensemos, por ejemplo, en la tensión existente entre la ida de los indígenas chaqueños a los ingenios azucareros, o bien en la forzada mediación misional para el transporte, los pagos, las comunicaciones y la vida –a sus ojos improductiva y licenciosa– que los wichís, tobas, nivaclé y pilagás llevan en esos confines mecanizados. No obstante, más allá de las reticencias misioneras, la máquina y la misión se presentan como mecanismos compatibles: si en general funcionan como «engranaje perfecto» (Bonifacio), hay casos también en que la máquina se autonomiza y se vuelve abiertamente en contra de la agenda religiosa (Córdoba), o en que provoca conflictos debido a la competencia por la mano de obra entre caucheros y misioneros (Villar), o en que propicia migraciones masivas a los ingenios vaciando las misiones y contribuyendo decisivamente a su eventual secularización (Morando).

Estos dilemas imponen la cuestión de si puede hablarse finalmente de una mecánica indígena sedimentada, o tan sólo de un «momento» del carisma mecánico y su posterior rutinización. En otras palabras, se trata de indagar si la mecánica deviene un actor sustentable: o sea, una vez diseminado el objeto mecánico entre las sociedades indígenas, de averiguar si podemos apreciar la formación de un grupo especial o de una profesión mecánica, y si esa difusión supone sesgos políticos, etarios, económicos, de clase, de género, étnicos o incluso religiosos. Cuando la misión se repliega, la mecánica puede sobrevivir a la secularización del paisaje indígena traduciéndose a otra cosa, y encontramos artesanos indígenas que reproducen y reinterpretan el legado jesuita para constituir su propio patrimonio cultural, remeros amazónicos que devienen pilotos y prácticos, talleristas benianos y mecánicos chaqueños que siguen reciclando sus máquinas (Orantin, Villar, Guiteras Mombiola, Richard y Hernández). Si, por el contrario, nos guiamos por el fracaso de los proyectos cooperativistas posmisioneros una vez que se produce la partida del «gringo», la «lógica del abandono» sugiere que la «sustentabilidad» o reproducción de la racionalidad mecánica es, al menos, problemática (Montani, Preci, Richard y Hernández).

Como puede observarse en los distintos textos que componen esta obra, la máquina no es nunca, solamente, «la máquina» en el sentido funcional, sino que es también una cierta forma de mediación y de organización, una cierta forma de entender la naturaleza y de jerarquizar las relaciones sociales, una cierta forma de comunicación y autopercepción que sobrevive y trasciende al artefacto mismo e incluso a la propia institución misional que lo introdujo: hay paisajes indígenas en

los que ya no hay máquinas pero quedan sus léxicos, sus gestos técnicos o sus redes sociales funcionando, y hay otros en cambio en los que sólo quedan máquinas y pedazos de máquinas sin que nadie sepa cómo llegaron ahí. El propósito de este libro, en muchos sentidos preliminar, es acercarse a esta ambigua densidad de la máquina en la construcción de los paisajes indígenas de las tierras bajas, iluminar la dimensión mecánica de los distintos proyectos misionales que se desplegaron, e interrogar los tipos de relación, memoria, sujeción o conquista que supuso y muchas veces todavía supone la experiencia indígena de lo mecánico.

MAPA GENERAL



DE LA PRODUCCIÓN MATERIAL A LA PRODUCCIÓN MORAL: TALLERES Y ARTESANOS INDÍGENAS EN LAS MISIONES JESUÍTICAS DEL PARAGUAY (SIGLOS XVII-XVIII)

*Mickaël Orantin**

A principios del siglo XVIII, lejos de Europa, el padre Buenaventura Suárez observa las estrellas, el sol, la luna. Instalado en la parte superior del campanario, su telescopio, hecho con materiales locales, es obra de artesanos guaraníes de San Cosme y Damián. La complejidad del trabajo, un elaborado conjunto de madera, metal y cristales, no asustaba a los indígenas de la misión. Estaban acostumbrados a fundir campanas, pintar retablos, tallar piedra y construir edificios, trabajar vidrio, hierro o madera, montar tanto órganos como violines. Lo que se hacía en Europa también se hacía en los talleres de las misiones jesuíticas del Paraguay. Sin embargo, a diferencia del viejo continente, donde los saberes se habían construido y acumulado durante varios siglos, transmitidos de maestros a aprendices, el proceso americano había sido brutal. Los guaraníes, quienes antes de la llegada de los europeos vivían de la caza, la pesca y, a veces, la agricultura, no explotaban el metal y, por lo tanto, no tenían herramientas que les permitieran desarrollar una artesanía tan compleja e intensa. En pocos años, desde la fundación de las primeras misiones jesuíticas del Paraguay en 1609, los jesuitas forman un contingente de especialistas que, dicen, compiten con los mejores artesanos europeos. El despliegue de dicho dispositivo depende de toda una serie de restricciones, tanto materiales como morales. No sólo necesita lugares adecuados para la actividad, sino también herramientas, técnicas y horarios de trabajo con los cuales los guaraníes no están del todo familiarizados.

Si en el resto de la América española los talleres, llamados «obrajes», y la artesanía indígena han inspirado varias investigaciones¹, el trabajo en las misiones je-

* Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3. Centre de recherche et de documentation des Amériques (CREDA, UMR 7227), Francia. Correo electrónico: mickaelorantin@yahoo.fr

¹ ORTIZ DE LA TABLA DUCASSE 1982; GLADE 1982; GRIJALVA 1993; PÉREZ TOLEDO, SOLANO D. 2016.

suíticas de Paraguay sigue siendo poco estudiado. La publicación en forma de libro de la tesis de maestría de Eduardo Neumann, que desde entonces se ha convertido en una referencia en la historia cultural de las misiones guaraníes, fue durante mucho tiempo la principal autoridad sobre el tema, proponiendo una historia social del trabajo indígena en toda la región del Río de la Plata, y principalmente la labor realizada por los guaraníes en ciudades españolas al servicio de la Corona². Más recientemente, un artículo de Julia Sarreal ofrece un estudio del trabajo misionero cotidiano en los campos, cuestionando el papel del género en la reestructuración de las actividades agrícolas³. En el caso específico de los artesanos indígenas, el artículo de la historiadora del arte Josefina Plá trae importantes contribuciones al tema, en la medida en que destaca el hecho de que el acto artesanal haya sido un «acto de fe»⁴. Sin embargo, la escasez de publicaciones relacionadas con el trabajo y la artesanía misionera no se debe a una falta de interés para el tema, sino a una observación: las fuentes hablan poco o nada del trabajo en las misiones. Varios jesuitas les dedican un puñado de páginas en sus crónicas, pero, pensadas para destinatarios externos, a menudo son redundantes y destacan su propia acción, así como la de sus compañeros en detrimento de la de los indígenas, quienes a menudo se presentan como indigentes voluntarios, vagos y reacios a trabajar⁵.

Ahora bien, estas fuentes muestran que, tanto en las misiones como en los obrajes coloniales, el trabajo es a la vez un medio de producción y una herramienta de control social. Por otra parte, la naturaleza y la forma de los talleres misioneros son mucho más diversas que las de los obrajes y suponen una calificación más importante por parte de los nativos. Además, los guaraníes, a diferencia de las poblaciones de las tierras altas andinas, no trabajaban la lana antes de la llegada de los europeos y debieron acumular una cantidad significativa de nuevas técnicas, como la forja, el tejido o la carpintería, usando herramientas previamente desconocidas. La transición repentina de un espacio técnico a otro, por lo tanto, plantea varias preguntas. Primero, ¿cómo se adquiere y transmite este conocimiento múltiple de artesano a artesano durante los 150 años de experiencia misionera en el Paraguay? Luego, ¿cómo funcionan estos talleres en la práctica diaria, tanto desde un punto de vista material como social? Finalmente, ¿en qué medida sirven los talleres y las artes mecánicas, además de las necesidades materiales proporcionadas por la producción, para un proyecto de transformación moral?

Mostraremos en este texto que, al contrario de los trabajadores de los obrajes, los artesanos de los talleres en las misiones jesuíticas del Paraguay disfrutaban de una posición privilegiada en comparación con el resto de la población, y que tienen

² NEUMANN 1996.

³ SARREAL 2013.

⁴ PLÁ 1973.

⁵ XARQUE 1687; CARDIEL 1900; SEPP 1943; FURLONG 1965; CARDIEL 1989; PERAMÁS, FERNÁNDEZ PERTÍÑEZ, MELIÁ 2004.

un papel clave en la producción así como en la evangelización, pues encarnan una figura de ejemplo para los otros indios misioneros, tanto en el trabajo como en la devoción.

Las misiones jesuíticas de Paraguay, o misiones guaraníes, se sitúan en una región entre lo que hoy sería el sur de Brasil, Paraguay y el norte de Argentina. Se desarrollaron y prosperaron durante más de 150 años, de 1609 a 1768, año en que las autoridades de la Corona española expulsaron efectivamente a los jesuitas de la región. A principios del siglo XVIII treinta grandes ciudades, cada una con entre 2.000 y 10.000 habitantes indígenas, forman el área urbana más grande de la región, para una población total de 150.000 personas. Aunque los españoles tienen prohibido quedarse allí más de tres días seguidos, la influencia europea se percibe en la vida cotidiana, articulada en torno al trabajo y los servicios religiosos. Los indígenas se levantan al amanecer, acuden a misa, luego van a los campos o a los talleres según su función, regresan a la misión entre el mediodía y las dos para almorzar, luego vuelven a trabajar hasta las cuatro de la tarde antes de regresar a la iglesia para recitar el rosario. De martes a viernes, los agricultores cultivan su propio campo, mientras que los sábados y lunes trabajan en los campos comunitarios. La producción se deposita en los almacenes públicos y se utiliza para alimentar a los indigentes inválidos (viudas, huérfanos, discapacitados) o los más desamparados durante los episodios de hambruna. Como la producción de los talleres se destina a toda la sociedad, los artesanos están exentos del trabajo comunitario en los campos y otros los reemplazan para cuidar de su parcela. Constituyen una porción minoritaria de la población, alrededor del 10%, y ofician en talleres ubicados en un patio contiguo a la iglesia, lo que les permite a los misioneros ir allí regularmente para supervisar su trabajo. Cada uno de los talleres está dedicado a una forma específica de artesanía: herrería, carpintería, ebanistería, pintura, corte de piedra o tejido.

Si, cronológicamente, los primeros artesanos de la misión fueron los mismos sacerdotes, estos últimos organizaron desde principios del siglo XVII un cuerpo de especialistas nativos. Como indica el padre Antonio Ruiz de Montoya con motivo de la fundación de San Cristóbal, los misioneros «llevaron [...] indios hábiles, para que aprendiesen la carpintería, con deseo de hacer ellos mismos la Iglesia»⁶. También señala que algunos de ellos se destacan, como el cacique Ajerovia, de Santa Ana, quien «empleaba su industria en el adorno de la Iglesia: ejercitando la carpintería»⁷. Sin embargo, no todos los jesuitas son expertos en lo que llaman las «artes mecánicas» y por lo tanto le piden a Roma que autorice el envío de peritos artesanos capaces no solo de dirigir el trabajo, sino también de transmitir sus conocimientos a una serie de nativos cuidadosamente seleccionados. Llegan así varios hermanos coadjutores de Europa, miembros de la Compañía de Jesús que, sin ser ordenados sacerdotes, tienen la vocación de ayudar a «á los sacerdotes en los oficios domésticos, á fin de

⁶ RUIZ DE MONTOKA 1639, p. 85.

⁷ RUIZ DE MONTOKA 1639, p. 84.

dejarlos expeditos para los ministerios espirituales»⁸. Los hermanos coadjutores generalmente se establecen en una misión y enseñan la artesanía a nativos que provienen de todas las misiones circunvecinas. Una vez que han adquirido suficientes conocimientos y habilidades, estos últimos regresan a su aldea donde, a su vez, capacitan a un puñado de artesanos indígenas y supervisan el trabajo en los talleres. De esta forma, en el primer cuarto del siglo XVIII, el padre Anton Sepp declara, después de alabar a un nativo llamado Gabriel Quiri, eximio artesano, que «en cada reducción se puede encontrar a uno o más de estos campeones, maestros en todos los oficios mecánicos y grandes expertos en música»⁹. El padre Josep Peramás confirma estos comentarios, sesenta años después, al explicar que los indígenas «manejaban su oficio con tanta destreza como los mejores europeos»¹⁰. Sin embargo, las informaciones sobre el quehacer del trabajo artesanal diario hasta ahora han sido escasas, pues las fuentes y la historiografía no lo mencionan, o muy vagamente. El descubrimiento reciente de un manuscrito inédito nos permite aprender más sobre las condiciones de producción y las relaciones sociales dentro de los talleres.

Identificado en 2013 en Luján, Argentina, el llamado «manuscrito de Luján» es un documento en guaraní monolingüe que suma 286 páginas de texto¹¹. Cada uno de los 88 capítulos que lo componen presenta un diálogo entre dos o tres personas en una situación laboral¹². El manuscrito se divide en tres secciones. En las partes externas, al principio y al final, el diálogo se estructura como en los catecismos o en los manuales de confesión. Una P marca la pregunta mientras que una R indica la respuesta. A lo largo de la sección inicial, la pregunta siempre proviene de un jesuita y la respuesta de una autoridad indígena, muy a menudo el corregidor o, a veces, otro miembro del cabildo. En la sección final, es una autoridad indígena –alcalde de taller o sobrestante responsable de la supervisión del trabajo de la tierra– quien hace la pregunta y uno o más de sus subordinados le responden. La parte central designa a los protagonistas directamente por su nombre y la distribución de roles es la misma que en la última sección del manuscrito. Los temas tratados son tan diversos como la agricultura, la cosecha de yerba mate, la fabricación de productos enlatados, azulejos, estatuas o retablos, baúles, llaves o ropa, pero también una lección de música y relaciones de expediciones hasta los campos de yerba o las ciudades españolas. Como se menciona ninguna fecha o ningún autor, es probable que el documento se haya escrito a principios del siglo XVIII por iniciativa de los jesuitas¹³. En cuanto al uso hipotético del manuscrito, parece ser un catecismo laboral destinado a enseñar

⁸ HERNÁNDEZ 1913, p. 355.

⁹ SEPP 1943, p. 235.

¹⁰ PERAMÁS, FERNÁNDEZ PERTÍÑEZ, MELIÁ 2004, p. 107.

¹¹ ANÓNIMO, ms. 91.873.241, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyrô>*, s.l., s.f. Complejo Museo geográfico Provincial Enrique Udaondo, Luján, Argentina.

¹² ADOUE, BOIDIN, ORANTIN 2015.

¹³ ADOUE, BOIDIN, ORANTIN 2015.

a los jesuitas, a las autoridades indígenas, y tal vez incluso al resto de la población, cómo comportarse en el campo laboral, de la misma manera que los manuales de confesión o los catecismos prescriben el comportamiento en el campo religioso. A través de las situaciones presentadas en forma típica ideal, podemos vislumbrar los tipos de desarreglos o de comportamientos desviados que podían surgir en los talleres o en los campos.

El capítulo 59, titulado «Los escultores Chuã y Anice conversan entre ellos», muestra a uno de los expertos artesanos, Juan, frente a sus subordinados durante la fabricación de una estatua. Él es designado allí como *yvyra'ijá*, «aquel que tiene la vara». Es en realidad un alcalde menor, una de aquellas autoridades intermedias que no pertenecen al cabildo, pero a las que los jesuitas confiaban la responsabilidad de un grupo de diez trabajadores¹⁴. Como muestra el diálogo, el alcalde está a cargo del flujo de trabajo, es decir que debe «mostrar el ejemplo», dar las instrucciones, pero también verificar que todos tengan el equipo adecuado¹⁵. De hecho, si el silencio de las fuentes no nos permite afirmarlo con certeza, es probable que las herramientas, valiosas y esenciales para la ejecución de la tarea, se depositaran por la noche en los almacenes públicos administrados por el mayordomo, y que los artesanos las pidieran prestadas por la mañana camino a los talleres¹⁶. El alcalde también debe inspirar miedo y ser respetado, para que el trabajo se realice de manera rápida y cierta¹⁷. En el capítulo 50, «Mbatia y Ruca conversan sobre la carpintería», el alcalde Lucas se enoja con su subordinado cuando éste dice que no puede terminar rápidamente: «Actuando lentamente, ¿cuándo terminarás? ¡Mira la gran cantidad de cosas que hay para hacer! [...] ¡Terminemos todo ahora!». Si el alcalde, y a través de él los jesuitas, insisten en que el trabajo se haga rápidamente, es tanto para evitar la ociosidad de los artesanos como porque, como lo afirma Lucas, «no faltan las necesidades». En ese mismo capítulo, los carpinteros construyen cajas para guardar ropa, ventanas, puertas, mesas y arcos para la iglesia.

De hecho, las necesidades de la producción artesanal siempre fueron numerosas y urgentes a lo largo de la historia misionera. En el siglo XVII, las primeras misiones tuvieron que construirse de principio a fin, o reconstruirse, ya que a menudo fueron desplazadas: iglesias, casas, botes y carretas, equipos agrícolas, diversas herramientas. La situación era diferente a principios del siglo XVIII, cuando se escribió el manuscrito de Luján, pero el trabajo seguía siendo igual de importante. Por un lado, las

¹⁴ SEPP 1958.

¹⁵ En el mismo capítulo 59, dice el alcalde, y luego responden los subordinados: «Ya saben que soy vuestro alcalde, así que ahora muéstranme todas vuestras herramientas. “Yo tengo un escoplo grande y un escoplo convexo, y un escoplo pequeño, y una brújula, regla y azuela, y un avión, un hacha, y un albañil ¡Mira todas las herramientas que tenemos, alcalde!”».

¹⁶ Si el sistema es idéntico al del ganado, incluso es probable que el mayordomo registrara en papel el nombre del trabajador que tomara el material, para que lo devolviera por la noche.

¹⁷ «Temo a nuestro nuevo *yvyra'ija*, su corazón no debe enojarse, y por lo tanto, las personas, se comportan solo siguiendo sus palabras.»

altas autoridades jesuitas ordenan que las casas de la misión se reconstruyeran con cimientos de piedra y techos de tejas para ser más duraderas y no quemarse tan fácilmente, dadas las muchas tormentas que azotan la región¹⁸. Por otro lado, una nueva generación de misioneros llega de Europa en 1691. Entre ellos hay muchos alemanes e italianos jóvenes cuya energía y habilidades múltiples permiten un progreso sin precedentes de las misiones, las cuales alcanzan un auge demográfico en el primer cuarto del siglo XVIII. El tirolés Anton Sepp, por ejemplo, estimula la formación de músicos y, por lo tanto, la fabricación de instrumentos en la región, pero también inventa un proceso para extraer cobre y hierro de las piedras locales¹⁹. El padre Neuman, de Bohemia, construye una imprenta que el siciliano Pablo Restivo utiliza para imprimir una gran cantidad de obras religiosas en guaraní. Por lo tanto, las tareas son tan numerosas como diversas e implican una especialización avanzada, de la que los nativos que presentan buenas disposiciones participan desde la infancia²⁰.

Como hemos dicho, los artesanos representan solo una porción minoritaria de la población. Siendo crucial la producción de los talleres para el desarrollo de la misión, los jesuitas deciden darle prestigio a la función de artesano, para alentar a trabajar rigurosamente a fin de mantener esta privilegiada posición. Con frecuencia, se usa la yerba mate como incentivo, ya que es muy apreciada por los nativos. Los artesanos gozan, en comparación con el resto de la población, de raciones adicionales²¹. Además, según José Cardiel, los indígenas misioneros valoran la artesanía y «tener un cargo de artesano, como el de carpintero, escultor, pintor, etc., es una marca de nobleza»²². Si resulta difícil estimar la dimensión de estas raciones adicionales, la naturaleza de las tareas realizadas o la exención del trabajo comunitario en los campos que conducen a esta distinción son similares a lo que enfatiza Cardiel en el caso de los coristas de la iglesia²³. Probablemente fue lo mismo para los enfermeros o contadores y demás letrados. Por lo tanto, todas las funciones especializadas de la misión disfrutaban de un estatus privilegiado, sea mediante una retribución material o beneficios simbólicos. Además, los alcaldes tienen el poder de castigar, o por lo menos hacer castigar mediante una denuncia al jesuita. Son temidos por sus subordinados, como lo muestra un diálogo en el capítulo 59 del manuscrito de Luján: «Temo a nuestro nuevo alcalde», dice el artesano Anice, «no se debe enojar. Entonces, escuchamos sus palabras». La expresión del miedo por parte del subordinado destaca

¹⁸ Por ejemplo: AGN, Sala IX, 6-9-5, doc. 183, Memorial del Padre Viceprovincial Luys De La Roca para el Padre Superior del Pueblo De La Cruz, datado del 14-7-1714: «váyanse levantando casas para la gente del pueblo, no de tapia francesa, sino de piedra».

¹⁹ FURLONG 1962, p. 446.

²⁰ FURLONG 1962, p. 468.

²¹ CARDIEL 1900, p. 277.

²² CARDIEL 1989, p. 68.

²³ CARDIEL 1900, p. 106: «La mayor honra que se le puede hacer al hijo del Corregidor ó del mayor Cacique es hacerle tiple».

la posición de poder por la cual el alcalde de los artesanos participa del control social de la misión, en los talleres, por medio de vigilancia y castigos.

Esta organización de control de los talleres a través un sistema de posiciones diferenciadas, materializadas por privilegios y símbolos visibles de un poder delegado por los jesuitas –la vara de mando, que también tienen los cabildantes–, es parte de un sistema más general. De hecho, la distribución de los alcaldes no se limita al mundo de los talleres, ya que, como escribe Cardiel:

Los tejedores tienen su Alcalde, que vela sobre su oficio, y da cuenta al Cura de su proceder. Otro los herreros, y carpinteros y demás oficios de monta y más necesarios. Las mujeres tienen también sus Alcaldes, viejos y los más ejemplares y devotos, que cuidan de todas sus faenas, y avisa de todos sus desórdenes. Asimismo tienen otro los muchachos, que de siete años arriba les obliga vayan juntos a la Doctrina, rezo y demás funciones de su bien espiritual: y a trabajar en las sementeras y otros menesteres del común del pueblo: para que desde niños aprendan lo que es necesario para su manutención en adelante [...] Hasta las muchachas de siete años hasta casarse (que suele ser a los 15 años) tiene sus ayas de años que sirven de Alcaldes; y van con ellas a las funciones de la Iglesia y faenas temporales del pueblo²⁴.

Por lo tanto, la sociedad misionera es altamente estratificada, de acuerdo con una cadena de mando que primero incluye a los jesuitas, luego a los miembros del cabildo, los oficiales de la milicia, las autoridades intermediarias o alcaldes menores, los artesanos y otros trabajadores especializados, y finalmente el resto de los habitantes. Agreguemos que a los caciques guaraníes se les encarga supervisar el trabajo en los campos, según su parcialidad, es decir, las familias bajo su responsabilidad. Incluso si se aplica la división del trabajo de control social, aparte del caso de los talleres, dependiendo de la edad y el sexo de los individuos, la acción de los alcaldes menores siempre se lleva a cabo en el marco del trabajo o de la práctica religiosa, en la iglesia. La racionalización de este trabajo de control es prescriptiva y discursiva, por lo cual es posible que no refleje las condiciones reales de vida en la misión, pero se deriva del proyecto jesuita de construir una sociedad inspirada en el modelo español, donde el trabajo está dividido.

En las misiones, esta división social del trabajo marca una transición brutal entre los modelos de las sociedades guaraníes anteriores a la conquista y la sociedad misionera. Si las fuentes relacionadas con la organización prehispánica están fragmentadas, es probable que tienda a lo que Émile Durkheim llama una sociedad de solidaridad mecánica, donde todos realizan las mismas tareas y donde la única división del trabajo es sexual²⁵. En las misiones, por otro lado, los jesuitas estimulan la formación de identidades profesionales no intercambiables y de funciones interdependientes, características de sociedades con solidaridad orgánica, particularmente con respecto

²⁴ CARDIEL 1989, p. 62.

²⁵ DURKHEIM 2013 [1930], p. 74.

a los artesanos²⁶. En efecto, estos no solo trabajan de manera complementaria, produciendo herramientas o elementos de construcción entre sí²⁷, sino que las misiones también trabajan conjuntamente, y cada una parece especializarse en un campo en particular²⁸. Por lo tanto, forman un complejo dentro del cual circulan hombres, cosas, pero también nuevos saberes, técnicas y herramientas²⁹.

La formación de artesanos especializados, la creación de los talleres donde trabajan y la fabricación intensiva de productos elaborados no pueden dejar de evocar los obrajes que se han multiplicado en la América española desde el primer cuarto del siglo XVI. Estos se fundan en los virreinos de Nueva España y Perú, principalmente en la industria textil, con el fin de satisfacer las necesidades de la población local³⁰. Muchos factores explican el desarrollo de estos talleres, tanto sociales como culturales, políticos o geográficos. En la región de Quito, por ejemplo, la preexistencia de una base agrícola y la ausencia de grandes cantidades de recursos minerales favorecieron la creación de numerosos talleres. El desarrollo del ganado, especialmente las ovejas, permite un suministro continuo de lana y la abundancia de grasas y colorantes animales reduce los costos de producción³¹. Estos establecimientos de tamaño variable pueden ser comunitarios. En este caso pertenecen a los «pueblos de indios» y son administrados por los propios nativos³². También pueden ser privados, fundados por encomenderos españoles que emplean a trabajadores indígenas allí. En el primer caso, la venta de la producción se utiliza para pagar el tributo debido al rey. En el segundo, los obrajes tienen el mismo propósito, pero también permiten que sus propietarios se enriquezcan. Por otra parte, recordemos que, si la Corona les permite a los encomenderos explotar a la fuerza laboral, no es sólo para alentarlos

²⁶ DURKHEIM 2013 [1930], p. 101.

²⁷ Capítulo 53 del manuscrito Luján, intitulado «Sabati y Saro conversan sobre la herrería»: «¡Hagamos hachas! Mira, los carpinteros necesitan hachas, pues dicen que no hay más».

²⁸ Una carta del padre Nursdorffer, superior de las misiones en 1737, da fe de esto, pues escribe: «En lo que toca a las manufacturas de retablos, estatuas, pinturas, herrería, y otras semejantes, estuvieron en las Doctrinas algunos H. de la Compañía enseñando a los indios a hacer estatuas y retablos en unos 3 Pueblos, de cuales los demás o compraron sus retablos, o procuraron imitar lo que vieron hacer [...] En las pinturas habrá unos 3 Pueblos, en que hacen alguna cosa de más lustre», FURLONG 1962, p. 454.

²⁹ Las hachas, tijeras, cuchillos, cepillos, compases y cuadrados que permiten la medición son desconocidos para los guaraníes, hasta tal punto que adoptan los nombres españoles, a veces de forma guaranizada: *hacha*, *martiyo* para martillo, *cepinyo* para *cepillo*, etc. Sólo las herramientas que tienen un equivalente precolombino, como el escoplo, glosado por *tapi'iju*, conservan su nombre guaraní. *Tapi'iju* literalmente significa “aguja de tapir”, porque, según Montoya, hicieron sus escoplos con huesos de tapir. Ver RUIZ DE MONTOYA 2011 [1639], p. 529.

³⁰ GLADE 1982, p. 29.

³¹ ORTIZ DE LA TABLA DUCASSE 1982, pp. 342-343.

³² Los “pueblos de indios” eran asentamientos de indígenas fundados por misioneros o agentes de la Corona española. A diferencia de las misiones jesuíticas del Paraguay, en los “pueblos de indios” el corregidor, la autoridad política más importante, era español o criollo, y, por otra parte, la población indígena estaba sujeta al régimen de la encomienda.

a colonizar el Nuevo Mundo y acumular riqueza allí, sino también a cambio de un deber de evangelización de los pueblos indígenas. Más importante aún, Javier Ortiz de la Tabla Ducasse muestra que, más allá de la función religiosa, la fundación de los obrajes responde a motivaciones tanto económicas como sociales. Gran parte de la mano de obra tributaria nativa, especialmente después del declive prematuro de las minas en el siglo XVI, es vagabunda, y los obrajes proporcionan un punto de fijación para estas personas sin recursos y acerca de las cuales la Corona teme que siembren el desorden en la región³³.

Sin embargo, los talleres misioneros difieren de los obrajes coloniales en varios aspectos. Primero, son más modestos en tamaño, alrededor de diez metros por cinco, por lo que sólo tres o cuatro artesanos trabajan allí, en comparación con algunas docenas en los obrajes. Por otro lado, los obrajes, si también pueden establecerse en la ciudad, a menudo se construyen en un entorno rural y, por lo tanto, están aislados de la vida social urbana. Los talleres misioneros, al contrario, son todos ubicados en la ciudad, al lado de la iglesia, un lugar altamente valorado simbólicamente. En tercer lugar, la producción no siempre sirve para el mismo uso. Si el mate, el tabaco, el algodón, la ropa o ciertas piezas de madera se pueden enviar en barco a la oficina de contabilidad del colegio jesuita de la ciudad más cercana, donde se utilizan principalmente para pagar el tributo al rey y comprar los bienes o las materias primas que no se encuentran en las misiones, la mayor parte de la producción asegura la autosuficiencia de éstas. También se usa para vestir a la población, alimentarla, construir edificios y adornarlos. No se trata, por lo tanto, de favorecer la actividad mercantil para acumular capital, contrariamente a los objetivos de los encomenderos españoles. Además, el trabajo textil en los obrajes se basa en habilidades ya dominadas por la población indígena local, donde los guaraníes debieron aprender todas estas nuevas técnicas artesanales. Finalmente, como hemos visto, las condiciones de trabajo y el estatus de los artesanos son radicalmente diferentes. Frecuentemente, en los obrajes los nativos se someten a trabajos forzados durante muchas horas y a veces son encarcelados en el taller para evitar fugas³⁴. Por el contrario, los artesanos guaraníes de las misiones disfrutaban privilegios en comparación con el resto de la población.

Estos elementos, el tamaño y, así, la fuerza laboral, la ubicación, las condiciones de trabajo y el contrato moral o material firmado entre los trabajadores y quienes los explotan, el aprendizaje y la capacitación en nuevas técnicas, así como el uso previsto de la producción, marcan por lo tanto una profunda distinción entre las misiones y el resto del mundo colonial español. Por otra parte, al menos oficialmente, los misioneros jesuitas no van a América para enriquecerse, sino por vocación evangelizadora. La forma en la cual conciben la producción, tanto en el desarrollo o administración de los medios de producción como en las relaciones de producción, es implícitamente diferente, ya que no sirven al mismo proyecto.

³³ ORTIZ DE LA TABLA DUCASSE 1982, p. 347.

³⁴ GLADE 1982, p. 30.

El objetivo principal de los misioneros es, en efecto, la evangelización. Cuando traen consigo a cientos o miles de nativos para fundar una aldea, lo principal es convertirlos. Sin embargo, tal empresa solo es posible porque el contexto colonial lo permite. En el norte, los cazadores portugueses de esclavos, los *bandeirantes*, asaltan comunidades indígenas y llevan decenas de miles de ellos a São Paulo, donde se ven obligados a trabajar incansablemente. En el sur y el oeste, los españoles los someten al régimen de la encomienda, cuyas condiciones efectivas eran las de un trabajo forzado. Encima, las epidemias diezaban a las poblaciones nativas. Los jesuitas aprovecharon estas circunstancias para ofrecer su protección a los guaraníes, a cambio de una conversión a la vida cristiana. Por lo tanto, las misiones representan un refugio contra los europeos hostiles, aunque durante sus primeras tres décadas están sujetas a ataques portugueses que las obligan a moverse. Además, el desarrollo del ganado y la agricultura proporcionan a los residentes suministros de alimentos mucho más abundantes de lo que tendrían en otros lugares. Sin embargo, para permitir tanto el establecimiento de esta protección como la acumulación de recursos destinados a convencer a los nativos de permanecer en la misión y convertirse a la vida cristiana, los misioneros no solo deben planificar la construcción de edificios, caminos, recintos, sistemas de defensa como empalizadas o vehículos, sino también introducir las herramientas que lo posibilitarán. Por lo tanto, aunque los trabajadores especializados forman sólo una pequeña parte de la población, este sector ocupa un lugar fundamental en la empresa misionera: son ellos quienes desarrollan las condiciones materiales esenciales para toda la producción.

Los propios jesuitas insisten en la importancia clave de las condiciones materiales para la sostenibilidad de la misión. El padre Cardiel explica que «si lo temporal está bueno, lo espiritual va muy adelante; si malo, lo espiritual va muy malo; vanse á los montes, bosques y campos, por caza y frutas silvestres, y á las estancias de ganado»³⁵. Así pues, lo que Cardiel teme son las fugas y la vagancia, es decir, el deterioro de una estructura social que los misioneros han coconstruido con los pueblos indígenas durante más de cien años. El trabajo de los nativos no solo se presenta en su dimensión productiva, generando recursos esenciales para las misiones, sino también como una herramienta de control social, esta vez de la misma manera que en el caso de los obrajes. Cardiel explica que «exhortan las Reales Cédulas a que no se les deje estar ociosos, por ser mucha su natural desidia y flojedad, aun para lo muy necesario»³⁶. En el caso contrario, «salen cuando grandes haraganes, andariegos, y son la peste del pueblo»³⁷. La Cédula Real refleja las transformaciones sociales en Europa donde, como señala Robert Castel, las epidemias y las hambrunas han sido controladas y los Estados toman conciencia de la vulnerabilidad masiva que afecta al

³⁵ CARDIEL 1900, p. 272. Ver también PERAMÁS, FERNÁNDEZ PERTÍÑEZ, MELIÁ 2004, p. 61, y FURLONG 1962, p. 428 citando el padre Nursdorffer sin fuente identificada.

³⁶ CARDIEL 1989, p. 62.

³⁷ CARDIEL 1900, p. 274.

número cada vez mayor de pobres y de vagabundos³⁸. Por lo tanto, el trabajo se convierte en «una necesidad económica y una obligación moral para quienes no tienen nada, el antídoto contra la ociosidad, el remedio para los vicios del pueblo»³⁹. En las misiones, el problema es algo similar. Por un lado, el trabajo permite producir, pero también prevenir, a través de una reorganización del tiempo y de una serie de autoridades cuya función es vigilar y castigar, un comportamiento desviado que conduciría a la desafiliación social.

Así, los jesuitas piensan, a través de una pragmática que indudablemente se deduce de sus experiencias de campo, que son las condiciones materiales de la vida en la misión las que permiten, o no, la fundación de un nuevo orden moral, aquí cristiano. Si un siglo de profundas transformaciones sociales y tecnológicas separan al Paraguay colonial de la Europa industrializada, las reflexiones de los misioneros evocan las teorías formuladas por Marx y Engels en *La ideología alemana*. De hecho, sostienen lo siguiente:

La producción de ideas, representaciones y conciencia se mezclan en primer lugar directamente e íntimamente con la actividad material y el comercio material de los hombres, es el lenguaje de la vida real. Las representaciones, el pensamiento, el comercio intelectual de los hombres aparecen aquí nuevamente como la emanación directa de su comportamiento material⁴⁰.

Sin embargo, muchos intelectuales de finales del siglo XIX o principios del siglo XX atribuyen a la experiencia misionera del Paraguay ya no un pensamiento marxista, sino alguna anticipación del programa comunista. Robert Cunningham Graham, el fundador del Partido Laborista de Escocia, utilizó esta inspiración para desarrollar su programa socialista⁴¹. El ensayista paraguayo Blas Garay, poco después de la revolución bolchevique, criticó lo que denunció como comunismo misionero⁴². Veinte años después, el religioso suizo Clovis Lugon escribió una obra en la que elogiaba «la república cristiana comunista de los guaraníes»⁴³. Todas estas obras tienen en común una visión idealizada del complejo misionero, donde la producción se habría racionalizado, pero donde no habría existido la propiedad privada. Sin embargo, si el trabajo comunitario constituye una propiedad social que permite la construcción de la protección social, esta no es la única modalidad de trabajo en las misiones. Enfatizamos que solo se practica dos días por semana, contra cuatro para el trabajo particular. Además, las fuentes coloniales destacan la existencia de cierta propiedad privada para los habitantes de la misión, incluso los jesuitas intentan limitar su

³⁸ CASTEL 1995, pp. 266-270.

³⁹ CASTEL 1995, p. 276.

⁴⁰ ENGELS, MARX 1968 [1845], p. 50.

⁴¹ GRAHAM 1988 [1901].

⁴² GARAY 1996 [1897].

⁴³ LUGON 1949.

amplitud⁴⁴. Encima, la sociedad está estratificada y jerarquizada mediante una serie de posiciones que no son equivalentes ni en términos de beneficio simbólico ni en términos de beneficio material. Finalmente, las misiones, a pesar de su marcado carácter insular, están sujetas a las leyes de la Corona española, una monarquía que no tiene nada de comunista y se basa en la separación entre las tres órdenes de Antiguo Régimen, aquellos que trabajan, aquellos que rezan y aquellos que hacen la guerra, a saber, el Tercer Estado, el clero y la nobleza.

La confusión entre la utopía comunista de las misiones y su estructura concreta tiene sus raíces en las prescripciones emitidas por los propios jesuitas. Pero estas recetas han sido deshistorizadas por individuos que las leen a través del prisma de los cambios sociales inducidos por la revolución industrial o deseados por la revolución bolchevique. Sin embargo, un punto común une a las dos sociedades en cuestión: la transformación de las relaciones sociales de producción. En las misiones, este proceso fue impuesto por los jesuitas. En el caso de la industrialización de Europa, son las mutaciones del capitalismo las que lo causaron. La lectura materialista de la historia es propuesta por Marx y Engels a posteriori. Por otro lado, los jesuitas no interpretan la historia, sino que tratan de construirla diariamente. Para los misioneros, transformar las condiciones materiales para reestructurar el orden moral no constituye una teoría filosófica, económica o histórica, sino un imperativo concreto sin el cual la misión no puede llevarse a cabo. Sin embargo, esta reforma social implica el despliegue de un conjunto de dispositivos entre los cuales se encuentran las dos instituciones centrales que articulan la vida misionera, el trabajo y la Iglesia, es decir, el orden material y el orden moral.

En este contexto, los artesanos son un ejemplo para el resto de la sociedad. Son trabajadores calificados con habilidades excepcionales de prolongado cultivo, cuya utilidad para la misión es visible para todos. Su trabajo se valora mediante privilegios en términos de retribución, pero también de exención del trabajo en el campo. Por lo tanto, su posición es envidiable y representa un estado ideal en la misión. Además, como muestra Josefina Plá, parte del oficio misionero, lo que se refiere a la realización de obras artísticas como estatuas o retablos, contribuye a la afirmación de una identidad cristiana⁴⁵. Quien hace este tipo de trabajo muestra su devoción y sus esfuerzos hacia Dios. Sin embargo, los diálogos en el manuscrito de Luján muestran que este «acto de fe» no se expresa solo en obras artísticas, sino también en todas las tareas realizadas por los artesanos, y más aún por todo el resto de los trabajadores. En el capítulo 53, que trata de la fragua, el alcalde declara así a su subordinado: «No

⁴⁴ El libro de órdenes de las misiones, cuyas instrucciones deben ser seguidas por todos los misioneros, incluye un párrafo que explica: «Una de las causas de aver el dia de oi tantos fugitivos Yndios, è Yndias, y de que hurten, y destrocen tantas vacas en estancias, fuera de su natural, es por tener tantos caballos, y mulas propias. Procuren los PP.^s ir poco a poco quitandoles los caballos, que tienen propios por via de compra, y poniendolos en el comun», AGN BNBA BN leg. 140, ff. 31-32.

⁴⁵ PLÁ 1973.

seas perezoso en el amor de Dios [...] soy apasionado en mi trabajo, por lo tanto, tú, trabaja con fervor». En el capítulo 42 también, aunque no se trata de artesanos sino de coristas, el maestro de canto les dice que, después de su muerte, cantarán para el placer de Dios. La ejemplaridad de los artesanos también se expresa en la construcción de una sociedad estratificada donde quien ocupa el puesto más alto tiene las cualidades que se esperan de un buen obrero cristiano.

Sin embargo, el trabajo no se justifica solo por los servicios debidos y prestados a Dios, sino también a la comunidad, por lo tanto a otros hombres, los cuales son cristianos o lo serán. Lo vimos en los extractos de los manuscritos presentados al comienzo de este artículo: el alcalde, quien también es el artesano más competente, insta a sus subordinados a trabajar de manera efectiva, justifica el trabajo según las necesidades de la comunidad, muestra cómo proceder afirmando su propia experiencia. En el capítulo 27, los artesanos textiles advierten: «¿Vendrán [personas] de otras aldeas para hacer [vuestro trabajo]? No, no creo que vengan a hacer vuestro trabajo. Tú, ¡hazlo! Y así, ¡trabajen con fervor!». Este es el papel esencial e insustituible de los artesanos, como lo enfatiza su autoridad. Ésta es en realidad doble, ya que corresponde por un lado con el alcalde, quien manda a sus subordinados, pero también con los productores jesuitas del manuscrito, quienes destacan tanto la función del artesano como la del alcalde, el que debe mostrar respeto y ser objeto de él.

Por lo tanto, los artesanos tienen una función ejemplar porque participan tanto en la construcción material de la misión como en su construcción moral. Encarnan al trabajador perfecto, cuyo trabajo es útil y que encarna al mismo tiempo la virtud cristiana. Desde entonces, la artesanía reflejó las reflexiones de los jesuitas sobre el vínculo entre las condiciones materiales y morales de la sociedad misionera. Trasciende por ende la dualidad entre lo temporal y lo espiritual, al unirlos a través del acto mismo de producción.

Conclusión

La artesanía y los talleres de las misiones jesuíticas del Paraguay se fueron desarrollando en un proceso emprendido desde su fundación, a principios del siglo XVII. El proceso se dio lo largo de los 150 años de su existencia, pero con un importante auge a principios del siglo XVIII vinculado con la llegada de una nueva generación de misioneros. Los jesuitas importan de Europa nuevas herramientas y nuevas técnicas, pero también una nueva forma de organizar y controlar el trabajo, de acuerdo con horarios fijos y bajo la supervisión de las autoridades que actúan con legitimidad. Al formar generaciones de artesanos, es decir de trabajadores calificados, los dividen, al menos parcialmente, del resto de la sociedad misionera. En consecuencia, el vínculo social entre los habitantes indígenas de las misiones se reestructura, ya que dependen unos de otros para llevar a cabo tareas que ya no todos pueden cumplir.

Si los jesuitas están haciendo grandes esfuerzos para llevar a cabo esta industrialización, es para responder tanto a las necesidades materiales como a las morales. La producción de artesanos es fundamental para garantizar la autosuficiencia de las misiones, ya que fabrican herramientas agrícolas y gran parte de los materiales necesarios para la construcción y el mantenimiento de las misiones. Sin embargo, como señalan los cronistas jesuitas, si la comida se acaba, si las casas caen en ruinas, si las herramientas no permiten un trabajo menos arduo, entonces los indígenas ya no acuden a la iglesia y la evangelización se vuelve difícil. Creen que unos fundamentos materiales sólidos son esenciales para la reforma moral de la sociedad guaraní y su cristianización y, por lo tanto, como Marx y Engels, consideran que son las condiciones materiales las que determinan el carácter de la conciencia colectiva.

Los artesanos misioneros, indígenas, representan el paradigma de las transformaciones sociales acerca del trabajo en las misiones. Desde el punto de vista de los jesuitas, encarnan la figura del nativo reducido a la vida civil europea, en la medida en que expresan su virtud cristiana a través del trabajo. Se oponen a la imagen del vagabundo, desocupado, inútil para la sociedad, provocador y que no acude a la iglesia. Encerrados voluntariamente en sus talleres, símbolos de un orden moderno y europeo, los artesanos trabajan por la prosperidad de su pueblo y la misión de evangelización por la cual los jesuitas llegaron al continente americano. Sin embargo, esta representación de los artesanos es ideal y no se puede considerar como una realidad efectiva. La misma existencia del manuscrito de Luján, un catecismo laboral probablemente destinado tanto para los misioneros como para las autoridades indígenas, muestra que en situaciones de trabajo concretas los artesanos no siempre se comportaban de acuerdo con las expectativas de los jesuitas y que era esencial controlarlos para corregirlos cuando fuera necesario. El equilibrio correcto entre las prescripciones ideales de los jesuitas y la realidad material es difícil de establecer por el momento, pero la explotación de materiales destinados a un uso interno –como el manuscrito de Luján, pero también los actos de cabildo y los informes de juicios– quizá nos permiten aprender más sobre esta estrategia central de la empresa misionera en el Paraguay, sin duda, una de las que la hizo popular entre el público europeo.

MISIONES GUARANÍES DEL BARÓN DE ANTONINA (BRASIL, 1840-1860)

*Pablo Antunha Barbosa**

Introducción

El objetivo de este trabajo es simple: presentar la historia de actuación de un personaje, el barón de Antonina. Durante gran parte de la segunda mitad del siglo XIX, él hizo un gran esfuerzo por transformar una amplia región de colonización incipiente (oeste de São Paulo, norte del Paraná y sur del actual estado de Mato Grosso do Sul) en una región extractiva. Pero ¿qué hizo el barón para alcanzar (o tratar de alcanzar) ese objetivo? Diseñó y sobre todo implementó todo un sistema de misiones indígenas (especialmente con grupos de lengua guaraní y kaingang de la región) que funcionó como la columna vertebral de la transformación de esa región, pasando de un «sertão desconocido» a una región con potencial extractivista. La construcción de este sistema de misiones indígenas es precisamente lo que llamo «proyecto indigenista».

Henri Favre concibe el indigenismo como un fenómeno amplio, tanto «político y social, como literario y artístico, que piensa en el indio en el marco de una problemática nacional»¹. Sin ser designado como tal, el «indigenismo» ya existía como saber práctico y discursivo en el siglo XIX, cuando los nuevos países independientes de América del Sur se pusieron a fabricar sus identidades y abordar la difícil situación de «sus» indígenas.

Hasta hace poco, la historiografía del indigenismo, al menos una buena parte de la practicada en Brasil, ha pensado las prácticas de gestión y administración de

* PPGES/UFSB, Brasil. Correo electrónico: pablo.barbosa@csc.ufsb.edu.br

¹ FAVRE 2009, p. 7.

los indígenas en una clave que yo llamaría «estatal»: es decir, como un campo caracterizado casi exclusivamente por las acciones llevadas a cabo por el Estado con respecto a las sociedades indígenas. En otras palabras, un campo de acción exclusivamente monopolizado por el Estado. Por un lado, las sociedades indígenas han sido concebidas como sujetos pasivos o meras víctimas de las acciones públicas. Su papel ha sido obliterado dentro de la narrativa de la historiografía del indigenismo. Por otro lado, otros actores, que también participaron en la cocreación de este vasto campo, también han sido olvidados.

Más y más autores están mostrando la heterogeneidad de los actores y de las situaciones en el campo indigenista en Brasil². Un campo que, finalmente, puede ser contado desde varias perspectivas: no sólo desde un mundo indígena muy diverso y complejo, capaz de aceptar o no las representaciones y prácticas de las que es objeto, sino también desde el punto de vista de los misioneros, administradores coloniales, antropólogos, activistas de ONG, funcionarios de organismos indígenas, colonos privados, hombres de letras, etc.

En este sentido, en lugar de reflexionar de manera general sobre el indigenismo brasileño en el siglo XIX, se tratará más bien de aprehenderlo a través del estudio de una situación muy precisa: el proyecto, concebido por el barón de Antonina, de gestión y administración de los grupos de lengua guaraní de las antiguas provincias de São Paulo, Paraná y Mato Grosso entre 1840 y 1860. Esta metodología, anclada en el tiempo y el espacio, permite destacar no sólo el comportamiento de los actores privados que se articulan con los intereses del Estado, sino también el de los dirigentes indígenas.

Durante el período monárquico, entre 1822 y 1889, el «problema indígena» era secundario a otras cuestiones, que se percibían como mucho más urgentes. Pero un decreto de 1845, más conocido como el «Reglamento de las misiones», fue decisivo. Esta es la principal ley indigenista de la vida imperial brasileña, y el barón de Antonina la utilizará, como veremos en un segundo momento, para organizar su proyecto para los guaraníes de las provincias de São Paulo, Paraná y Mato Grosso. Concluiremos con algunas reflexiones generales sobre las nuevas orientaciones de la historiografía del indigenismo en los últimos decenios, incluido el cuestionamiento cada vez más frecuente del monopolio del Estado sobre la «tuición» de las sociedades indígenas.

Los primeros indigenismos en Brasil

Ya a principios del decenio de 1820, las nuevas élites políticas y científicas del país comenzaron a debatir la necesidad de elaborar directrices indigenistas aplicables

² SOUZA LIMA 1995; MONTEIRO 2001; OLIVEIRA 2006; MOREIRA 2017, entre otros.

en todas las provincias del país³. Entre 1820 y 1823, por ejemplo, se prepararon y presentaron al menos cinco proyectos sobre el tema al Parlamento portugués en Lisboa y a la Asamblea Constituyente brasileña⁴. Su lectura muestra, por así decirlo, la variedad de propuestas elaboradas y sobre todo la falta de consenso sobre el tema.

El proyecto de José Bonifácio

Entre estos diferentes proyectos, el más emblemático es sin duda el formulado en 1823 por José Bonifácio de Andrada e Silva, el político responsable de la construcción de las bases institucionales que estructurarían la monarquía constitucional brasileña a lo largo del Primer Imperio (1822-1831). Bonifácio tenía una visión pesimista del futuro de las sociedades indígenas. Sin embargo, a diferencia de muchos de sus contemporáneos, adhirió a las teorías raciales que consideraban a los indígenas como personas perfectibles y, por lo tanto, objetos de la política pública⁵.

Las propuestas de Bonifácio se presentaron en un proyecto titulado, en una traducción libre al castellano, «Notas sobre la civilización de los indios hostiles del Imperio de Brasil»⁶. Aunque ninguna de ellas nunca se incorporó al texto de la primera Constitución brasileña de 1824, se incluyeron, sin embargo, dos décadas más tarde en el decreto ya mencionado, conocido como «Reglamento de las misiones». El objetivo de Bonifácio era «civilizar» a los indígenas. En aquel momento, la amplia categoría «civilización» se utilizaba para referirse a un conjunto muy específico y concreto de morales, prácticas, espacios, actores e instituciones. Por ejemplo, el proceso de «civilización» implicaba necesariamente la agrupación de indígenas en asentamientos que entonces se conocían como *aldeamentos*⁷.

Ni salvajes ni ciudadanos: la ley de octubre de 1831

A pesar del proyecto muy detallado presentado por Bonifácio, no se decretó realmente ningún texto indigenista a nivel nacional, ni durante el Primer Imperio, ni durante la Regencia (1831-1840). Esto se debe, al menos, a dos cuestiones. En primer lugar, al papel secundario que el «problema indígena» desempeñaba en ese momento en relación con otras cuestiones que se percibían como mucho más importantes y urgentes, como por ejemplo la solución del problema de la trata de

³ CARNEIRO DA CUNHA 1992a, 1992b.

⁴ SPOSITO 2011.

⁵ CARNEIRO DA CUNHA 1992a, 1992b.

⁶ BONIFÁCIO DE ANDRADA E SILVA 1992 [1823].

⁷ Conservo aquí la palabra *aldeamento* en portugués dado que no puede traducirse simplemente como «pueblo» en castellano porque el concepto es mucho más amplio y complejo. Representaba un espacio con fronteras geográficas y étnicas delimitadas, lo que implicaba la presencia de toda una serie de actores (misioneros católicos, militares y colonos privados) junto a la agrupación de los indígenas.

esclavos, su sustitución por trabajadores libres, el asentamiento y la colonización del interior y la regulación del acceso a la propiedad privada⁸. En segundo lugar, y más importante, la gran inestabilidad social y política que estas mismas decisiones plantearon. De hecho, los conflictos por la resolución de estas cuestiones se manifestaron en una serie de revueltas que amenazaron la unidad política y la integridad territorial del país durante las primeras décadas de su vida independiente⁹.

Estas revueltas fueron generalmente dirigidas por las élites locales, a menudo propietarios de esclavos, en contra de los planes centralistas del gobierno con sede en Río de Janeiro, la capital del Imperio. De hecho, ya en abril de 1831, estas élites locales lograron llegar al poder e instalaron un gobierno liberal que duró unos diez años. Su paso al gobierno dejó importantes huellas, ya que sus intereses fueron objeto de reformas constitucionales que descentralizaron fuertemente la organización política del Estado en ese momento¹⁰.

Las implicaciones de esta descentralización se hicieron sentir inmediatamente en relación con el «problema indígena», en el sentido de que estas élites locales aprovecharon su nueva autonomía política para votar a nivel regional las medidas indigenistas que más les convenían¹¹. En ese momento se adoptaron un gran número de medidas a nivel local, y sería difícil trazar un cuadro sistemático de ellas en todo el país.

La única ley que se pretendía general y que fue aprobada en esa época fue la del 27 de octubre de 1831. A pesar de sus ambiciones declaradas, su poder de aplicación en todo el territorio nacional es cuestionable. Según Fernanda Sposito, aunque la ley de octubre de 1831 fue aprobada por el Parlamento, se aplicó principalmente en la provincia de São Paulo, donde se formuló el proyecto inicial, para resolver una situación muy específica que había surgido entre los colonos de Itapetininga, una pequeña ciudad de la provincia de São Paulo, y un grupo indígena de habla guaraní que vivía en sus alrededores¹².

Aunque breve, el texto introdujo dos innovaciones importantes. Por un lado, derogó algunos edictos del final de la era colonial que aún estaban vigentes y que autorizaban, por un lado, las llamadas «Guerras Justas» contra los indígenas considerados «salvajes» y, por otro, el derecho a esclavizar a los que fueran capturados durante esas mismas guerras¹³. Por otra parte, la ley de 1831 colocó a los «indios» en un nuevo régimen civil. De súbditos o vasallos del emperador, se transformaron en ciudadanos de la nación. Sin embargo, esta nueva ciudadanía contradice

⁸ TREECE 2008.

⁹ CARVALHO 2010.

¹⁰ La principal reforma constitucional de ese período es conocida por la historiografía como el *Ato Adicional* de 1834.

¹¹ CARNEIRO DA CUNHA 1992b.

¹² SPOSITO 2011, p. 62.

¹³ Véase CARNEIRO DA CUNHA 1992b.

el «horizonte igualitario y unitario» del proyecto nacional¹⁴, porque se organizó según claros principios de excepción que, entre otras cosas, puso a los indígenas bajo la protección o tutela inmediata de los «jueces de huérfanos», como menores incapaces.

Del «pacto imperial» al «Reglamento de las misiones» de 1845

El decreto 426, promovido en julio de 1845, o «Reglamento de las misiones»¹⁵, puede considerarse uno de los momentos clave de la historia del indigenismo nacional brasileño. En primer lugar, porque tras dos largos decenios de confusión e indecisión, representa la primera ley indígena verdaderamente nacional. En segundo lugar, porque tendrá una vida y una función relativamente largas durante todo el Segundo Imperio (1840-1889), por lo menos.

La promulgación de este decreto debe verse en el nuevo contexto de estabilidad política inaugurado por la caída de los liberales y el regreso forzoso, en 1840, del joven emperador, Dom Pedro II, a la cabeza del Segundo Imperio¹⁶. El «retorno al orden imperial», como lo ha llamado la historiografía, fue seguido por una fase de conciliación política entre las élites liberales y las conservadoras, estableciendo una forma de «pacto imperial»¹⁷, que condujo a la resolución parcial de varios de los conflictos mencionados anteriormente que habían plagado la vida política de las dos primeras décadas del Brasil independiente.

Para ilustrar mejor en qué consistía esta práctica de «conciliación política», tomemos el ejemplo paradigmático de la promulgación de la ley Eusébio de Queiróz, que puso fin a la esclavitud, y la Ley de Tierras, que estableció un nuevo sistema de tenencia de esta en Brasil. Estas dos leyes fueron aprobadas en el mismo año, 1850. Para poner fin a la esclavitud, los políticos que luchaban contra la trata de esclavos tuvieron que ceder a la presión de los propietarios de esclavos, que estaban fuertemente representados en el Parlamento, y votar una nueva ley de tierras que los favoreciera. Entre otras cosas, esta nueva ley dificultaba enormemente el acceso de los pequeños agricultores a la propiedad privada. En la práctica, esto permitió que la mano de obra esclava fuera gradualmente reemplazada por mano de obra libre, pero muy barata: justamente los pequeños agricultores no propietarios¹⁸.

Sin embargo, el «Reglamento de las misiones» también estaba vinculado a la cuestión de la tierra, al fin de la trata de esclavos y al trabajo gratuito, y por lo tanto hizo un servicio a algunos terratenientes que, como el barón de Antonina, mantenían

¹⁴ RICHARD *et alii* 2013.

¹⁵ Véase CARNEIRO DA CUNHA 1992b.

¹⁶ TREECE 2008.

¹⁷ DOLHNIKOFF 2007 [2005].

¹⁸ SILVA 1996.

estrechas relaciones con las sociedades indígenas. Para ellos, la creación de *aldeamentos* no sólo legitimaba la apropiación de los territorios indígenas; estos establecimientos funcionaban también como verdaderas reservas de mano de obra barata.

El «Reglamento de las misiones» retomaba varios puntos que Bonifácio ya había formulado en 1823 con su discurso humanista, civilizador, protector, católico, militar, pedagógico, etc. El «Reglamento de las misiones», en este sentido, no introduce ninguna innovación discursiva importante. Como varios otros proyectos de la época, el «Reglamento de las misiones» se basaba en teorías raciales de perfectibilidad que no tenían otro objetivo que integrar a los indígenas a la nación, transformándolos en campesinos católicos, y sobre todo pobres y sin tierra.

Sin embargo, su verdadera novedad fue que pudo consolidar una estructura administrativa relativamente clara y centralizada con la competencia de administrar a los indígenas de Brasil. La nueva estructura se organizó en cuatro niveles. El primero de ellos está representado por el Poder Ejecutivo. En efecto, «Catequesis y Civilización», la rúbrica bajo la cual se clasificaban los asuntos indígenas, dependieron de dos ministerios durante el Segundo Imperio: primero el Ministerio del Interior y luego el Ministerio de Agricultura, Comercio y Obras Públicas. El segundo nivel de esta estructura era provincial o regional y, de hecho, dentro de cada provincia se crearon las Direcciones Generales de los Indígenas: se trataba de oficinas provinciales responsables de los asuntos indígenas. Sus directores debían estructurar el tercer nivel del sistema, decidiendo qué *aldeamentos* debían crearse y nombrando, a su vez, el cuerpo de funcionarios que los gestionaría y administraría diariamente. A estos tres niveles hay que añadir un cuarto, no menos importante: el de los misioneros capuchinos. Bajo la tutela paralela del poder central y de las autoridades eclesiásticas de su propia orden religiosa, fue sobre ellos que cayó la pesada tarea de «civilizar» a los indígenas en el terreno.

El proyecto indigenista del barón de Antonina

El proyecto indigenista del barón de Antonina nació a principios de la década de 1840, como hemos visto, un momento relativamente estable en la vida política brasileña, con un gobierno de «conciliación» formado tras el regreso forzoso del emperador. Sin embargo, la formulación de su proyecto no dependía únicamente de este contexto político favorable. También fue conformado por experiencias personales anteriores ya que el futuro barón había intentado emprender algunos proyectos entre otros grupos indígenas, especialmente durante la época en que estuvo encargado de las obras de reparación de una ruta comercial en la década de 1830¹⁹.

¹⁹ BARBOSA 2014, 2015.

De hecho, los múltiples proyectos indigenistas que el barón de Antonina intentó poner en práctica parecen representar sólo un aspecto de una empresa mucho más amplia relacionada con el mejoramiento de las rutas comerciales, la colonización y el poblamiento de las regiones por las que se suponía que debían pasar esas mismas rutas. De hecho, el proyecto de Antonina hacia los grupos de lengua guaraní fue sólo un eslabón de un proyecto más amplio: el relacionado con la apertura de una nueva ruta comercial que pretendía conectar la costa atlántica y el río Paraguay y colonizar las antiguas provincias de São Paulo, Paraná y Mato Grosso.

El mercado de ganado y los proyectos de colonización del barón de Antonina

João da Silva Machado nació en 1782 en una pequeña ciudad de la provincia de Rio Grande do Sul, la provincia más meridional de Brasil. Se convirtió en barón en septiembre de 1843, tras su participación junto al gobierno conservador en el poder para reprimir militarmente una revuelta liberal que estalló en 1842. Empezó a trabajar como arriero desde muy joven, conduciendo animales desde Rio Grande do Sul, la principal provincia productora de ganado, a Sorocaba, una pequeña ciudad de la provincia de São Paulo, donde se celebraba la principal feria de ganado del sur del país. Fue gracias a esta actividad que rápidamente hizo su fortuna y adquirió la influencia necesaria para convertirse en militar, político y ganadero. Cuando murió en 1875, a los noventa y tres años, poseía enormes extensiones de tierra en São Paulo, Paraná y Mato Grosso²⁰ y desde 1853 era el único senador de la provincia de Paraná²¹.

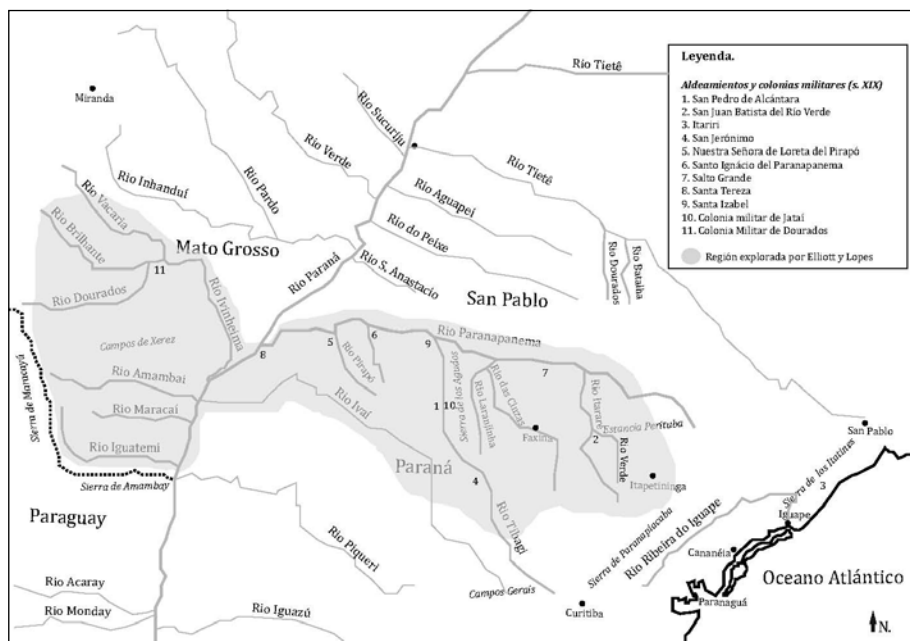
Conducir el ganado entre Rio Grande do Sul y São Paulo no era fácil ni seguro. Había que recorrer distancias considerables de más de 1.000 kilómetros y, a pesar de la considerable cantidad de dinero y tiempo invertidos en la preparación de un viaje, la probabilidad de perder parte de la manada era siempre muy alta²².

El futuro barón pronto se dio cuenta de que, para reducir el riesgo de pérdidas y aumentar así los márgenes de beneficio, era esencial mejorar las condiciones de transporte de los rebaños. En esa época significaba hacer buenos caminos, lo que a su vez implicaba al menos tres cosas. En primer lugar, un sendero con buenas praderas para que los animales se alimentaran durante estos largos viajes. Luego, un camino con asentamientos coloniales a lo largo de la ruta. Estos asentamientos podrían adoptar diferentes formas, como asentamientos militares, agrícolas o indígenas (los *aldeamentos*), como será el caso en el proyecto de Antonina. El propósito de estos establecimientos era servir como estaciones o paradas para que los viajeros descansa-

²⁰ REZENDE 1924.

²¹ Antes de la emancipación y la creación de la provincia del Paraná en 1853, Antonina había sido diputado de la provincia de São Paulo desde principios de la década de 1840.

²² PETRONE 1976.



1. *Aldeamentos guaraníes* sobre la ruta entre São Paulo y Mato Grosso (1840-1860). Fuente: elaboración del autor.

ran y repostaran adecuadamente. Finalmente, un buen camino también significaba un camino libre de los ataques de los *botocudos*, *coroados* o *bugres*, categorías usadas para referirse a los nativos considerados «salvajes» u «hostiles»²³.

Las actividades indigenistas del barón se entienden, ante todo, como parte de ese plan para ampliar el mercado de venta de ganado. De hecho, si el barón estaba tan interesado en la agrupación de los indígenas en *aldeamentos*, era porque veía estos espacios como uno de los pasos o etapas de un proyecto mucho más amplio relacionado con la exploración y el asentamiento de las zonas no colonizadas, la construcción de carreteras y, por último, el desarrollo del prometedor mercado del ganado.

De hecho, esta fue la estrategia que empleó entre 1840 y 1860 hacia los grupos de habla guaraní de las antiguas provincias de São Paulo, Paraná y Mato Grosso. La idea de crear *aldeamentos* y agrupar a los nativos de allí se subordinó a un proyecto similar: abrir una nueva ruta comercial entre las provincias de São Paulo y Mato Grosso a través de los valles de algunos afluentes del Alto Paraná y Alto Paraguay, los ríos Tibagi, Paranapanema, Ivinheima y Brillhante²⁴.

²³ Véanse entre otras fuentes SILVA MACHADO 1846; MONTEIRO DE ALMEIDA 2010 [1951]; WISSENBACH 1995; AMOROSO 1998; BARBOSA 2015.

²⁴ WISSENBACH 1995.

La ruta de São Paulo a Mato Grosso y la «cuestión del platino»: un asunto de Estado

Para llevar a cabo este proyecto, alrededor de 1840 João da Silva Machado se trasladó y se instaló en una de sus estancias, Perituva, situada cerca de Itapeva da Faxina, una pequeña ciudad de la provincia de São Paulo, en un tramo de la ruta que ya había reparado en la década de 1830. De hecho, desde Itapeva da Faxina se podía llegar al mar por el este, a través de un pequeño camino²⁵. Pero una verdadera integración territorial de la parte sur del país implicaba la apertura de una carretera más importante hacia el oeste, hacia el interior, y más concretamente hacia Mato Grosso y la ciudad de Cuiabá, capital de esta provincia. Su instalación en Perituva está, por lo tanto, en el contexto de este nuevo proyecto de consolidación de una nueva ruta²⁶.

Para llevar a cabo este proyecto, el barón tuvo que emprender múltiples expediciones de reconocimiento, con el objetivo de trazar no sólo la ruta más corta sino también la más segura. Entre principios de las décadas de 1840 y finales de la de 1850, más de diez expediciones fueron llevadas a cabo por sus dos hombres de confianza, el brasileño Joaquín Francisco Lopes y el norteamericano João Henrique Elliott. A petición del barón, Lopes y Elliott hicieron mapas, pintaron acuarelas y escribieron cartas desde el terreno e informes muy detallados de sus viajes. Estos informes fueron publicados en su momento en la revista del Instituto Histórico y Geográfico Brasileño (IHGB), una asociación científica de la que el barón era miembro, y representan piezas fundamentales para comprender la evolución, la vida cotidiana y las rutinas de las relaciones mantenidas con los grupos guaraníes en el establecimiento de los *aldeamentos*²⁷.

Estos viajes eran muy largos y costosos, pero el barón supo «vender» su proyecto al gobierno brasileño. Consolidar la nueva ruta permitiría la colonización, el poblamiento y el desarrollo del comercio entre las tres provincias, pero también tenía como objetivo dar una solución subsidiaria a la delicada «cuestión del platino»: conflicto diplomático que desde los tratados limítrofes entre los imperios portugués y español venía oponiendo a los diplomáticos paraguayos y brasileños por la libre navegación del Río de la Plata y el Paraguay, principales vías de acceso al Mato Grosso desde el océano Atlántico²⁸. De hecho, los gobiernos de Brasil y de Paraguay no pudieron ponerse de acuerdo sobre las fronteras entre los dos países y, en consecuencia, el transporte marítimo fue a menudo bloqueado por los sucesivos gobiernos paraguayos, lo que impedía la exportación de la producción de Mato Grosso al Atlántico. Para comprender mejor la importancia y la urgencia de tal ruta alternativa a los ojos del gobierno brasileño, recordemos que en los últimos días de diciembre

²⁵ SAINT-HILLAIRE 1851.

²⁶ BARBOSA 2014, 2015.

²⁷ Para una historia más detallada de esas expediciones, véase BARBOSA 2015.

²⁸ DORATIOTO 2002; MONTEIRO DE ALMEIDA 2010 [1951].

de 1864 estalló la guerra de la Triple Alianza, que enfrentó a Brasil, Argentina y Uruguay contra Paraguay en la guerra más mortífera de Sudamérica, precisamente por el embargo de un vapor brasileño que navegaba por el río Paraguay²⁹.

El proyecto indigenista del barón de Antonina

Además de la colonización, el asentamiento, el comercio y la «cuestión del platino», el barón de Antonina presentó otro argumento de interés público para legitimar su proyecto de construcción de una nueva ruta hacia Mato Grosso. Este argumento era de naturaleza indigenista: es decir, el trazado de la ruta fomentaría la agrupación de los grupos indígenas de lengua guaraní de la región en varios *aldeamentos*, promoviendo así su «catequesis» y «civilización».

El gobierno veía varias ventajas en reunir a los indígenas. La primera era práctica e infraestructural. Los *aldeamentos* podrían utilizarse como paradas para que los viajeros descansaran y se reabastecieran de víveres, la mayoría de ellos producidos justamente en los mismos *aldeamentos* por los nativos. Además, estos grupos de habla guaraní eran reconocidos como muy buenos remeros y guías y, por lo tanto, podían ser contratados como auxiliares de los viajeros³⁰.

Otra ventaja estaba relacionada con la colonización y el asentamiento de las zonas exploradas. A pesar de que estos espacios estaban poblados por gran diversidad de etnias indígenas de origen tupí, gê, arawak y guaycurú, las élites metropolitanas seguían representándolos como grandes *sertões desconhecidos*, es decir como un gran «desierto verde». Hasta principios del siglo XX, estas regiones siguieron estando representadas de esta manera en varios mapas. Esta contradicción se debe, entre otras cosas, a la incapacidad de las autoridades de colonizar las regiones más periféricas del imperio.

La relación entre la agrupación de los indígenas en *aldeamentos*, la colonización, el asentamiento y la soberanía era doble. Por un lado, la reagrupación permitió la apropiación de sus antiguos territorios. Por otro lado, los *aldeamentos* podrían funcionar como enclaves avanzados en el frente colonial. De hecho, a pesar de su posición periférica, la mayoría de los *aldeamentos* que se crearon en Brasil durante el siglo XIX, y no sólo los de São Paulo, Paraná y Mato Grosso, representaban los núcleos coloniales más densamente poblados en los márgenes del Imperio.

El barón de Antonina y los guaraníes

El barón de Antonina hizo que sus dos hombres de confianza escribieran informes de las expediciones que emprendieron, que luego fueron publicados en la revista

²⁹ DORATIOTO 2002.

³⁰ Estas ventajas se describen muy claramente en un decreto de 1857 que regula la aplicación del decreto 426 de 1845 en las provincias de Paraná y Mato Grosso. Véanse CARNEIRO DA CUNHA 1992b y BARBOSA 2015.

del IHGB. De hecho, esta fue otra estrategia utilizada por el barón para legitimar sus proyectos de construcción de ruta y su política de reagrupación de los indígenas. El IHGB y su revista, publicada periódicamente hasta hoy, eran de gran importancia en ese momento. Si bien el IHGB no es el primer intento de crear una institución científica dedicada a pensar en la historia de Brasil, es ciertamente el que ha estado trabajando en ello más seriamente y durante más tiempo. Creado en 1839 como imagen espejo del Institut Historique de Paris³¹, su principal objetivo era tanto científico como político. Y en lo que respecta al «problema indígena», la revista del IHGB funcionaba como una auténtica red para «difundir debates, ideas y propuestas sobre los destinos de los pueblos indígenas»³².

De la lectura de dos textos publicados por el barón en la revista del IHGB antes de que empezara sus exploraciones en el Mato Grosso se desprende que, aunque no estaba muy seguro de las proporciones que tomaría su proyecto, previó desde el principio un lugar bastante singular para los grupos de lengua guaraní en él.

El primer texto data del 30 de octubre de 1842: aún no era barón y relata el «descubrimiento» de Paiqueré, una vasta pradera situada entre Vila do Príncipe y Perituvá³³. A este relato añade una corta pero interesante cronología de la historia de la fundación de las misiones jesuíticas en la antigua provincia de Guairá.

Este documento sugiere que incluso antes de que Antonina se reuniera con Lopes y Elliott y los enviara a la provincia de Mato Grosso, ya estaba interesado en los indígenas de habla guaraní de la región, llegando incluso a investigar su historia en los archivos «de Buenos Aires»³⁴. De hecho, no fue en persona; fue gracias a un «amigo» que vivía en la capital argentina como pudo obtener «papeles antiguos» de la «época de los jesuitas»³⁵. Esta investigación preliminar muestra que su proyecto de reunir a los grupos de lengua guaraní había madurado durante un largo período.

Además, entre las muchas tareas delegadas por el barón a Elliott y Lopes durante sus expediciones estaba la de localizar, como arqueólogos *amateurs*, las ruinas de los sitios de las misiones de las antiguas provincias jesuitas de Guairá e Itatín. Fue en esas ruinas donde Antonina buscó fundar los nuevos *aldeamentos* guaraníes, como una especie de «evocación» de la edad de oro del período jesuítico³⁶. De hecho, a principios de la década de 1860, los *aldeamentos* de Nossa Senhora do Pirapó y Santo Inácio do Paranapanema, ambos situados a orillas del río Paranapa-

³¹ TREECE 2008, p. 128.

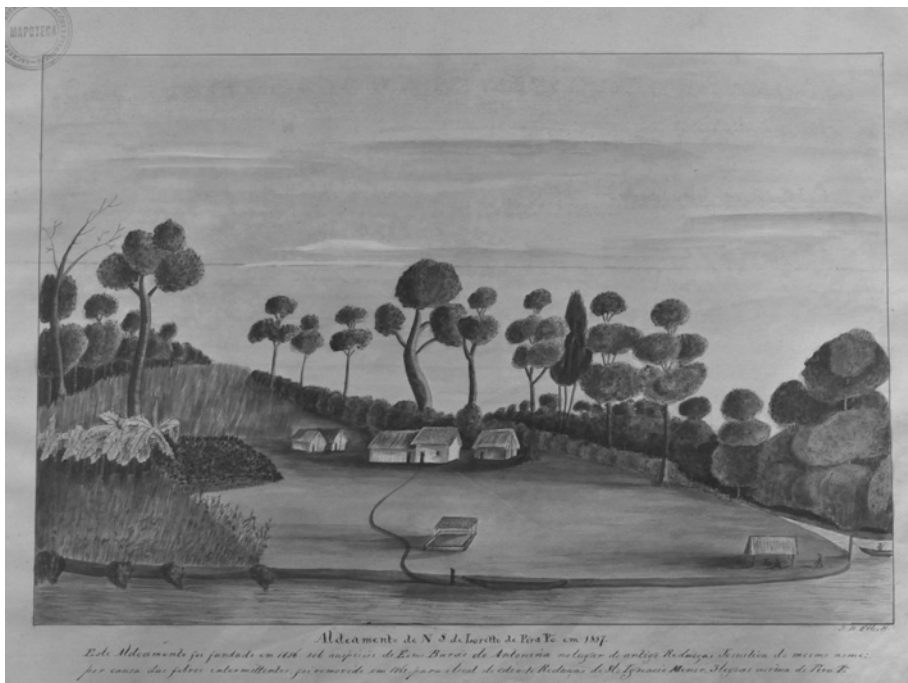
³² MOTA 2006, p. 118.

³³ SILVA MACHADO 1843.

³⁴ SILVA MACHADO 1847.

³⁵ ANTONINA 1978 [1856], p. 233.

³⁶ AMOROSO 1998. Las misiones del Guairá y del Itatín duraron poco tiempo y fueron destruidas masivamente por los ataques de los *bandeirantes* a principios del siglo XVII. Parte de su población se dispersó y trasladó a las misiones más meridionales del Tape. Véase MONTOYA 1996 [1639].



2. *Aldeamento* de Nossa Senhora do Loreto en 1857, por João Henrique Elliott, 1863. Fuente: Mapoteca, Archivo Histórico de Itamaraty, Río de Janeiro, Brasil.

nema, fueron fundados exactamente en el mismo lugar que las antiguas misiones jesuíticas de las que tomaron su nombre.

Sin poder determinar exactamente cuándo Antonina comenzó a interesarse por los grupos de lengua guaraní de la región, es muy probable que la visita de nueve indígenas a una de sus estancias, Perituva, en 1842 haya desempeñado un papel decisivo en los hechos posteriores. El futuro barón describió esta visita en una larga carta oficial dirigida al gobierno de São Paulo el 2 de septiembre de 1842, y posteriormente publicada en la revista de la IHGB por José Joaquim Machado de Oliveira³⁷.

Estos nueve guaraníes formaban parte de un grupo más grande de unos doscientos individuos que vivían en la orilla izquierda del río Taquari, no lejos de la sede de la estancia del barón. Entonces, habrían presentado una petición para que el barón la remitiera a las autoridades competentes, y este les habría hecho «entender que el gobierno tomaría medidas para ayudarles»³⁸.

El barón coloca a estos indígenas entre la «civilización» y la «barbarie». Este es un punto interesante y volveremos a él. Sin embargo, cabe señalar que, a pesar de

³⁷ SILVA MACHADO 1846.

³⁸ SILVA MACHADO 1846, p. 251.

su «carácter dócil y pacífico», le habrían expresado un gran descontento y el deseo de abandonar la zona. En primer lugar, debido a la «casi absoluta escasez de caza» en esa región que hacía «difícil su subsistencia»; en segundo lugar, debido a la invasión de «sus campamentos por los habitantes vecinos»³⁹.

El barón argumenta en su carta que los colonos no podrían haberse establecido allí sin la ayuda de este grupo de nativos que, desde que se establecieron en la década de 1830, habían servido como «la vanguardia» contra el ataque de la «formidable y temible tribu de los *Goyanazes*» que, por su «ferocidad y los continuos actos de barbarie contra los habitantes y viajeros impidieron no sólo el asentamiento del interior sino también la ocupación de los campos más cercanos»⁴⁰. Recordemos rápidamente que el término *goyanazes* no se refería a una «tribu» específica. Al igual que las categorías *coroados*, *bugres*, etc., era otro término genérico utilizado principalmente en la provincia de São Paulo para clasificar a los indígenas considerados «salvajes» u «hostiles».

La interpretación del barón de la importancia de la instalación y, sobre todo, de la permanencia de estos pocos guaraníes en la zona es fundamental. Para él, el pueblo de Itapeva da Faxina se vería muy afectado si decidieran mudarse. En efecto, es gracias al papel que habrían desempeñado en el asentamiento, la colonización y la pacificación de una antigua ruta que pasaba por la zona, que Antonina defiende la «trascendente utilidad de utilizar todos los medios posibles» para mantenerlos en su sitio⁴¹.

Los medios propuestos por el barón eran de varios tipos. En primer lugar, la moral. Sobre todo, era esencial guiarse por las «inspiraciones filantrópicas y humanistas que nos mueven a mejorar la suerte de estos miserables que, una vez transformados en hombres civilizados, nos recompensarán por los sacrificios que hemos hecho para sacarlos del estado de barbarie en el que nacieron». Más allá de este discurso sobre el papel civilizador de las élites políticas, el barón también tenía en mente ideas más pragmáticas. Para él, transformar a los indígenas significaba anclar entre ellos «las necesidades del hombre civilizado, proporcionándoles gratuitamente [...] todos los medios necesarios». En primer lugar, «se debe elegir un lugar adecuado en el interior, con buenas tierras fiscales cultivables, para fundar una especie de *aldeamento*» con fondos públicos⁴². Entonces, dentro de este espacio sería importante proporcionar herramientas y ropas, establecer grandes campos y enseñar a los nativos a criar cerdos y aves de corral. Al fin y al cabo, la misión de las misiones indígenas era transformar a los indígenas en trabajadores a través de la introducción de nuevas tecnologías (máquinas, escritura, tiempo, herramientas, etc.).

Después de presentar los medios de agrupar a los indígenas, el barón enumeró su «utilidad para la sociedad». Además de los servicios ya mencionados «de defensa

³⁹ SILVA MACHADO 1846, p. 251.

⁴⁰ SILVA MACHADO 1846, p. 251.

⁴¹ SILVA MACHADO 1846, p. 251.

⁴² SILVA MACHADO 1846, p. 252.

contra las tribus feroces», los nativos agrupados podrían también llenar «la gran falta de brazos que sufrimos en todos los ámbitos del servicio nacional y privado»⁴³.

Antonina concluye su carta con dos observaciones. En primer lugar, que era consciente de la subutilización del «considerable» presupuesto que disponía la provincia de São Paulo para la catequesis y la civilización y que, por lo tanto, «sería de extrema utilidad [...] si se utilizara en beneficio de esta tribu». En segundo lugar, que se pone a disposición del gobierno para «colaborar» con sus «modestos medios» en esta «empresa muy filantrópica»⁴⁴. Esta conclusión es interesante porque indica por lo menos dos cuestiones: por una parte, el entendimiento profundo del barón sobre el funcionamiento de los asuntos públicos; por otra parte, su conocimiento de la situación indígena sobre el terreno, que le permitió anticipar cualquier acción pública y emprender acciones privadas sin correr demasiados riesgos. En efecto, el *aldeamento* preciso al que se refiere esta carta, el que se fundará bajo el nombre de São João Batista do Rio Verde, no será realmente financiado por el Estado hasta unos años después de la redacción de esta carta. Mientras tanto, el barón se encargará de su construcción e implementación a título particular.

Indigenismo e intereses privados

La similitud entre los proyectos indigenistas de Bonifácio de 1823, el proyecto del barón esbozado en 1843 y el «Reglamento de las misiones», que se promulgó dos años más tarde y que ritmó toda la política indigenista del Segundo Imperio, es a la vez discursiva y práctica. Se podría pensar que, si el gobierno brasileño apoyó el proyecto indigenista de Antonina, fue porque este último pudo anticiparse a sus intenciones y retomar el lenguaje y la visión tan difundida en su momento sobre los guaraníes en general.

La imagen evolutiva del barón que situó a estos nativos a medio camino entre la «civilización» y la «barbarie» y los enfrentó a los indígenas «salvajes» no representaba, por supuesto, la idiosincrasia de un solo individuo, sino la visión de toda una época que distinguía, de manera más general, entre los pueblos agricultores, como era el caso de la mayoría de las sociedades de habla guaraní, y los pueblos nómadas. Por lo tanto, los representó como potencialmente más «predecibles», más «limpios», más «racionales», más «morales», más «cristianos», en una palabra, más «civilizables».

En el caso de los guaraníes pintados por el barón, la imagen de los indígenas a medio camino entre la «civilización» y la «barbarie», «semicivilizados», «dóciles», «pacíficos», etc., fue construida, en parte también, por su herencia jesuítica. Hay que recordar que el barón buscó constantemente información sobre las antiguas misiones ignacianas del período colonial para fundar, en sus ruinas, los futuros

⁴³ SILVA MACHADO 1846, p. 253.

⁴⁴ SILVA MACHADO 1846, p. 253.

aldeamentos del período monárquico. El discurso indigenista del barón no sólo resonaba con proyectos contemporáneos a él: también estaba en continuidad con el legado jesuítico colonial. Así pues, a pesar de las intenciones de las nuevas élites del país de redefinir el «problema indígena» en oposición a las prácticas de la época colonial, las políticas indigenistas del siglo XIX se caracterizaron, por el contrario, por su proximidad con las medidas del antiguo régimen. Esto nos permitiría puntualizar una paradoja: el lado colonial de los proyectos indigenistas nacionales⁴⁵.

Cabe destacar también el papel crucial que desempeñaron las conversaciones con el grupo guaraní de Itapeva da Faxina en la formulación inicial del proyecto del barón. Sólo después de este encuentro, Antonina es capaz de dibujarlo. En realidad, la visita se parece más a un parlamento, en el sentido de una presentación de reclamaciones. Estos individuos fueron a la propiedad del barón para negociar, y para ello tenían una estrategia muy clara. A cambio de su compromiso de no abandonar la zona, pidieron a las autoridades más tierras y una mejor protección por parte de los colonos locales. La utilización de las autoridades locales y regionales parece ser una parte importante de la estrategia. De hecho, tenían un gran respeto por el barón al que se dirigían como *Pai-Guasú*. Etimológicamente, en el idioma guaraní, *Pai* es un término de respeto, dirigido a los ancianos, chamanes y «gente seria»; con el tiempo, el término se aplicó a los sacerdotes cristianos, especialmente a los jesuitas⁴⁶. En cuanto a *Guasu*, la palabra simplemente significa «grande». En este sentido, el nombre *Pai-Guasú* indica precisamente la importancia y el respeto que los indígenas dieron a Antonina.

En cualquier caso, se podría incluso pensar que, al buscar una tierra más abundante y mejor protegida, estos pocos indígenas no pedían más que la creación de un «verdadero» *aldeamento*, como estipulaban las leyes de la época. Un espacio que, al menos en teoría, contara con un presupuesto estatal para la instalación de nuevas tecnologías que permitiría implementar la «civilización» y el «progreso» según preceptos «filantrópicos» y «humanistas». Si esto es así, también se puede imaginar que estos indígenas conocían relativamente bien la legislación indigenista de la época, sus derechos y deberes para con sus conciudadanos y que, al final, no hicieron más que pedir al barón, diputado de la provincia de São Paulo en aquel momento, que los representara en el Parlamento.

Para el barón, la «cuestión indígena» formaba parte o estaba subordinada a un proyecto más amplio, también más ambicioso, un proyecto privado y personal que él transformó en un proyecto de interés público. Su petición al gobierno de liberar las tierras fiscales de propiedad del Estado para crear un *aldeamento* para los indígenas, liberando así los vastos territorios que ocupaban, puede verse como una ilustración de una práctica y un proceso mucho más amplio que permitió que la propiedad territorial privada se constituyera fundamentalmente, en los años de for-

⁴⁵ RICHARD *et alii* 2013.

⁴⁶ MONTROYA 1876 [1639], p. 261.

mación de Brasil, a partir del patrimonio público⁴⁷. De la misma manera, el proyecto de creación de unos cuantos *aldeamentos* es también una solución al fin inminente del comercio de esclavos, para tener una mano de obra autóctona, barata y supuestamente «libre».

El éxito relativo del proyecto de Antonina se debe sin duda al hecho de que fue capaz de esgrimir los argumentos necesarios para convencer al Estado brasileño y poner la máquina gubernamental a su disposición. Los argumentos económicos de la ruta que se iba a abrir, de los *aldeamentos* como pasos que garantizarían la «civilización» de los indígenas, la colonización y el asentamiento de la región, así como la seguridad de los viajeros, y, por último, de los *aldeamentos* como solución parcial a la «cuestión platina» y, por tanto, a la soberanía del Estado, no eran más que una estrategia para «articular los intereses personales a las urgencias político-ideológicas de la época, orientando las iniciativas propias a los vastos planes que presidían la constitución de la nación»⁴⁸.

En este sentido, hay una singular originalidad en la forma de actuar del barón, pues hasta que logró oficializar la creación del *aldeamento* de São João Batista do Rio Verde, fue él quien asumió la protección y la tutela de los indígenas, y esto de forma privada, haciéndose cargo de todos los gastos de instalación y funcionamiento del establecimiento. Aquí la mediación establecida entre los guaraníes y las autoridades se hizo a través de un personaje híbrido –el barón de Antonina para los políticos de la corte y el *Pai-Guasú* para los indígenas– que circulaba fácilmente entre los diferentes espacios políticos y geográficos del Imperio. La tutela indígena, definida a menudo como una práctica estatal sutil de dominación que oscila entre las prácticas protectoras, civilizadoras y pedagógicas, no parece ser un monopolio exclusivo del Estado, sino una cualidad que ha caracterizado, y sigue caracterizando, la práctica individual de otros actores (colonos, militares, misioneros, ONG, etc.). La tutela individual ejercida por Antonina o, mejor aún, por el *Pai-Guasú*, fue efectiva porque fue capaz de articular diferentes roles: del esclavista al humanista filantrópico, del misionero al funcionario laico, del cazador de indígenas al jesuita, etc. Roles que, además, a menudo han sido rígidamente separados por la historiografía del indigenismo.

Consideraciones finales

En los últimos años, nuevos estudios se han centrado en dejar de pensar en los pueblos indígenas desde la perspectiva exclusiva del Estado. Y, si hablamos cada vez más de otros actores, subrayemos por tanto la naturaleza intrínsecamente negociada de este vasto campo.

⁴⁷ SILVA 1996.

⁴⁸ WISSENBACH 1995, pp. 138-139.

Al incorporar las perspectivas de otros actores en los análisis, no se pretende negar las relaciones asimétricas de poder y dominación que han permeado y siguen permeando muchas políticas públicas relativas a los indígenas. Se trata más bien de mostrar que, demasiado fiel a las intenciones declaradas por el punto de vista del Estado, la historiografía del indigenismo ha olvidado durante mucho tiempo cuestionar las prácticas más cotidianas, las situaciones más corrientes, etc., que han permitido construir este vasto campo de manera bastante dinámica a lo largo del tiempo.

El retorno a estas situaciones y prácticas cotidianas nos permite deconstruir una visión inevitablemente menos idílica o romántica del mundo indígena, pero ciertamente más compleja y cercana a la realidad. Una visión menos idílica o romántica en el sentido de que el mundo indígena aparece de una manera menos coherente de lo que se advierte en muchas obras; una visión más compleja, también, en el sentido de que los indígenas no siempre se perciben como víctimas. Una visión más cercana a la realidad, en definitiva, en el sentido de que la negociación es un horizonte posible y plausible, al que también aspiran las propias sociedades indígenas. Volviendo a la experiencia del barón de Antonina, esperamos haber podido subrayar que, al circunscribir nuestros objetos de estudio espacial y temporalmente, estamos mejor equipados para observar la capacidad de los actores para negociar localmente la ejecución de varios proyectos; en el caso descrito en este artículo, un proyecto indígena en las fronteras de lo público y lo privado.

Finalmente, aunque no hemos presentado una discusión directa sobre la cuestión de la mecanización, las máquinas, etc., creemos que el ejemplo presentado nos ayuda a entender lo que podríamos llamar el «nivel cero» de las máquinas. De hecho, fue el proyecto misional del barón el que permitió que esta misma región fuera inundada con nuevos artefactos y tecnologías (como el barco de vapor, la hidráulica, la escritura, las vestimentas, las armas, el tren, la carpintería, etc.) y consecuentemente nuevas prácticas sociales.

ARGONAUTAS DEL RÍO ORIENTAL: REMEROS, MECÁNICOS Y CAPITANES EN LA AMAZONÍA BOLIVIANA (1870-1920)

Diego Villar*

La mecanización de los ríos

Entre 1870 y 1920, la mayoría de los países amazónicos explotan el caucho o goma elástica (*Hevea brasiliensis*)¹. La demanda internacional dispara el precio del producto y en Bolivia la industria gomífera se propaga a lo largo de los principales ríos del norte: Madeira, Mamoré, Orthon, Beni, Madre de Dios. Un observador como Ciro Bayo habla de «ríos de oro»² y, de la noche a la mañana, se amasan grandes fortunas mientras las historias de lujo y derroche se vuelven moneda corriente: de repente, como por arte de magia, hay champagne, gramófonos, teatros, libras esterlinas, joyas y ropa europea en medio de la selva. Considerada hasta entonces como un desierto verde, inhóspito y marginal, la Amazonía salvaje se conecta por primera vez fluidamente con el mundo, y llegan legiones de trabajadores de las tierras altas del país e incluso de Europa. El boom gomero es mucho más que un fenómeno económico: no sólo inserta al Oriente boliviano en el imaginario republicano y en el mercado internacional sino que, además de la migración y la bonanza financiera, impulsa la fundación de ciudades, la sanción de leyes de concesión de tierras, la exploración e incorporación de territorios periféricos a la órbita estatal y la delimitación de las fronteras republicanas³.

Por primera vez, también, las tierras bajas bolivianas contribuyen decisivamente a la economía nacional y la industria gomera se presenta como la contraparte rentable

* IICS/UCA-CONICET, Argentina. Correo electrónico: diego_villar@uca.edu.ar

¹ WEINSTEIN 1983; BARHAM, COOMES 1994; CÓRDOBA 2019.

² BAYO 1911, p. 8.

³ GARCÍA JORDÁN 2001; VAN VALEN 2013; VALLVÉ 2010; CÓRDOBA 2012, 2015a, 2019.

y exitosa de la minería andina. No sorprende, entonces, que como la colonización gomera se monta sobre la red fluvial se exalte profusamente la figura del remero nativo como motor del desarrollo nacional: Bolivia, nos dice Gabriel René Moreno, es «un país de remadores»⁴. De hecho, más allá de la rápida adopción del barco de vapor por las principales firmas gomeras, a inicios de la década de 1890, la mecanización no desplaza del todo a las embarcaciones de remo. Esto no impide que las fuentes del período confirmen la revolución copernicana que supone la adopción del vapor, así como sus efectos sobre el paisaje y la sociología regionales. El análisis de esta transformación tecnológica impone pues una serie de preguntas: ¿qué relaciones hay entre el río amazónico y las embarcaciones de remo y de vapor? ¿Es posible reconstruir la experiencia cotidiana de la navegación durante el boom del caucho? ¿Cómo se desarrolla la experiencia fluvial de las tripulaciones? Más aún: ¿quiénes son esos navegantes? ¿Podría esbozarse una suerte de sociología histórica de las tripulaciones?

Para responder esos interrogantes es necesaria una relectura lo más atenta posible de las fuentes del período gomero. Con todos los matices que esta labor implica –pensemos en el modernismo como cifra del progreso civilizador, en la clave historiográfica apologética y hasta hagiográfica de los textos fundacionales, en los sesgos paternalistas, sexistas y hasta racistas de los observadores de la época–, se trata de analizar lo más desapasionadamente posible un universo abigarrado de relatos realistas, ficcionales o híbridos del boom del caucho en la Amazonía boliviana (1880-1920). El análisis crítico de este corpus fragmentario y heterogéneo de testimonios más o menos autorizados y competentes, redactados por caucheros, exploradores, funcionarios, misioneros, militares, tripulantes, aventureros y hasta pasajeros, nos permitirá analizar el factor humano de la navegación amazónica en tiempos del extractivismo gomero y, en particular, las formas en las que éste se vio afectado por el proceso de mecanización.

Máquinas de remar

La navegación amazónica a remo involucra largos e imprevisibles trayectos que insumen decenas y hasta centenas de jornadas extenuantes⁵. Abundan además las quejas de los observadores por la fragilidad de las diversas embarcaciones: canoas, gariteas, monterías y batelones⁶. Las ansiedades fluviales no se deben únicamente a la precariedad de las naves: la mayoría de los informes nos revela un paisaje fluvial caprichoso, imprevisible, marcadamente estacional, con exceso de agua en la estación húmeda y escasez en la seca; un ambiente salvaje plagado de troncos flotantes o

⁴ MORENO 1973 [1888], p. 21.

⁵ KELLER, KELLER 1875, p. 19; FAWCETT 1954, p. 142; BAYO 1911, p. 331; RITZ 2015 [1934], p. 70; PEARSON 1911, p. 121.

⁶ CHURCH 1874, p. 500; PALACIOS 1852, p. 7; FAWCETT 1954, p. 77.

sumergidos, de sorpresivos bancos de arena, de corrientes de cieno estancado, de cascadas o rápidos traicioneros, por no hablar de la fiebre y de los infaltables insectos⁷.

Todos los testimonios coinciden en que las jornadas de remo, que insumen de ocho a dieciséis horas diarias, son físicamente agotadoras⁸. Además, las tripulaciones están obligadas a reparar las embarcaciones de modo casi continuo. A la salida de Altamarani, el batelón de Percy Fawcett choca con un obstáculo, algunos remeros caen al río y otros se arrojan al agua por miedo, lo que evita que la nave se hunda pero a la vez provoca filtraciones que el famoso explorador repara con estopa. El cuero de la cabina y el fondo de la nave están podridos, por lo que debe asimismo tapar las vías de agua con un parche que cede a cada rato. Finalmente, desesperado, Fawcett tapa el boquete con su propia ropa y se sienta encima hasta llegar a la siguiente barraca, donde consigue algunas tablas para una nueva reparación tan precaria como efímera⁹.

Entre los peligros geográficos sobresalen las cachuelas (cascadas o rápidos como Riberón, Teotonio, Pao-Grande, San Antonio, Guayaramerín o Tres Hermanos), muchas de las cuales son casi imposibles de atravesar. En el mejor de los casos se las puede vadear dirigiendo las embarcaciones desde la orilla con poleas y sogas, pero la mayoría de las veces hay que aligerar las naves transportando la carga por tierra; o, peor aún, rodear las cascadas llevando a hombro tanto la carga como los propios botes:

Había que transportar las cajas entre los molestos enjambres de moscas, lo que era insufrible, y Richards apenas logró que algún tripulante mal dispuesto llevara tantas cajas como él mismo. El río fluye de forma sinuosa y la carga podía pasar, pero el bote debía arrastrarse, remolcarse, levantarse y empujarse durante una milla a través de las rocas y del agua incontenible. Era trabajo muy duro: el calor era enorme, los negros resbalaban y en los tramos inundados apenas lograban evitar que el bote se les fuera de las manos por la fuerza del agua. Sostenían el bote con el agua hasta el cuello¹⁰.

Tan extenuante resulta vadear las cachuelas, de hecho, que no es raro que las tripulaciones prefieran aventurarse por agua a través de los peligrosos rápidos:

Llevaba la delantera el batelón llamado *San Ramón*, perteneciente a don Nicanor Salvierra; y en el momento en que acabábamos de entrar al río lo vimos arrastrar por el

⁷ Ver, por ejemplo, ARMENTIA 1885, pp. 12-17; 1887, pp. 154-156; 1976 [1883], pp. 108-109; 1890, p. 32; PANDO 1897, p. 209; RITZ 2015 [1934], p. 147; CABRERA 1889, pp. 4-6.

⁸ HEATH 1882, p. 131; CHURCH 1874; KELLER, KELLER 1875; MATTHEWS 1879; RITZ 2015 [1934], pp. 64-67.

⁹ FAWCETT 1954, pp. 78-100, 161-162. Ver, también, PALACIOS 1852, pp. 12-19; KELLER, KELLER 1875, p. 10; HEATH 1882, pp. 131-133; MACCHETI 1886, pp. 15, 18; ARMENTIA 1890, p. 67; BAYO 1911, p. 331.

¹⁰ HERNDON, GIBBON 1875, pp. 144. Ver, asimismo, PALACIOS 1852, p. 21; KELLER, KELLER 1875, pp. 10-15; MACCHETI 1886, pp. 9-21; BALZAN 2008 [1885-1893], pp. 216-217; MATTHEWS 1879, pp. 43, 64, 75, 119; KNOX 1886, pp. 298-306; PANDO 1897, p. 175; EVANS 1903, pp. 637-638; BAYO 1911, pp. 243-247; CRAIG 1907, p. 317.

remolino, y tragarlo con carga y tripulación. Grande fue el pánico que se apoderó de nuestros tripulantes: soltando todos maquinalmente sus remos, y dejándonos llevar insensiblemente al mismo precipicio. Pero a fuerza de gritos y órdenes acompañadas de amenazas, los hicimos remar y ganamos la orilla. Allí, precipitadamente, botamos la mitad de la carga, parte a tierra y parte al agua; entre tanto, los tripulantes del batelón *San Javier*, también de Salvatierra, se fugaron al monte, por no verse obligados a entrar a socorrer a sus compañeros. Éstos, entre tanto, se habían agarrado del batelón volcado, en número de doce: y estaban dando vueltas en el remolino con una velocidad espantosa. Todo nuestro temor era que los metiese a la corriente de medio río, donde las olas eran elevadísimas, y los desprenderían infaliblemente del batelón, pereciendo sin remedio. Varias veces los llevó el remolino a las olas, y otras tantas veces fueron rechazados por ellas dando vueltas. Sus gritos eran ahogados por el ruido de las olas, pero veíamos los gestos con que nos pedían socorro¹¹.

En estas condiciones no extraña que un viajero experimentado como el misionero Nicolás Armentia reporte un río Madeira «donde cada paso es un peligro y sus riberas, un vasto cementerio»¹². De hecho, las fuentes reportan una asombrosa cantidad de incidentes: en su viaje desde San Buenaventura a Manaos, otro franciscano, Jesualdo Maccheti, presencia no uno sino varios naufragios; el batelón de Luigi Balzan choca con un tronco y vuelca perdiendo toda la carga; y los miembros de la expedición Fawcett naufragan cinco veces¹³.

Los obstáculos no sólo son de orden geográfico. Son recurrentes, también, las noticias de ataques de los llamados «salvajes» o «bárbaros». Cuando sus tripulantes capturan a un sirionó, Bayo debe hacer un gran esfuerzo para que no lo ultimen a machetazos, y los excitados remeros de Ladislao Cabrera disparan a otro indígena que atisban en la vegetación. La amenaza podría sonar exagerada pero, una vez más, no se trata de un testimonio aislado: las fuentes nos muestran a los salvajes matando a un cónsul brasileño o al piloto de un batelón («Lo encontramos con cuarenta y dos flechas en el cuerpo», anota Fawcett), y el propio coronel Pando relata las descargas de fusilería con que reprime las nutridas «lluvias de flechas»¹⁴. La enorme mayoría de los informes incrimina a los caripunas, de lengua pano¹⁵. Sin embargo, el

¹¹ ARMENTIA 1887, pp. 161-164.

¹² ARMENTIA 1885, p. 2.

¹³ Respectivamente, ver MACCHETI 1886, pp. 16-17, 25-28, 69-70; BALZAN 2008 [1885-1893], p. 185; FAWCETT 1954, pp. 121, 144, 236. Para eventos similares, ver ARMENTIA 1890, pp. 154-159; HEATH 1882, p. 133; BAYO 1911, p. 331; CRAIG 1907, pp. 321-322; CABRERA 1889, pp. 12, 21; PANDO 1897, pp. 194, 201; MATTHEWS 1879, p. 33; PEARSON 1911, p. 119.

¹⁴ Respectivamente, ver BAYO 1911, pp. 202, 339; CABRERA 1889, p. 28; MACCHETI 1886, p. 5; FAWCETT 1954, p. 142; PANDO 1897, p. 179. Para más noticias de ataques nativos, CHURCH 1874, p. 505; MATTHEWS 1879, p. 34.

¹⁵ Ver, por ejemplo, BALLIVIÁN, PINILLA 1912, pp. 75-76; BAYO 1911, p. 339; RITZ 2015 [1934], pp. 37, 70. Para un análisis crítico del imaginario asociado en la época con los caripunas y los demás grupos regionales, ver CÓRDOBA 2015a.

reparo de las fuentes sugiere que la mayoría de las bajas de las tripulaciones se debe a otro factor: la disentería, el beri-beri y la malaria¹⁶. Así, el propio Fawcett reporta que en un solo viaje nueve de sus tripulantes quedan «fuera de combate»¹⁷. La crónica del ingeniero Neville Craig es una colección interminable de trastornos febriles¹⁸. Armentia recuerda que no sólo enferman los expedicionarios sino los propios caucheros y hasta los indígenas que encuentran por el camino, e incluso él mismo pierde varios días delirando por la selva como un lunático¹⁹. Otro buen ejemplo es el viaje de Trinidad a Villa Bella de Ladislao Cabrera, que comienza transportando a Vanegas, un aduanero gravemente enfermo, y luego va sumando víctimas hasta llegar a siete compañeros vomitando con los ojos inyectados en sangre. El propio narrador enferma y, al regresar, se topa con unas canoas gomeras que transportan pacientes graves que a su vez morirán²⁰. En ocasiones la fiebre es paliada con sulfato de quinina; otras veces, directamente, tan sólo con alcohol²¹. No es raro que esos tratamientos improvisados sean inútiles. El ingeniero Edward Matthews refiere dos episodios particularmente desgraciados en el lapso de pocos días:

Uno de los jóvenes bolivianos, un muchacho de catorce o quince años, se había estado quejando de fiebre hoy y ayer, así que le permití dejar el remo y descansar sobre la carga [...] Apenas la canoa tocó el banco lo vi caer hacia atrás y, para mi horror, cuando llegué a él noté que evidentemente estaba muriendo. Le apliqué sales aromáticas en la nariz y le bañé la frente en *cachaça*, lo primero que tenía a mano; pero murió rápido, aparentemente sin dolor [...] Durante la noche se materializó mi presentimiento de que iba a perder otro hombre por enfermedad, Mariano, que finalmente pereció al amanecer [...] Le di los mejores remedios que tenía a mano y también vino, arrurruz y extracto de carne Liebig, pero no se veía que hubiera enfermedad amenazándolo; sin embargo, hace un par de días su mujer y sus parientes evidentemente decidieron que no se recuperaría y, de acuerdo con las costumbres de muchas tribus indígenas, le encargaron aquello que debía transmitir a los ancestros que lo precedieron en el último viaje²².

Sea por la razón que fuere, lo cierto es que las pérdidas humanas son aterradoras: se calcula, de hecho, que entre epidemias, accidentes y episodios de violencia muere entre el 25% y el 50% de los remeros²³. Lacónicos, los exploradores norteamerica-

¹⁶ Además de la fiebre palúdica, los informes fluviales reportan brotes epidémicos de fiebre amarilla, fiebre biliar, disentería, reumatismo, inflamación intestinal y neumonía.

¹⁷ FAWCETT 1954, p. 164.

¹⁸ CRAIG 1907, pp. 323-330, 348, 373-378, 384, 405.

¹⁹ ARMENTIA 1976 [1883], pp. 23-29, 52-62, 72; 1887, pp. 88, 95-98; 1890, pp. 68, 73.

²⁰ CABRERA 1889, pp. 10, 24-27, 29-30. Para más casos, ver HERNDON, GIBBON 1875, p. 164; HEATH 1874, p. 332; MATTHEWS 1879, pp. 62-65; BAYO 1911, p. 331.

²¹ KELLER, KELLER 1875, p. 24; CABRERA 1889, p. 25; HERNDON, GIBBON 1875, p. 158.

²² MATTHEWS 1879, pp. 53-54.

²³ LIMPIAS SAUCEDO 2005 [1942], p. 174; FIFER 1970, p. 71; GUITERAS MOMPIOLA 2011, p. 526.

nos Lewis Herndon y Lardner Gibbon observan: «Generalmente mueren temprano»²⁴. Fawcett ofrece mayores precisiones: «El índice de defunciones, entre las tripulaciones de los batelones que iban y regresaban de San Antonio, alcanzaba el 50% anual, cifra terrible a la que ya me estaba acostumbrando. Ése era el tributo que pagaba el caucho boliviano en ese período, y no creo que sea una exageración decir que cada tonelada embarcada costaba una vida humana»²⁵. Lo sabe bien porque él mismo pierde cuatro remeros tumupaseños, luego otro por un presunto ataque de pirañas y finalmente a otro, enfermo de beri-beri, que queda paralizado y fallece en Villa Bella²⁶. Algo similar le sucede a Armentia cuando observa en el terreno las devastadoras consecuencias de la malaria en los campamentos desiertos, donde a veces ni siquiera se sepultan los cadáveres²⁷. A la vez, el fraile registra numerosos accidentes de navegación, como cuando naufragan dos batelones y se ahogan los remeros mojeños José María N. y Juan de la Cruz Salvatierra. Resignado, anota: «Fue un verdadero milagro que no se hubiesen perecido todos»²⁸. En otra ocasión, mientras navega junto al cauchero Federico Claussen, su nave encalla cerca de San Buenaventura y al sondear el fondo del río desaparece súbitamente el remero Rafael Paz. Su compañero Zoilo Torres se arroja al agua a salvarlo y Armentia, Claussen y los mozos restantes acuden al rescate: logran recoger a Zoilo cuando está a punto de ahogarse, pero en el preciso momento en que logran ver la mano de Rafael, desaparece para ya no volver. La tragedia dura instantes. En medio de las lágrimas y las recriminaciones por la imprudencia de los mozos, muchos de los cuales no saben nadar, Armentia se resigna: «Nadie tuvo culpa alguna. El mozo se ahogó por imprudente y temerario: todos hicimos lo posible para salvarlo»²⁹. Pocos días más tarde, Claussen lo abandonará en la siguiente barraca llevándose algunos remeros en «compensación» por la pérdida: considera que entre ellos han quedado cuentas pendientes.

Más allá de los peligros que evidentemente comporta, el transporte fluvial es una empresa lucrativa y la prosperidad comienza a ser compartida en algún punto por las tripulaciones³⁰. En 1889, el viaje de Trinidad a Villa Bella cuesta 500 pesos: 80 para la embarcación, 28 para cada tripulante, 32 para el capitán y el resto para provisiones³¹. Bayo observa que los prácticos piden hasta 200 bolivianos por sortear las cachuelas y él mismo debe pagar 50 para viajar de Yotaú a Villa Bella. Lo mismo cobran los tripulantes de los batelones de la Casa Suárez por el viaje de ida y vuelta

²⁴ HERNDON, GIBBON 1875, p. 165.

²⁵ FAWCETT 1954, pp. 142-145.

²⁶ FAWCETT 1954, p. 201.

²⁷ Ver ARMENTIA 1885, pp. 24-30; 1890, pp. 10-11, 22-23, 36-38, 73-78, 86-88, 92-94, 102-123.

²⁸ ARMENTIA 1885, p. 16; 1887, p. 163. Para más reportes de accidentes, ver PALACIOS 1852, p. 20; BAYO 1911, p. 331; RITZ 2015 [1934], p. 114.

²⁹ ARMENTIA 1885, pp. 14, 40; 1890, p. 34.

³⁰ Ver, por ejemplo, CHURCH 1874, p. 502; KNOX 1886, p. 306; BAYO 1911, p. 307; PEARSON 1911, p. 121; FAWCETT 1954, p. 104; CABRERA 1889, p. 31; MORRISON, BROWN, ROSE (eds.) 1987, p. 94.

³¹ CABRERA 1889, p. 31.



1. Cachueta Chocolatal (Emil Bauler, 1908-1911). Fuente: Archivo W. Wiggers.

desde Cachueta Esperanza a San Antonio (quince días para bajar el río y casi dos meses para remontarlo al regresar), y se precisan entre 120 y 130 bolivianos para viajar de Villa Bella a Trinidad por la gran cantidad de cachuelas: de Trinidad en adelante el viaje es más simple, y el precio baja a 80 o 100 bolivianos³². Poco a poco, así, el boom gomero incrementa gradualmente los salarios de las tripulaciones y no es raro que cada remero cobre entre 300 y 400 bolivianos por viaje³³.

Sin embargo, por más que el flete fluvial sea lucrativo, no resulta fácil garantizar la afluencia de brazos. Por medio de arreglos más o menos turbios con las haciendas, las prefecturas, los cabildos y los caciques indígenas, los empresarios administran la mano de obra nativa urdiendo un cúmulo de relaciones que van del patronazgo al trabajo asalariado y del compadrazgo al enganche violento³⁴. Para formar su tripulación, Cabrera apela al corregidor Gregorio Acurusa de Exaltación, cacique que gobierna a su gente «despóticamente» y no duda en usar el látigo «para mujeres, hombres y niños». Pero el dato más escalofriante es que buena parte de los remeros se compone de menores de edad: «Los hijos varones desde la edad de ocho años ya

³² BAYO 1911, pp. 181, 245, 307, 331.

³³ SANABRIA FERNÁNDEZ 2009 [1958], p. 112; VAN VALEN 2013, pp. 84-85. Se calcula, de hecho, que una tripulación de una docena de remeros gana al año entre 12.000 a 15.000 bolivianos (ROCA 2001, p. 247).

³⁴ GUITERAS 2011; VALLVÉ 2010, p. 76.

son tripulantes, las embarcaciones que tiene están servidas por éstos, de los cuales el de más edad tiene doce años»³⁵.

La composición étnica de las tripulaciones es notoriamente heterogénea. La comitiva de los ingenieros Keller se compone de «8 blancos y 70 indios bolivianos de las misiones del Mamoré», mayormente de filiación mojeña y canichana³⁶. Por su parte, la tripulación de Fawcett consta de diez ixiamenños y ocho tumupaseños, un piloto y un soldado intérprete («resultó ser un buen compañero, cuando estaba sobrio»)³⁷. Heath lleva consigo un ayudante movima y varios remeros arañas «prestados» por el cauchero Antonio Vaca Díez; Palacios, remeros canichanas de San Pedro y cayubabas de Exaltación; Bayo emplea guarayos, mojeños, trinitarios y cayubabas; Maccheti, canichanas, cayubabas y trinitarios; Church, canichanas y mojeños, y Matthews prodiga elocuentes elogios a sus remeros canichanas y cayubabas³⁸. Más allá del vals de los etnónimos, el suizo Ernst Leutenegger identifica el común denominador de las tripulaciones: «Los indígenas a mi cargo fueron civilizados en gran parte por los jesuitas [...] Los más jóvenes de mis indígenas ya nacieron como ciudadanos bolivianos y no como pupilos de las misiones»³⁹. Agrega su compatriota Franz Ritz: «Los trabajadores de la goma se reclutaban casi exclusivamente entre los indígenas. Sin embargo, éstos no son gente salvaje sino indígenas que ya vivían entre población civilizada desde hacía varias generaciones. Todavía son incultos y sólo unos pocos tienen alguna noción de lectura y escritura. Nuestra gente provenía sobre todo de Reyes y de Tumupasa, asentamientos indígenas situados en el curso superior del Beni»⁴⁰. En efecto, tal como advierten lúcidamente los caucheros suizos, la mayor parte de las tripulaciones proviene de las antiguas reducciones jesuitas y franciscanas de Mojos y Apolobamba: Trinidad, Santa Ana, San Pedro, Exaltación, Tumupasa, Ixiamas, etc.⁴¹. En efecto, las fuentes históricas distinguen con bastante claridad entre aquellos indígenas «civilizados» (cayubabas, canicha-

³⁵ CABRERA 1889, p. 5. Este tipo de acusaciones no es raro: «Nombran a los tripulantes sin averiguar si la esposa grávida o el hijo tierno necesitan de su auxilio, sin consultar si les place el pago que se ofrece, sin fijarse en que sus labores agrícolas demandan su presencia o si les afecta alguna dolencia que no les es permitido representar; y lo que es peor, más triste y doloroso, porque afecta a la moral pública, es que esos titulados jefes de parcialidad nombran precisamente al esposo a cuya mujer virtuosa tratan de pervertir y al padre de la hija cuya inocencia quieren corromper» (Carmelo María del Rivero, cit. en GUITERAS 2011, p. 519).

³⁶ KELLER, KELLER 1875, p. 6.

³⁷ FAWCETT 1954, p. 98.

³⁸ Respectivamente, ver HEATH 1882, p. 127; PALACIOS 1852, p. 7; ARMENTIA 1976 [1883], pp. 13, 108; 1890; MACCHETI 1886, p. 5; CHURCH 1874, p. 505; BAYO 1911, pp. 189, 245; MATTHEWS 1879, pp. 62, 70, 120.

³⁹ LEUTENEGGER 2015 [1940], p. 314.

⁴⁰ RITZ 2015 [1934], p. 108.

⁴¹ La historia de las misiones católicas en las regiones de Mojos y Apolobamba es conocida, así como también su contribución a la integración de los indígenas en la economía regional (ARMENTIA 1905; BLOCK 1994; GARCÍA JORDÁN 2001; FERRIÉ 2018).

nas, mojeños, movimas), que pasaron por el tamiz misional y son por tanto más adaptables a las demandas del mercado y la nación y, por otra parte, los «salvajes» (araonas, pacaguaras, caripunas), que en esos mismos términos no pueden definirse más que por la negativa: carecen de civismo, de cultura del trabajo y, por tanto, de cualquier habilidad técnica⁴².

No son pocos los observadores que resaltan las virtudes náuticas de los tripulantes. «Parecen máquinas de remar», observa Marius del Castillo sobre sus remeros guayochos, y todavía mejores le parecen los famosos cayubabas de Exaltación, «remeros sin igual» que por sus condiciones físicas y técnicas conforman una «casta especial para las tareas de navegación a remo»⁴³. Church estima el ritmo de su propia tripulación en 55 golpes de remo por minuto y dedica líneas nostálgicas a su experimentado timonel: «Acompañando la expedición había un viejo mulato llamado Fortunato. Era un piloto de gran habilidad que conocía cada isla y cada costa del Madeira: uno de esos extraños personajes como los que se encuentran en los grandes ríos del continente occidental, con instintos tan exactos y tan confiables como una brújula, que ubicaban cada punto en la más oscura noche: en algún caso, incluso, hasta hubiese querido que él mismo confiara más en ellos»⁴⁴. El propio general Pando –que no suele ser precisamente un abogado de la población autóctona– se maravilla por la habilidad de los navegantes:

Sólo la pericia y el arrojo de tripulaciones pueden vencer las enormes dificultades de esa travesía, en la que hay peligro a cada instante y en la que un falso golpe de timón basta para perder una canoa; todo el secreto de la navegación consiste en que sólo el piloto y el puntero miden y dominan el peligro, mientras los tripulantes encorvados sobre el costado de la embarcación reman sin ver la dirección impresa a la marcha, ni darse cuenta del riesgo, aunque el agua invada la parte cóncava del botalón⁴⁵.

Las fuentes, no obstante, también contienen algunas caracterizaciones menos positivas, debidas a la peligrosidad de los tripulantes más que a su eventual destreza profesional. Se multiplican así las noticias de asesinatos de capitanes, patrones o comerciantes por parte de los remeros: «No era raro que los botes fueran detenidos

⁴² CÓRDOBA 2015a, p. 195. En efecto, si se resalta la destreza de los tripulantes provenientes de las reducciones es porque al mismo tiempo se los diferencia de los salvajes: «Son inhábiles para el remo y hasta es peligroso navegar con ellos; por cuanto en los lugares más peligrosos dejan el remo, exponiéndonos a un naufragio, como he tenido ocasión de verlo navegando con ellos en el Orthon y el Madre de Dios. Como para remar es preciso aguantar el ardor de un sol abrasador, no pueden ellos tolerarlo, y quedan rendidos por la falta de costumbre en el trabajo» (ARMENTIA 1890, p. 121; cf. BALLIVIÁN, PINILLA 1912, p. 71).

⁴³ DEL CASTILLO 1929, pp. 164, 168.

⁴⁴ CHURCH 1874, pp. 503-505.

⁴⁵ Para más elogios de los navegantes nativos, ver HERNDON, GIBBON 1875, pp. 141-144; BALLIVIÁN, PINILLA 1912, p. 71; KNOX 1886, p. 260; CRAIG 1907, p. 316. Ciertamente hay alguna excepción (por ejemplo, CABRERA 1889, pp. 6, 9-10, 24).

por los bancos de arena y protuberancias, y entonces los tripulantes –generalmente indios sometidos o esclavos– se amotinaban, asesinaban al capitán y partían río abajo por las orillas [...] En el Oriente boliviano son indios y mestizos. Ambos son poco confiables, difíciles de satisfacer, haraganes, y huyen sin aviso. Suelen ser difíciles de conseguir, cualquiera que sea el precio»⁴⁶. Muchos informes de la época reportan esa misma mezcla de recelo y suspicacia:

Por lo que vimos de nuestros hombres, estamos convencidos de que son un grupo duro y salvaje que nos mataría como a perros. Expresaron una satisfacción impúdica cuando ordené a Tito colocar un centinela de guardia toda la noche. Descansamos hasta el amanecer con los revólveres listos. Los asesinos de los caminos peruanos son más desesperados e impiadosos que cualquier español o mestizo; así es el negro africano semicivilizado. De día tenía la precaución de dejarle ver a cada uno de ellos mi revólver. Los vigilábamos de cerca tanto de día como de noche. Por alguna razón que ignorábamos estaban disgustados con Richards, que sólo les había ordenado que llevaran el equipaje en tierra. Como Tito y Pedro hablaban en castellano, tenían la impresión de que ignorábamos lo que decían en su propia lengua. En una ocasión, al salir del Marmoré, luego de que Richards les dijera que no tiraran más agua dentro del bote con los remos, los escuché irritados: “¡No sé todavía si no voy a ponerle una bala a ese tipo por accidente!”. Por eso perdí la confianza en ellos y le dije a Richards que nuestra seguridad se basaría tanto en estar atentos como en la buena condición de nuestras armas⁴⁷.

Otras veces los remeros se fugan, como en el caso de Silverio Palomeque, Vicente Vargas y Juan Morales, que desertan de la partida de Armentia⁴⁸. Algunas veces, también, se dedican a robar cultivos o ganado:

Con el consentimiento y la aprobación de sus patrones, que muchas veces no les entregan suficientes provisiones para un viaje tan largo, los remeros indios de las canoas bolivianas roban constantemente las granjas vecinas de las riberas, y hasta toman por la fuerza el fruto del trabajo de sus propietarios, que intentan defenderlo⁴⁹.

Al mismo tiempo, la idiosincrasia de las tripulaciones multiétnicas es una amalgama turbia de costumbres criollas, mestizas e indígenas definida por la condición fronteriza de la Amazonía boliviana –así, por ejemplo, la mayoría de los términos técnicos de navegación provienen de préstamos del portugués: «batelón», «correntesa», «encostar», «apalancar», etc.⁵⁰. En esa síntesis abigarrada no faltan las creencias

⁴⁶ FAWCETT 1954, pp. 283, 521.

⁴⁷ HERNDON, GIBBON 1875, p. 146; cf. MATTHEWS 1879, pp. 34-35.

⁴⁸ ARMENTIA 1885, p. 15; 1887, p. 89; 1890, pp. 35-36. Ver, igualmente, FAWCETT 1954, pp. 119, 521; MATTHEWS 1879, p. 39.

⁴⁹ KELLER, KELLER 1875, p. 8.

⁵⁰ BAYO 1911, p. 184; DEL CASTILLO 1929, p. 156. De hecho gran parte del léxico cauchero proviene del portugués: «siringa» de *seringa*, «habilito» del *aviamento*, etc.

extrañas: «Como viese la cachuela de sorpresa, me puse a gritar a los tripulantes que remasen fuerte; y ellos me contestaban: “Calla padre”. Después que hubimos pasado; me dijeron muy formales que en esos lugares no se grita, porque el agua se enoja»⁵¹. No es raro entonces que en el río proliferen los malentendidos interculturales: Fawcett se incomoda cuando los remeros toman cómicamente los accidentes y aun las muertes de sus compañeros; o bien cuando advierte que el único «combustible» de las tripulaciones es el alcohol con las consiguientes borracheras y peleas⁵².

No obstante, sería injusto imputar la violencia unilateralmente a los tripulantes nativos. No faltan las noticias de abuso por parte de los patrones o de los propios capitanes. Sabemos que Gregorio Acurusa azota a sus remeros, pero también que Antonio Vaca Diez obliga a los suyos a cruzar los rápidos a punta de pistola, o incluso que un capitán es azotado cuando intenta cruzar los rápidos para evitar el penoso trabajo de descargar, transportar y recargar el equipaje⁵³. El azote es frecuente a la hora de sancionar faltas disciplinarias como la holgazanería, la desobediencia, la desertión o hasta el robo de licor⁵⁴. Pero, a veces, los episodios violentos son accidentales, como cuando un capitán limpia su carabina y se le escapa un tiro que mata en el acto a su timonel guarayo: «El infeliz no hizo más que llevarse una mano al ombligo y caer en nuestros brazos, muriendo instantáneamente». Para calmar al resto de los remeros –refiere Bayo–, los patrones reparten doble ración de alcohol, velan a la víctima en una pequeña ceremonia e indemnizan a la viuda con 50 bolivianos⁵⁵.

En un escenario marginal y poco controlado, los excesos son moneda corriente. En 1886 el comerciante alemán David Cronenbold contrata remeros mojeños, movimas, cayubabas y canichanas para organizar una flotilla comercial y es denunciado por hacer pasar hambre a sus remeros, amenazarlos a punta de pistola, flagelarlos hasta con 500 azotes e incluso venderlos como esclavos⁵⁶. Algunas fuentes, de hecho, sugieren que los remeros son tratados como si fueran propiedad de los patrones: el cauchero Claussen reclama «sus» mozos a Armentia, otro alemán llamado Hesse considera como propios a los remeros de Fawcett, y Heath no tiene empacho en aclarar que sus remeros «perteneían» al cauchero Antonio Vaca Diez⁵⁷. Sabemos de hecho de patrones que llegan a apostar a sus remeros:

Hasta se llegó al caso (de don Jesús Jiménez) de jugarse batelones enteros cargados de siringa que pasaban de dueño en dueño. Lo cual nada tendría de extraordinario si no

⁵¹ ARMENTIA 1887, p. 169.

⁵² FAWCETT 1954, pp. 142-144, 163, 201; cf. BAYO 1911, p. 331; MATTHEWS 1879, pp. 46-47; RITZ 2015 [1934], p. 114.

⁵³ Respectivamente, ver CABRERA 1889, p. 5; VAN VALEN 2013, p. 72; MACCHETTI 1886, p. 17.

⁵⁴ LIMPIAS SAUCEDO 2005 [1942], pp. 35-36, 111; VAN VALEN 2013, pp. 72, 89.

⁵⁵ BAYO 1911, p. 190.

⁵⁶ GUITERAS 2011, pp. 523-524.

⁵⁷ Respectivamente, ver ARMENTIA 1887, pp. 40-41; FAWCETT 1954, p. 160; HEATH 1882, p. 128.

fuera que justamente con los batelones, que valían 15 o 20 mil bolivianos, se copaban apuestas incluyendo 12, 14 o 20 tripulantes⁵⁸.

Sin embargo, tal vez debido al escándalo internacional en el Putumayo peruano por los abusos de la Casa Arana hacia sus trabajadores, las compañías caucheras bolivianas con capital en Londres son gradualmente sujetas a escrutinio por parte del Foreign Office –por ejemplo, las grandes firmas caucheras de Vaca Díez o Suárez⁵⁹. Uno de los testigos en las investigaciones es, justamente, el propio Fawcett. Si bien afirma que los excesos no son tan graves como en Perú, ciertamente observa tanto castigos corporales como asimismo la existencia de una suerte de semiesclavitud encubierta tras las formalidades legales. Además, señala que para un observador externo sería imposible trazar un cuadro certero de la situación sin una adecuada protección gubernamental⁶⁰. De esta forma, el célebre militar y explorador parece dar en el clavo al identificar la razón última por la cual la demanda de mano de obra en Bolivia es más benévola: «Se dice que el valor de mercado de un indígena era de 80 libras esterlinas o 1.000 bolivianos. El alto valor y la relativa escasez de mano de obra vuelve antieconómico el control a la ligera de la vida humana»⁶¹. En efecto, la escasez de recursos humanos es un diagnóstico generalizado en las fuentes de fines del siglo XIX⁶². La intuición de Fawcett tal vez sea entonces la mejor pista disponible para entender el relativo humanitarismo de la industria gomera boliviana en comparación con la peruana y, al mismo tiempo, la necesidad imperiosa de integrar a la población indígena en la economía regional. El etnólogo sueco Erland Nordenskiöld también capta la situación:

En todos los ríos bolivianos existe la misma dificultad de encontrar remeros. Debido al traslado de indios a los bosques de caucho, y a que son esclavizados por deudas, cada vez es más difícil conseguirlos. No hay indios libres que se pueda contratar por un corto tiempo, siendo muy difícil comprar esclavos por deudas: éstos resultan muy caros pues al final del viaje uno no puede venderlos si es persona decente, y tendrá que liberarlos. Aquí los indios son importantes para las actividades comerciales; por todos los ríos se transportan mercancías, correo y pasajeros en grandes o pequeñas canoas y botes a remo, tripulados por indios civilizados, perseverantes y aplicados remeros que pueden bogar hasta doce, catorce e incluso dieciséis horas al día [...] Por ello es importante emplear la fuerza de trabajo indígena sin someterla a una explo-

⁵⁸ COÍMBRA, PINTO PARADA 2016 [1946-1983], p. 149.

⁵⁹ GARCÍA JORDÁN 2001. Sobre el escándalo del Putumayo, ver CHIRIF, CORNEJO (eds.) 2009.

⁶⁰ FIFER 1970, pp. 137-139.

⁶¹ FAWCETT, cit. en FIFER 1970, p. 139. Para testimonios sobre el tratamiento más benévolo de la mano de obra boliviana, ver RITZ 2015 [1934], pp. 107-108. Para explicaciones que relativizan la coerción cauchera y resaltan la agencia de la mano de obra criolla e indígena, ver WEINSTEIN 1983; VAN VALEN 2013; BARHAM, COOMES 1994.

⁶² Ver, por ejemplo, KNOX 1886, p. 266; ARNOUS DE RIVIÈRE 1900, p. 436; BALLIVIÁN, PINILLA 1912, pp. 66-70.

tación abusiva. Remar es una ocupación que va con los indios: no es algo inventado por los blancos. Los indios se extinguen, pero me agrada poder decir que los blancos los van a echar de menos, pues los necesitan imperiosamente. Si los indios recibiesen todo el dinero que sus señores blancos ganan con el transporte les iría realmente bien, pero estoy seguro de que apenas reciben el diez o el veinte por ciento, y el resto va al bolsillo de sus patrones⁶³.

Las fuentes documentan en efecto la demanda creciente de trabajadores a partir de la década de 1860, con lo cual la mano de obra fluvial es concebida como recurso escaso debido a las epidemias, la migración, la desestructuración comunitaria e incluso la competencia de las industrias gomera, agropecuaria o forestal⁶⁴. O sea que, prácticamente al mismo tiempo en que se producen los excesos denunciados por casi todos los cronistas, la situación se altera aunque más no sea porque la razón instrumental se impone por sobre el abuso. La industria de la goma incrementa exponencialmente la necesidad de tripulantes y, en ese contexto, no llama la atención la exaltación discursiva del remero indígena como ícono del desarrollo regional y nacional: el «país de remadores» de Moreno. Por lo tanto, si bien es cierto que la navegación es una labor dura, insalubre y peligrosa, los documentos nos revelan a la vez la gradual adquisición de un cierto margen de maniobra por parte de las tripulaciones que no sólo negocian su contrato sino que en ocasiones hasta sabotean, resisten, huyen, roban e incluso asesinan viajeros, patrones y capitanes. Al mismo tiempo, si gran parte de los salarios se pierde inicialmente a través de la maraña corrupta que enhebran capitanes, empresarios, autoridades de cabildos y caciques indígenas, la tendencia general es que poco a poco los pilotos y remeros nativos dejen de navegar compulsivamente para ser eximidos de sus cargas impositivas y luego, incluso, a ser retribuidos mediante el trueque o el cobro de un salario. Mientras las tripulaciones se convierten en un recurso valioso, comienzan asimismo los intentos por regularizar su contratación. Para neutralizar la complicidad entre autoridades y empresarios locales a la hora del enganche, la prefectura beniana redacta el primer reglamento de navegación en 1858 y elimina la navegación del servicio gratuito que los indígenas deben prestar al Estado: estipula la forma apropiada de establecer el contrato, el número de remeros necesario para cada tipo de embarcación, los derechos y las obligaciones respectivas de fleteros, comerciantes, pasajeros, capitanes y remeros, así como también las rutas y los sueldos oficiales en función de los diversos trayectos. En las décadas de 1860 y 1870, así, se incrementan las regulaciones regionales y nacionales que buscan promover el desarrollo económico de la Amazonía y proteger los derechos civiles de las tripulaciones⁶⁵.

⁶³ NORDENSKIÖLD 2003 [1922], p. 33.

⁶⁴ KELLER, KELLER 1875, p. 82; MATTHEWS 1879, pp. 123, 131-135.

⁶⁵ LIMPIAS SAUCEDO 2005, pp. 37, 44-45, 66, 147-148; GUITERAS 2011, pp. 516-528; VAN VALEN 2013, pp. 84-88.

La revolución geométrica

En la última década del siglo XIX, la navegación cambia dramáticamente al dispararse una suerte de «carrera naval» entre las firmas caucheras para adquirir lanchas de vapor en astilleros de Francia, Inglaterra o Alemania⁶⁶. En poco tiempo, la nueva tecnología domina casi por completo el paisaje fluvial amazónico: «Pocos son, de hecho, los ríos en los cuales no se escucha el silbato del vapor»⁶⁷. Si repasamos la literatura sobre el boom gomero, o sobre la propia guerra del Acre, todo invita a pensar que el vapor cifra una nueva economía política: símbolo de soberanía nacionalista, ícono de la civilización y el progreso. La ola modernista de fervor tecnófilo presenta a la nueva tecnología como paradigma de eficiencia técnica, y al río amazónico como la mejor vía de transporte: la más veloz, la más sencilla, la más segura. La diferencia entre el remo y el vapor, se entusiasma Ciro Bayo, es la misma que hay «de la progresión aritmética a la geométrica»⁶⁸. No extraña entonces que se emprendan exploraciones para garantizar la navegabilidad de las grandes vías fluviales, ni que surja toda una serie de proyectos –invariablemente fallidos– para montar una red de comunicación moderna con vapores, canales y ferrocarriles que supere las constricciones geográficas, impulse el comercio y conecte al país con el mundo⁶⁹.

Los accidentes en la navegación se atribuyen a errores humanos circunstanciales sin jamás poner en duda la superioridad intrínseca del vapor⁷⁰. Sin mapas actualizados ni cartas fluviales, no hay manera de prever los cursos variables de los ríos –que cuentan con los mismos obstáculos geográficos que antes– ni de conocer con certeza la distancia a recorrer⁷¹. En estas condiciones, la aptitud práctica de las tripulaciones sigue siendo un factor crítico. Una vez más, sin embargo, las fuentes no son unánimes. Algunos autores conceden gran relevancia a la actuación de los capitanes de los vapores, presentándolos ostentosa y casi impudicamente como «capitán de mar y tierra»⁷². Otros encuentran matices:

A bordo el capitán era el amo y señor absoluto. Durante el viaje, sin embargo, dormía la mayor parte del tiempo y lo hacía en una hamaca oportunamente colgada delante del puesto del piloto, que miraba el río por encima del Todopoderoso y tenía el

⁶⁶ ALBERDI 1909; CHÁVEZ SAUCEDO 2009 [1926]; MONJE ROCA 1977; DEL CASTILLO 1929; HOLLWEG 1995, pp. 177-181; ROCA 2001, pp. 181-182; VALLVÉ 2010, p. 223; VAN VALEN 2013, p. 67.

⁶⁷ KALB 1891, p. 22.

⁶⁸ BAYO 1911, pp. 329-330.

⁶⁹ HERNDON, GIBBON 1875; KELLER, KELLER 1875, pp. 58-70; BALLIVÍAN, PINILLA 1912, p. 68; KNOX 1886, p. 314; SALINAS 1871, pp. 5, 15, 30-31; CABRERA 1889, pp. 1-2, 33-36; PALACIOS 1852, pp. 3, 11, 22; CRAIG 1907, pp. 31-33, 50-55; MATTHEWS 1879, pp. 119-120, 172; CHÁVEZ SAUCEDO 2009 [1926], p. 259.

⁷⁰ CABRERA 1889, p. 36.

⁷¹ CRAIG 1907, pp. 124-125.

⁷² MACCHETI 1886, p. 77.

ininterrumpido placer de escucharlo roncar. Cuando la campana del barco llamaba a comer, el ronquido paraba y el comandante se movía hacia el comedor. Con su traje de lino blanco como la nieve y sus divisas de cintas de oro parecía el almirante de una flota de alta mar. Nadie se sentaba en la mesa hasta que el capitán no había tomado asiento: todos se quedaban de pie y lo esperaban a él, pequeño hombre proveniente de una mezcla de razas, de piel morena, hombros anchos y cabeza cuadrada⁷³.

El pasaje es importante porque pone sobre la mesa dos cuestiones: primero, la procedencia étnica de los navegantes; segundo, su capacidad profesional. Si bien la legislación boliviana exige que los capitanes sean ciudadanos nativos o nacionalizados, muchos marinos brasileños aparecen surcando el Mamoré⁷⁴. Pero, por lo general, también es cierto que los estudios historiográficos sobre el Oriente boliviano no insisten demasiado sobre el papel de los brasileños –al fin y al cabo vecinos frecuentes–, sino que ensalzan particularmente la performance de los navegantes locales y europeos⁷⁵. Se trata de una grilla de lectura romántica y selectiva que exalta la epopeya civilizatoria de los argonautas «enamorado del Oriente»⁷⁶. En esta clave los comandantes de las lanchas son migrantes europeos, benianos eminentes o cruceños «procedentes de la élite oriental» que no sólo se encargan de la navegación y de la disciplina a bordo, sino también de rendir cuentas al dueño de la nave por la carga y los pasajeros transportados, la contratación del personal o la compra de combustible y provisiones. Esta literatura apologética encomia la competencia técnica de los capitanes y atribuye a su destreza la «baja tasa de fatalidades y siniestros»⁷⁷. Lejos de ser nominal, una figura como Guillermo Best –conocido como «Guillermo de Mojos» o como «el gitano del Mamoré»– ocupa el podio de la historia beniana a medio camino entre la historia y la leyenda: marino pero a la vez aventurero, comerciante, ganadero, cónsul alemán en Trinidad y cazador de tigres, encarna a la perfección un paradigma caro al folclore local. Si algunos autores optan por recalcar las virtudes exóticas o voluntaristas de determinados individuos, otros prefieren en cambio enfatizar su papel como íconos de la migración exitosa: en esta clave, la navegación fluvial se presenta como mero capítulo ilustrativo de las bondades de la migración alemana, personificada en ingenieros, mecánicos y marinos como el propio Best, los hermanos Heinrich, Otto Gleich, Bruno Boehme,

⁷³ LEUTENEGGER 2015 [1940], p. 183.

⁷⁴ DEL CASTILLO 1929, p. 166.

⁷⁵ MONJE ROCA 1977; HOLLWEG 1995, p. 179; ROCA 2001, p. 185. Véase, por ejemplo, la lista de capitanes que consigna este último: Nataniel Morant, David Cronenbold, Antonio Velasco Ávila, David Banzer Aliaga, Bruno Boheme, Francisco Heinrich, Helmut Abel, Ángel Bravo Monasterio, Carlos Herrera, Savaraín Suárez Dorado, José Méndez Roca, Melquiades B. Ibáñez, Nicolás Suárez Roca, Arnold Tillinger, entre otros.

⁷⁶ ROCA 2001, p. 181; ver CHÁVEZ SAUCEDO 2009 [1926], p. 153; SANABRIA FERNÁNDEZ 2009 [1958]; HOLLWEG 1995.

⁷⁷ ROCA 2001, p. 185.

Jorge Busch, Carlos Mayer, Arturo Maertens, Enrique Kleebatt, Albert Perl, José Feichner o Luis Leithard⁷⁸.

Seguramente el caso más famoso sea el de Arthur Posnansky. Proveniente de una familia acomodada del Imperio Austro-Húngaro, el joven Posnansky se gradúa en la academia militar de Pola como ingeniero naval y con apenas veintitrés años viaja a Sudamérica en busca de aventuras. Explora la frontera boliviano-brasileña con su lancha *Iris* y comienza a ganarse la vida haciendo flete entre Acre y Manaos. Cuando comienza la guerra del Acre entre Bolivia y Brasil (1899-1903) toma partido por la primera y transporta provisiones y pertrechos para las tropas nacionales sitiadas en Puerto Acre. En una atmósfera estafalaria signada por las hambrunas, la malaria, la diplomacia recelosa y la incertidumbre constante de no saber jamás quién es amigo y quién enemigo, el joven es capturado por los rebeldes brasileños en una escaramuza nocturna. Tras una serie de aventuras inverosímiles, logra escapar. A pedido de las autoridades bolivianas lleva su lancha a Alemania, para una renovación total, y regresa cargado de armamento para los bolivianos en un peligroso viaje a través de los ríos brasileños: rebautiza a la nave *Mãe d'agua* y navega bajo bandera brasileña, asumiendo un papel que alterna entre aventurero, mercenario, corsario y contrabandista de armas. Las autoridades de Manaos lo persiguen y abordan la embarcación para requisar la carga mientras el mecánico Holtz –otro alemán– y él mismo preparan los explosivos para volar la nave. Si bien logran escapar de la requisa, no llegan finalmente a reforzar a las tropas nacionales, que capitulan antes de que logren romper el bloqueo brasileño⁷⁹. Las autoridades de Manaos apresan a los tripulantes hasta que un traidor (el cocinero) denuncia la existencia de las armas ocultas en un falso fondo de la bodega: los brasileños las descubren y libran una orden de captura para Posnansky. En una farsa digna de Emilio Salgari o del propio Tintín, el joven logra escapar a Europa en un mercante alemán tras disfrazarse como capitán de la nave y despistar a la patrulla policial que lo aborda:

Pero el peligro no había pasado aún, porque el vapor, antes de tomar rumbo hacia Europa, tenía que tocar en San Luis del Marañón. Dos días después estábamos en la bahía, y yo por precaución continuaba vestido como capitán y recibí con toda la sangre fría a las autoridades que vinieron a bordo. Pocos momentos después se presentó el jefe de policía, con un destacamento de soldados, pidiéndome permiso para registrar el vapor, pues tenía orden telegráfica de aprehender a Arturo Posnansky, propietario y comandante del vaporcito *Mãe d'agua*, en el que se había encontrado un contrabando de armas destinadas a Bolivia. Después de haberle asegurado que no estaba a bordo el tal Posnansky, yo mismo acompañé al jefe de policía en el registro del vapor. Los soldados buscaron las bodegas y carboneras, etc., hasta convencerse de que Posnansky no se encontraba a bordo. Zarpamos y sólo entonces tuve un suspiro de alivio⁸⁰.

⁷⁸ Ver, por ejemplo, HOLLWEG 1995, pp. 182-185.

⁷⁹ POSNANSKY 1904.

⁸⁰ POSNANSKY 1904, pp. 55-56.

Una vez más, el episodio resalta los negocios personales que tanto en la guerra como en la paz emprenden los capitanes amazónicos –de hecho, el propio Posnansky escribe su libro para reclamar públicamente al gobierno boliviano el dinero que le adeuda por su participación bélica. No es raro, de hecho, que el estatus de capitán esté más ligado a los negocios que a su capacidad profesional: «A los capitanes se les paga un salario y comisiones adicionales por carga y pasajeros. En una temporada próspera las comisiones son mucho más altas que el salario y, si el capitán tiene tendencia a la deshonestidad, las oportunidades son excelentes»⁸¹. Otro viajero observa algo similar:

El ganado que perecía en el barco era apuntado a la cuenta de la tripulación y los viajeros. Gracias a las diferencias de precio entre el bajo y el alto Amazonas, el capitán acomodaba los precios. Eran sobre todo los viajeros de tercera clase, que recibían un trato indigno debido al transporte de ganado, quienes sufrían los negocios de los capitanes. Lo más importante era que alguien ganase dinero⁸².

Por otra parte, la predilección por los inmigrantes como actores protagónicos de la trama fluvial no es sesgo exclusivo de los historiadores sino algo que, en cierta forma, revela un dato objetivo. En efecto, los capitanes suelen ser nombrados por ser hombres de confianza de los patrones caucheros, cuando no por el solo hecho de ser europeos. Así, muchos extranjeros se encuentran sorpresivamente al mando de las embarcaciones y, a la hora de la navegación, no pueden hacer otra cosa que confiar en la pericia de los pilotos nativos:

Para mí empezó un interesante período cuando me convertí en «capitán» de uno de nuestros barcos a vapor con el que recorría los ríos, vendía mercancías y las cambiaba por goma. Viajaba sobre todo por el río Madre de Dios hasta el Perú. Este río desemboca cerca de Riberalta en el río Beni y a partir de ahí pierde su nombre [...] Hice el primer viaje como «aprendiz» con el anterior viajante, para ver cómo se trataba con los clientes. Después me enviaron solo a la caza de la goma. A uno le dejaban las manos completamente libres. Se embarcaba la mercancía que se consideraba necesaria, y provisto con algo de dinero y letras de cambio se emprendía el viaje. Por lo general se puede viajar durante un día y medio, y después hay que hacer leña un día entero. La tripulación estaba formada por un maquinista europeo, y el resto eran todos indígenas de confianza que conocen muy bien el cauce del río⁸³.

En efecto, a la hora de esclarecer la sociología de la tripulación amazónica, una lectura atenta de las fuentes nos revela un escenario policromo y heterogéneo, en el que además de los alemanes e ingleses surgen navegantes cruceños, andinos, sirios

⁸¹ KNOX 1886, p. 317.

⁸² LEUTENEGGER 2015 [1940], p. 190; cf. RITZ 2015 [1934], pp. 62-63.

⁸³ RITZ 2015 [1934], p. 101. Para otro caso similar, ver LEUTENEGGER 2015 [1940], p. 247.

o armenios⁸⁴. Pero, sin duda, lo más llamativo es la forma en que el discurso de la época invisibiliza el papel de otro actor fundamental que Ritz menciona casi al pasar: los navegantes indígenas. En efecto, la experiencia de los pilotos y timoneles autóctonos sigue siendo crucial: «No hay marcas permanentes a lo largo de la costa. No hay boyas ni faros a lo largo del Amazonas y, sin embargo, los indios y los mestizos guían los vapores, tanto de día como de noche, a través de la lluvia y de la niebla, con el mismo hombre al timón por 2.400 millas de Pará a Iquitos, y aun así los accidentes graves son infrecuentes. Es una de las maravillas del Amazonas, y hasta los locales elogian con elocuencia la habilidad del piloto indio»⁸⁵. En cierta forma, el pasaje de los ríos bolivianos no deja de ser una actividad artesanal: en plena guerra del Acre, Fernández alaba a su piloto, «diestrísimo como todos los naturales de Mojos», y los patrones caucheros confían en el «ojo de águila» de los Jacinto Noé, Marcelino Masa, Claudio Nauro, Espíritu Semo, Felipe Nocopuyero, Francisco Apaza o Daniel Guayusca⁸⁶. Tal como su compatriota Ritz, Ernst Leutenegger puede improvisarse como capitán de navío, sí, pero sólo porque lo acompañan los pilotos de confianza:

Nuestro *Campa* tiene que subir a Camacho, Sena, El Carmen, Chivé. La gente no tiene sal, ni azúcar, ni aceite, ni quinina. En el Madre de Dios debe haber un montón de goma. Habría que bajarla. Cargue todo lo que pueda cargar. El capitán está con fiebre y está hablando disparates. No puede viajar. Pero hay que hacer el viaje. Entonces tome el barco en sus manos y viaje mañana. Usted ha escrito las instrucciones: ahora ejecútelas. El maquinista Aldam ha hecho el viaje decenas de veces, los pilotos Asencio y Mochua también. Conocen el río como la palma de su mano, y usted puede confiar también en ellos dos. Cerca de Chivé aparecen los primeros remolinos. Va a dominar los rápidos más arriba de Camacho sin ningún problema⁸⁷.

El excéntrico explorador, naturalista y arqueólogo Marius del Castillo transcurre casi dos décadas recorriendo la selva boliviana y su relato de viaje nos regala otro testimonio ejemplar. A diferencia de los caucheros suizos, que asumen sus capitanías con resignación, buen humor y hasta con cierta dosis de inconciencia, la falta de profesionalidad de las tripulaciones no le hace ninguna gracia:

Al acordarme de la navegación de los ríos de Bolivia me viene el recuerdo de los inminentes peligros a que están expuestos los pasajeros. Las embarcaciones están equipadas por personal que adolece de la falta de preparación técnica, lo que contribuye en gran parte al temor para que los capitalistas no se interesen en los problemas de transporte dentro de las zonas fluviales de Bolivia. Pues las embarca-

⁸⁴ LEUTENEGGER 2015 [1940], p. 355; FAWCETT 1954, p. 104.

⁸⁵ KALB 1891, p. 28.

⁸⁶ FERNÁNDEZ 1903, p. 71; ROCA 2001, pp. 183-183.

⁸⁷ LEUTENEGGER 2015 [1940], p. 246.

ciones andan a tropezones y tienen muy corta vida; los capitanes desconocen los perfiles de los ríos, lo que equivale al desconocimiento de la base de la navegación fluvial⁸⁸.

Su propia experiencia en la *Manu* le enseña que los capitanes son «cabezas de turco». Cuando su propio comandante encalla la nave en un banco de arena perfectamente visible, explota: «Estas lamentables faltas, cometidas por las tripulaciones de las embarcaciones bolivianas, son muy comunes, pues los equipos de las flotillas adolecen de la falta de preparación técnica; son hombres que se improvisan de un momento a otro, no tienen preparación de ninguna clase o no conocen sus oficios; con decir que en Bolivia no hay escuelas de maquinistas, ni tampoco de pilotos, está dicho todo»⁸⁹. Concluye que el capitán «es la única persona que no entiende de navegación» en la lancha, y que el verdadero líder a bordo es el curtido piloto nativo al que jamás llama por su nombre sino como «Ojos de ofidio», «Ojos de chiróptero» u «Ojos de sumurucucu»:

La *Manu* sigue remontando la corriente del movedizo cauce, cual lepidóptero que no tiene fijeza en sus vuelos, y la navegación se hace bastante dificultosa debido a las grandes «palizadas» formadas por troncos milenarios que parecen haber sido colocados por diabólicas manos con el fin de obstruir el lecho del río. Estamos en la hora indecisa del crepúsculo. El timonel, un indio tacana, de piel bronceada y más arrugada que un viejo pergamino, recomienda atención en las máquinas, que él la pondrá en el timón. Se hizo noche. La *Manu* avanza haciendo zigzag por en medio de los troncos que se hallan clavados, unos de raíces para arriba y otros para abajo, aquellos inclinados con aspecto amenazador de un espolón de las antiguas fragatas. El telégrafo funciona de continuo, transmitiendo órdenes al maquinista: ¡Atención! ¡Media fuerza! ¡Despacio! El viejo «piloto» pasa rozando con la mura de la lancha por cerca de los troncos con la seguridad que no los va a tocar: se los conoce con más precisión que si estuviesen localizados en un plano gráfico [...] A las 9 y 40 minutos, el viejo de ojos de «chiróptero» dijo que había muchos palos en el río y que era mejor pasarlos de día, lo que me alegró mucho, y hasta me permití felicitarle por la gran idea y convidarle un cigarrillo⁹⁰.

El viejo se dedica exclusivamente a sortear los tramos más exigentes del río y, en los más sencillos, opta por descansar: «El viejo ojos de ofidio, que estaba durmiendo, fue despertado para que viniese a tomar cuenta del gobierno de la embarcación: la *Manu* prosiguió el viaje haciendo el zigzag en medio de los troncos clavados en el curso del canal, y una vez que terminó de pasar los malos pasos de San Rafael dijo que hasta los ciegos podían pilotear la lancha, y llamó a un jovencito para que lo reemplazara en el timón». Del Castillo cree imprudente que la nave quede al

⁸⁸ DEL CASTILLO 1929, p. 157.

⁸⁹ DEL CASTILLO 1929, pp. 166, 296.

⁹⁰ DEL CASTILLO 1929, pp. 300-301.



2. La *Esperanza* (Emil Bauler, 1908-1911). Fuente: Archivo W. Wiggers.

mando del nieto, sobre todo de noche, cuando el reglamento regional prohíbe explícitamente la navegación nocturna, pero el viejo gruñe desde la hamaca que se quede tranquilo. Y, en efecto, mientras los tacanas pilotean la embarcación, el viaje transcurre sin complicaciones –el propio relato de del Castillo, en definitiva, es la mejor prueba de la injusticia de las comillas con que consigna la palabra «piloto». Testimonios como el suyo nos sugieren que en los ríos del norte boliviano no hay una codificación objetiva del arte de navegar, capaz de recorrer de punta a punta la selva amazónica, sino que hay una cierta experiencia práctica de cada tramo del río con sus vados, sus rápidos, sus bancos móviles y sus caprichos estacionales; o, en otras palabras, un conocimiento hermético, intuitivo, sin mapas, basado en el oficio y una familiaridad más artesanal que técnica.

Además de los capitanes y de los pilotos, otra figura que se vuelve habitual es la del mecánico. Una vez más, Fawcett nos regala una anécdota ilustrativa: «Pocos días antes, la lancha fue arrastrada por ese rápido debido a una falla de la máquina al partir con carga completa de pasajeros. Su escapada fue casi milagrosa, pues, por extraño que parezca, no naufragó. Todos los hombres de a bordo, excepto Smith, el ingeniero inglés, saltaron antes de que fuera arrastrada por las aguas. Las mujeres gritaban desesperadamente, viendo que de un momento a otro naufragarían y se ahogarían en el remolino. Cuando llegó al rápido Smith, que tranquilamente había estado reparando la máquina atascada, la hizo funcionar y la lancha alcanzó la ribera. Desde esta oca-

sión se transformó en un héroe»⁹¹. Leutenegger relata una anécdota prácticamente idéntica cuando su *Campa* casi es engullido por un remolino: mientras la aterrada tripulación se arroja al agua y la caldera está a punto de estallar, es sólo la sangre fría del maquinista Aldam la que logra –literalmente– llevar las cosas a buen puerto⁹².

Más todavía que en el caso de los capitanes, las acciones atildadas de estos personajes ponen sobre el tapete el surgimiento de un protagonista clave del nuevo paisaje fluvial. Técnicos como Franz Heinrich, Walter Diederich, Emilio Keller, Luis Holkon o Albert Conrad personifican un nuevo conocimiento esotérico sobre la caldera, el pistón o la hélice: un saber que se vuelve cada vez más imprescindible pero que, a la vez, no es accesible a cualquiera⁹³. Sin embargo, no es menos cierto que en la selva la mecánica debe aprender a mestizarse con la carpintería, la artesanía y el bricolaje. Tal como en la propia navegación, todo hace pensar en un oficio artesanal que opera sobre la base del ingenio o la improvisación más que como técnica abstracta: así, el mecánico inglés Pearson exhibe orgullosamente las reparaciones hechas a un «decrépito bajel, cuyas partes estaban unidas entre sí principalmente por alambres o cuerdas [...] la caldera en algunos lugares debe haber estado delgada como un papel y, aunque se mantenía a una presión muy baja, significaba en todo momento un peligro de muerte»⁹⁴. En un escenario tan alejado de los principales centros urbanos, esta capacidad adaptativa se reconoce e incluso traduce en prestigio, y el contrato de Posnansky con Wilhelm Holtz le reconoce un sueldo mensual de 40 libras y un pasaje de ida y vuelta a Europa en primera clase⁹⁵. Lo mismo refiere Fawcett:

Al día siguiente fuimos a Esperanza, cuartel general de los hermanos Suárez, la principal firma cauchera. Aquí encontramos algunos mecánicos británicos muy bien remunerados que cuidaban las lanchas [...] Los mecánicos británicos gustaban de su trabajo y lo hacían bien; sus salarios eran generosos y recibían buen trato y, fuera de sus deberes habituales, recibían otros encargos como reparar máquinas de coser o rifles, lo que aumentaba considerablemente sus ingresos⁹⁶.

Provenientes en su mayoría de Inglaterra o de Alemania, muchos mecánicos son contratados por los propios astilleros para ensamblar las lanchas en Bolivia⁹⁷. Otros llegan solamente por un tiempo, asociados con una nave en particular, como Holtz⁹⁸. Algunos mecánicos se instalan en Bolivia y hacen carrera, como el ingeniero Bowles en el Astillero Nacional en Riberalta. Firme creyente en las banderas del orden y el

⁹¹ FAWCETT 1954, p. 145.

⁹² LEUTENEGGER 2015 [1940], pp. 249-251.

⁹³ ROCA 2001, p. 185; HOLLWEG 1995, pp. 184-185.

⁹⁴ FAWCETT 1954, pp. 78-79; cf. RITZ 2015 [1934], p. 75.

⁹⁵ POSNANSKY 1904, p. 27.

⁹⁶ FAWCETT 1954, pp. 145-146.

⁹⁷ HOLLWEG 1995, pp. 165, 176.

⁹⁸ POSNANSKY 1904, p. 27.

progreso, construye deslizadores y lanchas de vapor mientras estudia la historia de la exploración amazónica. Un visitante describe la atmósfera de su astillero en una prosa barroca:

Penetramos al salón principal de las máquinas, en pleno funcionamiento. Hay un vibrar de todo el ambiente, magnífico de fuerzas, bajo los émbolos de los motores y el trepidar de los tornos, cepilladoras, taladros, molejones y afiladoras mordientes sobre los duros metales, accionados por numerosas correas entrecruzadas como las jarcias de un barco, fugitivas y afanadas, bajo el imperio de la electricidad que nunca como ahora me parece una fuerza eminentemente humana, inteligente. En sus respectivos aparatos, cada cual trabajando su pieza, hay numerosos operarios con sus trajes de dril, morenas en su mayoría las caras, sudorosos y atentos. Los jefes seccionales son extranjeros, rubios, nietos de vikingos. De pronto, en un extremo, hay un formidable escape de aire de un martillo neumático que empieza a golpear tozudo y bravío sobre una plancha, exactamente como una pena sobre nuestra alma los días negros. De punto en punto vamos examinando lo que hacen, que todo esto me agrada sobremedida, tanto que si no fuese un intelectual, sería mecánico⁹⁹.

También surgen noticias de otros mecánicos que, por una u otra razón, no regresan a su tierra de origen. Absorbidos por la selva, por la impiadosa cadena del crédito en las barracas o por alguna razón oscura de la propia biografía, parecen condenados a una existencia marginal y precaria, afín al destino de buena parte de la mano de obra gomera:

Durante mi viaje de 1905 conocí a bordo del buque a un joven mecánico de Liverpool que iba a Bolivia. Fue antes de la construcción del ferrocarril y este joven británico pondría su vida en peligro en un peligroso viaje en canoa por el Madeira que lo llevó a través de temibles rápidos y cachuelas. Pasaron cinco meses antes de llegar a la meta y, mientras estuve en la región, lo encontré de nuevo luego de ocho años, ayudando en la construcción de una pequeña embarcación fluvial. Lo visité en su casa esperando llegar a una choza decente, pero lo encontré con una vieja india en una habitación que no tenía muebles más allá de dos sillas, una mesa y una hamaca, y dos o tres niños que evidentemente eran hijos suyos. Me informó que, pese a que se mantenía con el humilde «masato» de los peones indígenas que consiste de charqui seco y plátano, había vivido y seguía viviendo en deuda, e incluso no le importaba demasiado seguir así¹⁰⁰.

Palabras finales: el río racionalizado

La introducción del vapor en el norte boliviano despliega un proceso singular que conviene entender a partir del tipo ideal de la racionalización¹⁰¹. Cifrada en la figura

⁹⁹ TORRES LÓPEZ 1930, pp. 564-565.

¹⁰⁰ WOODROOFFE 1914, p. 206.

¹⁰¹ WEBER 1996 [1922].

del batelón, la navegación de remo constituye una empresa riesgosa por la estacionalidad de la red fluvial, por los obstáculos geográficos, por las epidemias de fiebre y aun por los ataques salvajes. Este ambiente peligroso e inhóspito se presenta como un paisaje fundamentalmente indígena. Sin embargo, sabemos a la vez que cuando hablamos de los remeros amazónicos no hablamos de cualquier nativo sino tan sólo de los considerados «civilizados»; o, en otras palabras, de aquellos provenientes de la órbita de las antiguas misiones franciscanas y jesuitas de Apolobamba y Mojos (cayubabas, mojeños, canichanas, etc.). En este sentido, «misión» y «navegación» se presentan como variables estrechamente conectadas. Las «máquinas de remar» son protagonistas clave del comercio, la industria y la logística regionales, al punto de que en la segunda mitad del siglo XIX encontramos toda una serie de mecanismos institucionales para reclutarlas, protegerlas o en todo caso preservarlas.

Símbolo de civilización y progreso, el barco de vapor que comienza a dominar los ríos amazónicos no sólo cifra la esperanza prometeica de dominar las constricciones medioambientales sino, al mismo tiempo, la posibilidad inédita de lograr algo hasta entonces utópico: «la reducción del salvajismo a la vida social»¹⁰². En efecto, el proceso de mecanización del río supone una serie de transformaciones sociológicas. Por un lado, tal vez de modo previsible, los términos «misión» y «navegación» gradualmente se desligan. Bien porque muchas de las misiones están emplazadas en zonas recónditas de la selva, donde los grandes vapores no llegan, o acaso más probablemente porque la nueva tecnología es patrimonio exclusivo de las firmas gomeras o del propio Estado nacional, las crónicas religiosas dejan de mencionar al río y las propias excepciones confirman la regla: cuando el franciscano Jesualdo Maccheti navega desde Bolivia a Belém do Pará siguiendo la ruta de la goma, queda pasmado ante un puerto floreciente con veinte mil habitantes y un constante tráfico naval con Europa y Norteamérica, pero se trata de un viaje destinado a buscar candidatos para la orden y no de su propia labor evangelizadora¹⁰³. En este sentido, pues, la racionalización del río se presenta casi como sinónimo de su secularización.

Por otra parte, la progresiva mecanización de la red fluvial apunta a una profesionalización de las tripulaciones que –de manera más o menos explícita– supone la superación del lastre mestizo e indígena, que poco a poco se disuelve ante el nuevo paradigma de eficiencia y competencia técnica que encarnan los navegantes foráneos. El boom gomero incrementa la masiva llegada a la selva de inmigración cruceña, colla y europea: se diluye el «país de remeros» con que soñaba Gabriel René Moreno y, poco a poco, aparecen en las crónicas capitanes, ingenieros y mecánicos que relegan a las tripulaciones nativas a papeles secundarios: piloto, práctico, timonel, mozo, etc. Sin embargo, esta «desetnificación» o «desnativización» del río, así como la jerarquía implícita en la nueva solidaridad orgánica, asume características singulares. Por un lado, es cierto que se esfuman los puntillosos matices etnográficos

¹⁰² BECERRA CASANOVAS 1984, p. 44.

¹⁰³ MACCHETI 1886, pp. 78-79.



3. La *11 de Octubre* en la actualidad. Fuente: Diego Villar, Riberalta, 2013.

que ofrecían las crónicas misioneras respecto de los remeros amazónicos, que no hay noticias de capitanes indígenas, o que los nativos que surgen de vez en cuando en el relato fluvial son personajes genéricos, secundarios, casi invisibles. Pero también lo es que el antiguo sesgo no desaparece –después de todo, los indispensables Asencio, Mochua o aun el viejo «ojos de chiroptero» siguen siendo indígenas, pero civilizados: jamás salvajes.

Desde el punto de vista empresarial, la navegación de vapor cifra la racionalización de un cierto margen de seguridad, confiabilidad y previsibilidad para la industria extractiva. Pese a la persistencia de los obstáculos naturales, de los accidentes o de las epidemias, es un hecho que la industria gomera pierde mucha menos carga con el vapor y, sobre todo, menos gente. Con las embarcaciones de remo las pérdidas humanas abarcaban entre el 25% y el 50% de las tripulaciones, con lo cual se entiende el pavor de Fawcett ante el «tributo» pagado por el caucho boliviano: «Cada tonelada embarcada costaba una vida humana»¹⁰⁴. No se trata de apelar a un humanismo ingenuo: aducir que los patrones gomeros se vuelcan hacia el barco de vapor por la seguridad de las cargas y las tripulaciones podría parecer un mero alegato racionalizador, o hasta una vindicación a posteriori de la industria; pero, en todo caso, tiene sentido en los términos propios de una racionalidad económica. Más allá de las eventuales cualidades morales de los empresarios, o incluso de la agenda de las autoridades nacionales, las fuentes develan un claro argumento instrumental a favor

¹⁰⁴ FAWCETT 1954, p. 145.

del vapor: si bien persisten las epidemias, en la Amazonía boliviana de finales de siglo XIX –tal como por otra parte intuye el propio Fawcett– la mano de obra calificada es un recurso escaso y, sea por la protección intrínseca que brinda la estructura metálica del barco, por la profesionalización de las tripulaciones, o bien porque las lanchas de vapor navegan sólo por los ríos caudalosos, lo cierto es que hay menos accidentes con ellas que con los batelones y que asimismo disminuyen –y prácticamente desaparecen– los ataques indígenas¹⁰⁵. La conexión significativa entre las técnicas de navegación, el extractivismo gomero y el problema de la mano de obra, pues, parece poner en escena una racionalidad que no es, necesariamente, excepcional.

Al mismo tiempo, la lectura atenta de las fuentes nos permite relativizar al menos en parte esta lógica de optimización pragmática de medios y fines. En primer lugar, porque la dinámica extractiva no resulta completamente consistente. Sabemos que las tripulaciones comercian, subcontratan, trafican o contrabandean todo tipo de productos, y que se multiplican los capitanes, remeros o pilotos que aprovechan para llevar a cabo sus propias transacciones más o menos clandestinas eludiendo la «prosodia» oficial del puesto militar, la aduana, el pueblo o la barraca, y al hacerlo subvierten –o en todo caso parasitan– el modelo dominante del extractivismo gomero: en efecto, toda una hidrografía marginal despliega líneas de fuga por las que fluyen goma, dinero, negocios, pero también indígenas que escapan de los caucheros, desertores de guerra, siringueros que huyen de sus propias deudas, comerciantes que evaden impuestos o hasta pequeños empresarios que eluden el monopolio de las grandes firmas gomeras¹⁰⁶.

En segundo lugar, por una inflexión geográfica. Más allá de la proliferación del barco de vapor, sabemos que la mecanización no desplaza del todo a los remeros: en numerosos tramos del río falta el agua o bien abundan las cascadas o los rápidos, como entre Cachueta Esperanza y Villa Bella, y los vapores no pueden cruzarlos ni tampoco transportarse para sortear los obstáculos por tierra. Si consideramos en esta clave adaptativa la cuestión del determinismo tecnológico, podemos restituir la calidad singular de la mecánica amazónica a su contexto específico. La industria naval, simplemente, no funciona de la misma forma en todas partes: si la racionalidad mecánica parece definirse de una vez y para siempre en la comprobada experticia de astilleros como Holtz o Yarrow, sabemos asimismo que en la Amazonía boliviana hay toda una serie de ajustes, de prótesis, de canibalizaciones y bricolajes del vapor que tienen más que ver con una suerte de lógica artesanal: una traducción salvaje, cimarrona o mestiza de la máquina al ambiente selvático; una adaptación orgánica, casi biológica, que navega a media agua entre la confiable mecánica alemana y la necesidad ocasional del piloto tacana.

¹⁰⁵ No hay, de hecho, registro de ataques salvajes a vapores, e incluso las crónicas bélicas del Acre nos muestran que las lanchas sólo son vulnerables cuando tocan tierra para reaprovisionarse de leña (POSNANSKY 1904, pp. 6-7; AGUIRRE ACHA 1902, pp. 207-208; FERNÁNDEZ 1903, pp. 143-144).

¹⁰⁶ BARHAM, COOMES 1994, pp. 43-46, 57.

«HACIENDO DEL SALVAJE ELEMENTO DE TRABAJO» EN LOS NÚCLEOS ESCOLARES SELVÍCOLAS DE LA AMAZONÍA BOLIVIANA

*Anna Guiteras
Mombiola**

La derrota de Bolivia ante las fuerzas paraguayas en la guerra del Chaco (1932-1935) y la consiguiente pérdida de vidas humanas y de buena parte del territorio chaqueño tuvo una gran incidencia en la política nacional. La nefasta gestión del conflicto por parte del gobierno boliviano comportó el descrédito de la clase política tradicional, al tiempo que los militares, con el apoyo de los grupos de izquierdas y los sindicatos, se sintieron legitimados para acceder al poder político, rompiendo con el modelo oligárquico vigente desde las dos últimas décadas del siglo XIX¹. Para estos nuevos grupos en el poder «la pérdida en el Chaco simbolizaba los defectos de la sociedad boliviana, y planteaba la necesidad urgente de construir un país más cohesionado», tanto social como territorialmente². Objetivos estratégicos del llamado «socialismo militar», representado por los presidentes David Toro (1936-1937) y Germán Busch (1937-1939), eran la construcción de una sociedad de justicia social, y la diversificación e industrialización de la economía del país; y, para ello, el Estado debía responsabilizarse de un desarrollo estable de la economía y garantizar el bienestar de las clases trabajadoras, integradas en su mayoría por población indígena³.

* Universitat Pompeu Fabra. Correo electrónico: anna.guiteras@upf.edu; anna.guiteras@gmail.com. «La importancia de la obra selvícola» (*Boletín de La Patria*, Magdalena, sin núm., 08/08/1942). Este estudio se ha realizado con el apoyo de la Secretaria d'Universitats i Recerca del Departament d'Economia i Coneixement de la Generalitat de Catalunya en el marco del programa Beatriu de Pinós (2017 BP 00048). Agradezco a Pawel Chyc, Alexandre Coello, David Jabin y Zulema Lehm por las sugerencias, información y documentos compartidos, y a los familiares de Carlos Loaiza Beltrán y Luis Leigue Castedo por su gentileza al facilitarme la revisión de sus archivos personales.

¹ SCHELCHOV 2018, pp. 123-155.

² GOTKOWITZ, 2011, pp. 150, 166.

³ SCHELCHOV 2018, pp. 150, 159, 166.

Por entonces, los gobiernos latinoamericanos venían mostrando su preocupación por redefinir el lugar que ocupaban los indígenas en la construcción nacional. La propagación de las ideas de modernidad, progreso, determinismo geográfico y civilización se habían consolidado con el liberalismo, favoreciendo la estigmatización del indígena como una lacra para la sociedad y su identificación como el obstáculo fundamental para el porvenir de sus respectivas naciones. La solución a lo que entonces se expresó como la «cuestión indígena» generó un debate que trascendió fronteras. Surgió, así, el indigenismo, una nueva tendencia de pensamiento esbozada desde inicios del siglo XX por políticos, abogados, intelectuales y educadores en distintos países del continente. Entre los llamados indigenistas hubo una gran diversidad de posiciones políticas ya que, a pesar de considerarse a sí mismos «defensores de lo indígena», adoptaron posturas que iban «desde la izquierda hasta la derecha», unos estableciendo vínculos estrechos con los movimientos indígenas y otros asumiendo un enfoque más tutelar⁴. Meta de todos ellos era la resolución de los problemas que enfrentaban las poblaciones indígenas –concernientes a bienestar, higiene, técnicas agrícolas, cuestión de tierras, educación– y la valorización, en la medida de lo posible, de elementos culturales y capacidades propias para lograr su inclusión definitiva en el modelo capitalista y en la nacionalidad⁵.

En Bolivia, los gobiernos militares de la década de 1930 vieron en la educación de las masas indígenas la herramienta más adecuada para abordar dos cuestiones primordiales en ese contexto de posguerra del Chaco: el desarrollo económico y social del agro y la integración territorial del país⁶. No hay que olvidar que, para entonces, entre las élites bolivianas no había duda de que el indígena –inicialmente del altiplano, de las tierras bajas después– era la principal, si no única, fuerza de trabajo que poseía el país⁷. De ahí el impulso de una nueva política educativa, de inspiración indigenista, que tenía por objeto la creación de ciudadanos, la transformación del indígena en campesino y la formación de trabajadores comprometidos con la modernización y el progreso de la nación. Una política educativa que, al contrario de lo ocurrido hasta entonces, tuvo su réplica en el área amazónica.

En las páginas que siguen se estudia la primera experiencia de socialización de grupos étnicos no sometidos desarrollada exclusivamente desde instancias estatales, sin intervención de ningún tipo de institución religiosas: los núcleos escolares selvícolas. Un proyecto que se desarrolló sobre la base de una especie de «pedagogía selvícola» en la que se mezclaron los métodos de atracción y reducción de índole misional con las prácticas indigenistas de aquel tiempo que apelaban al trabajo y el

⁴ GOTKOWITZ 2011, pp. 78-79.

⁵ Ver una síntesis del indigenismo en América Latina en TARICA 2016. Nuevas perspectivas sobre el indigenismo en el continente americano en las compilaciones de GIRAUDO, MARTÍN SÁNCHEZ 2011; GIRAUDO, LEWIS 2012; y CALAVIA SÁEZ, MARTÍN SÁNCHEZ 2017.

⁶ BRIENEN 2011, pp. 200, 211-220.

⁷ LARSON 2005; SALMÓN 2013.

esfuerzo. Una pedagogía en la que el aprendizaje práctico y experimental y la tecnificación y maquinización de las actividades estaban destinadas a jugar un papel esencial en la transformación de sus alumnos en trabajadores útiles tanto para sí mismos como para la colectividad. Para ello, primero se delinearán brevemente la política educativa indigenista desarrollada en la Bolivia de la década de 1930; seguidamente, se observarán los aspectos más significativos de tal labor educativa –y civilizatoria– desarrollada en los núcleos escolares selvícolas de Casarabe y Moré entre los pueblos sirionó y moré, dando especial atención a las actividades desarrolladas tendentes a la capacitación laboral y a la tecnificación de su trabajo; y, finalmente, en el último apartado se abordarán los factores que pusieron fin a esta experiencia educativa.

La política educativa boliviana y la «cuestión indígena»

La escuela fue el principal instrumento empleado para dar respuesta a la «cuestión indígena» durante la primera mitad del siglo XX. La idea de que el Estado debía educar a todos, pero no de la misma manera, se asentó firmemente en los países latinoamericanos, desarrollándose una educación diferenciada para los indígenas respecto del resto de los habitantes de cada país. En Bolivia se implementaron varios programas de educación rural que, a pesar de sus diferencias, compartían la misma aspiración: la transformación del indígena en un trabajador –agrícola, artesano, obrero–, que en cuanto integrante de la sociedad, ayudara de manera activa a la modernización y el progreso de la patria⁸.

A inicios de la década de 1930 los intelectuales bolivianos adoptaron una política educativa próxima a los ideales del indigenismo peruano –en particular, la escuela cuzqueña de la década de 1920–⁹ y abordaron la «cuestión indígena» desde una nueva perspectiva: la inserción de la experiencia educativa en el mismo seno de la comunidad. Ya no se trataba de erradicar la cultura y las tradiciones nativas sino de modificarlas, lo que constituyó un viraje sustancial en la mentalidad de los educadores e intelectuales bolivianos¹⁰. El primer centro escolar en seguir estos ideales se organizó en la localidad aymara de Warisata, en el altiplano boliviano, de la mano de Elizardo Pérez y Avelino Siñani. Warisata pretendía romper con prácticas sociales y económicas de dominación de origen colonial que seguían vigentes en la sociedad republicana mediante la combinación de métodos y conocimientos occidentales

⁸ MARTÍNEZ 2010, pp. 101-105, 196, 362.

⁹ En la década de 1920 surgió una generación de estudiantes, profesores, periodistas, abogados, intelectuales en general, vinculados a la Universidad San Antonio Abad del Cuzco que dotaron de contenido social y político a los estudios acerca de la población indígena y la región andina. Sobre el indigenismo peruano ver GARCÍA 2010, pp. 206-211, 230-251, 265-289, y su expresión en el programa indigenista boliviano de la década de 1930 en PÉREZ 2013 [1962].

¹⁰ BRIENEN 2011, p. 164.

y de formas cooperativas y recíprocas de los indígenas¹¹. Ideas básicas de Warisata eran el fin del analfabetismo y el impulso de una enseñanza bilingüe que educara en normas de trabajo, disciplina y orden, así como en valores morales y cívicos. Adultos y niños debían ser formados en técnicas agrícolas modernas y oficios artesanos, y se preveía la cooperación de la comunidad en la construcción y el mantenimiento del núcleo con tierras, producción y trabajo. Ambicionaba también la organización de sus autoridades en un órgano gubernamental capaz de encargarse en un futuro de la administración del centro, sin intervención del elemento docente¹². En suma, la propuesta pedagógica de Warisata buscaba dotar a los indígenas de las herramientas necesarias para el abandono de su condición servil respecto de la sociedad criolla y su emancipación social, mental, económica y laboral.

El ideal perseguido por los promotores de Warisata era la formación de otra cultura, la indoamericana, nacida del progreso occidental y de la propia tradición cultural¹³. Se pretendía dar lugar a un nuevo tipo de indio a través de las labores realizadas y aprendidas en el centro escolar. Un «nuevo indio» que contribuiría activa y voluntariamente al desarrollo económico del país, lo que se consideraba un paso fundamental para el fortalecimiento de la nación¹⁴. El indígena era, en su opinión, el productor agrícola por excelencia, cuya fuerza de trabajo bien orientada, preparada y tecnificada conduciría tanto a esa autonomía laboral, social y económica como a la progresiva modernización e industrialización del agro boliviano. Se trataba de «mantener al indio como indio y en su entorno agrícola natural. La educación debería producir un indio mejor y más productivo, pero que no pretendiera ser otra cosa que indio»¹⁵.

La aceptación social y política del modelo educativo warisateño condujo a la aparición de centros escolares similares por todo el país a lo largo de la década de 1930. No en vano, los representantes del «socialismo militar» vieron en esta pedagogía una prometedora solución para los problemas más acuciantes de la educación indígena¹⁶. La mayoría de estos centros se organizaron en el altiplano

¹¹ Warisata es considerada un hito en la historia de la educación boliviana. Esta notoriedad se debe, en gran parte, al abrupto abandono del proyecto en la década de 1940, llevando a sus promotores a retratar la escuela como una utopía socialista, organizada sobre la base de la unidad social andina (el *ayllu*) y de contar con la colaboración activa de la población indígena (PÉREZ 2013 [1962]; SALAZAR 1992 [1943]). Más tarde, desde la década de 1980, una nueva generación de historiadores situó a Warisata como un factor más de resistencia en el contexto de las luchas de las comunidades del altiplano por el acceso a la tierra, la educación, la justicia y el derecho (CLAURE 1989; CHOQUE, SIÑANI 1992; FELL 1996; LARSON 2005, 2011). Estudios que, no obstante, como señala Brienen (2011), a menudo parecen olvidar que Warisata fue una parte esencial de la estrategia estatal para abordar la «cuestión indígena».

¹² BRIENEN 2011, pp. 179-192.

¹³ PÉREZ 2013 [1962], p. 37.

¹⁴ TALAVERA SIMONI 2011, p. 92.

¹⁵ BRIENEN 2011, p. 165.

¹⁶ GOTKOWITZ 2011, pp. 165-166; SCHELCHKOV 2018, pp. 205-207.

y los valles subandinos, pero también hubo experiencias en las tierras bajas, en particular en el área amazónica. Por entonces los indígenas del país eran vistos como seres primitivos, arraigados en su entorno y estancados en el tiempo¹⁷. Sin embargo, mientras las poblaciones andinas y aquellas de las tierras bajas que habían pasado por un régimen misional eran identificadas como «campesinas», las poblaciones no sometidas –a instancias estatales, religiosas o privadas– fueron percibidas como sociedades íntimamente ligadas a la selva, evidencia de su «salvajismo», según el imaginario de la época. De ahí que, a partir de mediados de la década de 1930, aparecieran dos tipos de escuelas: los núcleos escolares campesinos y los núcleos escolares selvícolas.

La vida nómada e independiente de las poblaciones amazónicas con las que se quería actuar, así como su renuencia a la interacción con la sociedad y cultura nacionales, obligaron a elaborar un plan de educación sustancialmente distinto del implementado en el altiplano, desarrollándose una variante «selvícola» del modelo warisateño. Su objetivo era «la rehabilitación étnica selvícola» mediante una serie de acciones educativas destinadas a hacer «del salvaje elemento de trabajo», promoviendo su transformación «en hombre productor de grandes cualidades» y la adquisición de los mismos referentes culturales que el resto de los bolivianos¹⁸. En otras palabras, la educación diseñada para las sociedades de las tierras bajas pretendía combinar los intereses de las élites políticas e intelectuales bolivianas con las aspiraciones del indigenismo, a través del modelo warisateño. Sin embargo, la «naturaleza» supuestamente «salvaje» de los individuos con los que se iba a actuar obligó a reconciliar sus ideales emancipadores con las acciones de carácter «civilizadorio» que tenían por objetivo su socialización. Acciones que incorporaron prácticas y conceptos similares a los empleados por los misioneros católicos en el pasado en las tierras bajas.

La educación selvícola en los núcleos escolares de Casarabe y Moré

En la segunda mitad de la década de 1930 las autoridades educativas bolivianas promovieron la irradiación del modelo warisateño en la Amazonía. Ahí, la «cuestión indígena» residía en las etnias aún no sometidas, siendo los pueblos sirionó y moré los que más preocupaban a las élites regionales y los grupos dirigentes estatales¹⁹. Los

¹⁷ SALMÓN 2013.

¹⁸ Archivo personal de Carlos Loaiza Beltrán (ACLB), «Informe de las actividades del núcleo», Casarabe, 20 de febrero de 1937 y 25 de diciembre de 1937; *La importancia de la obra selvícola*, in «Boletín de La Patria», Magdalena, s/n, 8 de agosto de 1942.

¹⁹ Entre estas poblaciones, además de los sirionó y los moré, se encontraban los chimane, en la orilla derecha del curso del río Beni, y los grupos de habla pan-tacana que habían quedado fuera de la actividad misionera: los chacobo, en los bosques al oeste del río Mamoré, a la altura del lago Rogaguado; los

sirionó, miembros de la familia lingüística guaraní, eran bien conocidos y temidos desde la época colonial, pues su hábitat se extendía sobre las pampas y los bosques que bordeaban los dominios de las antiguas misiones de Mojos, donde se encontraba el camino que comunicaba los principales centros urbanos de la región. Por el contrario, la identidad de los moré estuvo sumergida en cierta neblina desde inicios de la era republicana, debido a que su área de influencia se hallaba sobre ambas orillas del río Iténez, en la lejana frontera entre Bolivia y Brasil; no sería hasta las primeras décadas del siglo XX cuando se los reconocería pertenecientes a la familia chapacura²⁰. Identificados por sus contemporáneos como «bárbaros», indómitos y feroces por sus frecuentes asaltos a cualquiera que ingresara en sus territorios, representaban una amenaza al tráfico comercial y a la colonización de las fronteras²¹. Asimismo, los primeros antropólogos que pudieron convivir con ellos durante un tiempo relativamente largo y en su propio entorno²² coincidían en señalar ambos grupos como arquetipos del hombre «salvaje» por excelencia. Esto se evidenciaba por su existencia todavía sujeta a la vida silvestre, su desnudez y afición a adornos corporales, la importancia de la caza, la pesca y la recolección en sus ocupaciones, así como el uso de una tecnología rudimentaria y la posesión de una organización social muy básica, formadas por bandas o grupos de parentesco extenso²³.

La preocupación por la falta de control sobre estas poblaciones se unió a la convicción general del papel primordial que cumpliría la escuela en su «rehabilitación» social, dando pie a la creación de los primeros –a la vez que únicos– núcleos escolares selvícolas del país. Tras semanas de exploración y reconocimiento de las áreas de influencia de ambos grupos étnicos, en mayo de 1937 el núcleo de Casarabe fue fundado por el maestro Carlos Loaiza Beltrán, en un lugar habitado por los sirionó, en plena «selva virgen y secular», a unos 60 kilómetros de Trinidad, capital del departamento del Beni²⁴. Meses más tarde, a inicios de 1938, se fundó el núcleo de Moré, sobre la orilla izquierda del río Iténez, a cinco horas de navegación a vapor

araona, toromona, esse'ejja y pacahuara en los bosques del noroeste, bañados por los ríos Beni y Madre de Dios; y los caripuna que llegaban hasta las riberas del río Iténez, a pesar de vivir en su mayoría en territorio brasileño.

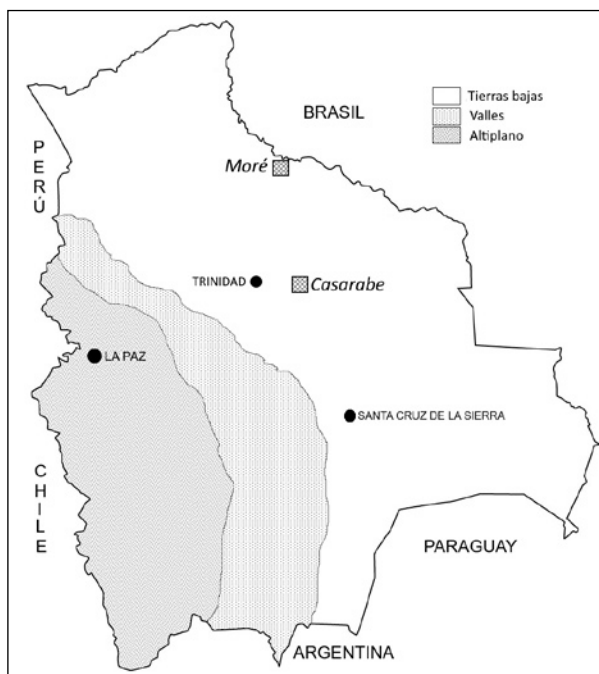
²⁰ D'ORBIGNY 1839, pp. 258-261, 341-344; SNETHLAGE 1939.

²¹ Sirva de ejemplo la prensa del momento: *Para pacificar salvajes* (in «El Deber», Trinidad, N° 3, 15 de julio de 1929) y *Tribus salvajes merodean por Cuatro Ojos* (in «El Nacional», Santa Cruz de la Sierra, N° 164, 27 de octubre de 1929).

²² En el caso de los sirionó, éstos fueron Richard N. Wegner, en la década de 1920; Stig Rydén, durante la segunda mitad de la década de 1930, y Wanda Hanke y Allan R. Holmberg en la década de 1940. Paralelamente, Emil H. Snethlage y Stig Rydén realizaron sus trabajos de campo entre los moré a lo largo de la década de 1930.

²³ Ver WEGNER 1936, SNETHLAGE 1939, 2016, pp. 139-345; RYDÉN 1941, 1942; HANKE 1942; HOLMBERG 1950.

²⁴ Para *los que no saben qué es Casarabe*, in «Revista Casarabe», Casarabe, N° 1, julio de 1943.



1. Ubicación de los núcleos de Casarabe y Moré. Fuente: elaboración propia.

desde su confluencia con el río Mamoré²⁵, siendo Luis Leigue Castedo el maestro responsable de su organización²⁶.

Los núcleos se formaron con distintas bandas. Los primeros pobladores de Casarabe fueron una quincena de familias y unas pocas personas más sin lazos de consanguinidad aparente que se habían reunido previamente en ese lugar, la zona central de Monte Grande, área tradicional de influencia sirionó. En los años siguientes se les unirían bandas procedentes de hasta a un centenar de kilómetros: llegaron desde la región de Iraúko y el Alisal, hacia el sur, de las pampas cercanas al río San Pablo, en el este; y de los bosques a orillas de los ríos Blanco, Negro y Cocharcas, hacia el norte²⁷. El núcleo de Moré se organizó con familias que vivían distantes entre sí varios kilómetros a la redonda en tres grandes espacios: el correspondiente al arroyo y el área elevada de Monte Azul; el Castañal, situado en el interior de los bosques, y el Corte, situado a unas cuatro horas río Iténez arriba²⁸.

²⁵ Cabe señalar que el núcleo estuvo ahí ubicado hasta mayo de 1959, cuando una gran inundación lo destruyó en su totalidad y obligó a reubicarlo unos kilómetros hacia el interior, en una zona más elevada que, hasta el día de hoy, recibe el nombre de Monte Azul.

²⁶ *Núcleo indígenal «Moré» de la Provincia del Iténez*, in «Renovación», Trinidad, N° 63-65, 18 de marzo de 1938-1 de abril de 1938.

²⁷ GUITERAS MOMBIOLA 2020, pp. 115-125.

²⁸ LEIGUE 1957, pp. 36-39.

En ambos casos, la llegada de sirionó y moré a Casarabe y Moré fue resultado de una política de «aproximación» y «persuasión», para usar la terminología de ambos maestros. Ésta consistía en el establecimiento de una relación continuada con los indígenas contactados por medio del obsequio de abalorios, alimentos o herramientas por parte del equipo docente, interesado en ganarse su confianza, aprender su idioma, conocer sus costumbres y persuadir a sus líderes de la conveniencia de trasladarse al núcleo escolar. Con este proceder se llegaron a reunir algo más de 360 sirionó en Casarabe, mientras que cerca de 150 moré se asentaron en Moré²⁹. Algunas familias se desplazaron allí por su propia voluntad; la gran mayoría fueron llevadas por el personal del núcleo, a través de la llamada «comisión catequizadora», un grupo integrado por «maestros-conversores» y alumnos aventajados y de confianza, conocidos como «indios catequizadores»³⁰. Obviamente, si a lo largo de este proceso se hizo uso de cualquier tipo de violencia o coerción, no quedó registrado en los informes presentados por la dirección de los núcleos al gobierno central. Tampoco hay testimonios de las personas que vivieron este proceso, y los recogidos más tarde entremezclan acontecimientos ocurridos tiempo después³¹. Es probable que los núcleos ofrecieran refugio frente a epidemias y hambrunas, así como al afán de los hacendados locales por hacerse con mano de obra gratuita. Esto no impidió, no obstante, que la huida fuera un hecho cotidiano: unos ingresaban al monte para volver varias semanas después; otros nunca regresaron, bien porque se unieron (voluntaria o forzosamente) a propiedades vecinas, bien porque volvieron a sus prácticas propias³². En todo caso, los datos indican que la mayoría permanecieron en los centros escolares mientras éstos estuvieron a cargo de los maestros fundadores, lo que en cierto modo podría indicar su conformidad con el proyecto educativo por ellos desarrollado.

La finalidad de la educación selvícola era triple. En primer lugar, la creación de un sistema de núcleos escolares en las regiones más remotas del país respondía a la voluntad de las élites bolivianas por preservar la integridad territorial del país tras la guerra del Chaco. Los núcleos debían actuar como asientos estatales y veladores de la soberanía en la frontera³³. Esto fue especialmente relevante para el núcleo Moré

²⁹ *Haciendo historia* (in «*La Patria*», Trinidad, N° 234, 2 de mayo de 1944) y Archivo Histórico de La Paz (ALP), Ministerio de Educación (ME), 954, Vocalía del Indio Rural, 1944, Moré, 20 de octubre de 1944.

³⁰ ACLB, «Informe de las actividades del núcleo», Casarabe, 25 de diciembre de 1937 y 20 de diciembre de 1943, e «Informe del jefe de exploración», sin lugar ni fecha.

³¹ Ver los relatos de acoso, malos tratos y abuso en STEARMAN 1987, pp. 5-6 y LEHM 2004, p. 19 para los sirionó; y en SEMO 1995, p. 10 y GUTIÉRREZ 2006, pp. 14-15 para los moré.

³² ACLB, «Informe de las actividades del núcleo», Casarabe, 7 de abril de 1938 y «Lista general de alumnos sirionós que se encuentran fugitivos», Casarabe, 21 de noviembre de 1938, ALP, ME, 945, Vocalía del Indio Rural, 1941, Moré, 19-22 de enero de 1942.

³³ BRIENEN 2011, pp. 216-224.

que llegó a ser definido como el «centinela avanzado de la soberanía de la patria»³⁴. La trashumancia de los moré de una a otra orilla del río Iténez, de jurisdicción boliviana a brasileña, fue percibida como un peligro que, como con el resto de los grupos étnicos no sometidos, sólo podría atajarse con la transformación de esos «salvajes apátridas» en bolivianos, «asimilando[los] a todos los usos y costumbres del hombre moderno»³⁵.

Es por este motivo que, en segundo lugar, ambos centros escolares debían actuar como mecanismos de «recuperación y capacitación del selvícola» mediante una «especial labor educativa» de carácter «esencialmente nacional»³⁶. Una labor que pasaba por una fase inicial de socialización durante la cual los alumnos recibían el bautismo, las primeras nociones de catequesis y eran vacunados³⁷. Además, se les introducía en el uso del vestido y de un corte de pelo «adecuado» a su sexo –corto para los hombres, largo para las mujeres–³⁸ y se les daba nombres castellanos, transformándose en apellidos sus nombres vernáculos³⁹. Concluido este proceso, su entrada a la civilidad exigía la alfabetización en idioma castellano, la instrucción en conocimientos básicos y la adquisición de elementos culturales occidentales; también se incluían la educación física, mediante cuadros de ejercicios combinados, la música y la danza, y la instrucción cívica, haciéndose hincapié en la historia y los símbolos patrios⁴⁰. Estas acciones tenían por objetivos favorecer esa ansiada trans-

³⁴ Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Presidencia de la República, 0370, Honorable Congreso Nacional, Ministerio de Educación, Estado Mayor General del Ejército 1941-1942, caja 185, pp. 1-6.

³⁵ ALP, ME, 954, Vocalía del Indio Rural, 1944, Moré, 28 de mayo de 1944.

³⁶ ACLB, «Estatuto de Educación Selvícola», Trinidad, 20 de noviembre de 1940 en «Planteamiento de educación selvícola en el Beni», recogido en Álbum de fotografías, láminas 6 rev. y 7 anv.

³⁷ ACLB, *Fotografías de los selvícolas sirionós a los que [se] educará*, in «El Aventuro», 4 de febrero de 1937, e «Informe de las actividades del núcleo», Casarabe, 3 de enero de 1938; ALP, ME, 950, Vocalía del Indio Rural, 1942, Moré, 10 de mayo de 1942 y 955, Vocalía del Indio Rural, 1944, Moré, 28 de mayo de 1944. Ambos profesores habrían obtenido autorización expresa del obispado del Beni para officiar el bautismo e impartir catequesis entre las personas recién «recuperadas»; acciones que posteriormente fueron realizadas de manera «oficial» por distintos sacerdotes que visitaron Casarabe y Moré en diversas ocasiones. Ver ACLB, «Informe de las acciones católicas realizadas en el núcleo», Trinidad, 9 de abril de 1949; ALLC, Álbum de fotografías, láminas 17 anv. y rev.; *Casarabe, un punto en la selva beniana, cumplió 50 años de vida*, in «Semana de Última Hora», La Paz, 20 de octubre de 1987).

³⁸ Cabe recordar que mientras los hombres y las mujeres moré se caracterizaban por sus largas cabelleras, era norma entre los sirionó que ambos sexos llevaran el pelo muy corto, en forma redonda sobre sus ojeras y ojos, formando un alto semicírculo sobre la frente.

³⁹ ACLB, «Informe de las actividades del núcleo», Trinidad, 20 de febrero de 1937; Casarabe, 3 de enero de 1938, «Lista general de estudiantes», Casarabe, 23 de noviembre de 1938; ALP, ME, 955, Vocalía del Indio Rural, 1944, Casarabe, 5 de abril de 1944 y Moré, 1 de junio de 1944; Archivo privado de Luis Leigue Castedo (ALLC), Álbum de fotografías, láminas 1, 3, 5, 15.

⁴⁰ ACLB, Álbum de fotografías de Casarabe, láminas 10 rev., 11 rev., 22 anv., 25 anv. y rev. y 26 anv.; ALLC, Álbum de fotografías de Moré, láminas 12 anv. y rev., 13 rev., 14 anv. y rev., 15 anv., 16 rev. y 21 rev.

formación de los «selvícolas» en individuos bolivianos –y «civilizados»– y avivar en «el salvaje inútil de ayer [...] su espíritu de trabajo»⁴¹. De ahí el énfasis dado a su formación en trabajos manuales y oficios artesanales, en el cuidado de frutales y cultivos diversos, y en la cría de ganado –en el caso de Casarabe– o en la explotación de productos tropicales –en el caso de Moré–⁴².

La capacitación –social, cultural, económica, pero básicamente laboral– de los sirionó y los moré buscaba, en última instancia, su transformación en trabajadores eminentemente agrícolas. La educación selvícola aspiraba, así, en tercer lugar, a la completa inserción a la vida republicana de aquellas sociedades que habían eludido todo vínculo con la nación hasta la fecha. Un hecho que debería dar lugar, inicialmente, a la creación de lazos de amistad con la sociedad boliviana, lo que suponía la renuncia de ambos grupos a la violencia y, por ende, a su «salvajismo». Y, en un futuro próximo, al surgimiento de nuevos centros urbanos donde estos «nuevos indios», «civilizados» gracias a la educación selvícola recibida y preparados para la vida moderna, convivirían con la población criolla, sin estar sujetos a ella, y se dedicarían a actividades productivas en beneficio de la economía regional⁴³.

«La escuela aspira a enseñar el trabajo creador y fecundo a los salvajes»⁴⁴

El modelo warisateño abogaba por una educación orientada hacia la productividad económica autónoma de los indígenas. Esta pedagogía pretendía asentar a la población en sus lugares de origen, generar bienestar a sus miembros y crear riqueza mediante el empleo de técnicas modernas en la explotación de los recursos circundantes⁴⁵. En las tierras bajas, sin embargo, esta educación requería un paso previo: despertar las habilidades de los «selvícolas», disciplinando sus cuerpos y mentes con nuevos hábitos de trabajo. Esta idea quedó reflejada en la doctrina diseñada para «educar» a los varios grupos étnicos aún no sometidos, en la que se afirmaba:

Las labores manuales representan una función psicológica muy importante, como es sabido en las modernas técnicas de educación y con mayor razón lo serán respecto de personas sin tradición cultural alguna y en las cuales todo conocimiento deberá

⁴¹ *Tres grandes obras efectivas en el Beni*, in «La Patria», N° 155, Trinidad, 12 de septiembre de 1940.

⁴² *Informe sobre la escuela indígenal de Casarabe*, in «El Ideal», N° 89, Trinidad, 26 de enero de 1939, *Tres grandes obras efectivas en el Beni*, in «La Patria», N° 155, Trinidad, 12 de septiembre de 1940.

⁴³ ACLB, «De la educación de los selvícolas», *circa* 1939, p. 9 y «Doctrina, orientación y finalidades de la educación de autóctonos en Bolivia», *circa* 1945, p. 55.

⁴⁴ ACLB, «Doctrina, orientación y finalidades de la educación de autóctonos en Bolivia», *circa* 1945, p. 49.

⁴⁵ TALAVERA SIMONI 2011, p. 92.

apropiarse por experiencia. La experiencia se vale de las manos, del moldeamiento de los trabajos que ejecuta⁴⁶.

La capacitación de los sirionó y los moré requería, entonces, la creación de rutinas y de sentido de disciplina, del aprendizaje de actividades manuales mediante el uso de técnicas «modernas» y equipos mecanizados. Con todo ello, se quería convertirlos en individuos productivos, organizados social y económicamente.

Esta capacitación laboral debía iniciarse con la creación de un espacio «civilizado» en el lugar ocupado por el «salvajismo». Machete en mano, el alumnado «recién recuperado» y el personal docente procedieron con los trabajos de desbroce de árboles, arbustos y maleza para preparar el lugar de emplazamiento de ambos núcleos. Aunque la «creación» de un lugar para vivir no era ninguna novedad para los sirionó y los moré,⁴⁷ las dimensiones que este adquirió en ambos núcleos ciertamente lo fueron. La limpieza de la vegetación permitió la delimitación de una gran plaza central, alrededor de la cual se procedería a la construcción del inmueble que debía actuar de recinto escolar, la casa de la administración con una botica y una cocina, las casas-habitación del alumnado, las viviendas particulares de los maestros y sus familias, el galpón en el que funcionarían los talleres de la escuela y los depósitos de almacenamiento de la producción⁴⁸.

Todas estas edificaciones se erigieron siguiendo el estilo arquitectónico de la región, con una estructura de maderas finas y techos de hojas de palma, procedentes de las distintas especies arbóreas que crecían en los alrededores⁴⁹. Posteriormente, se levantaron unos pocos edificios de teja y ladrillo, como la capilla, en el caso de Moré, o el edificio escolar, la casa de la molienda y el techo de algunas estancias, en el caso de Casarabe⁵⁰. El objetivo era erigir viviendas sólidas, hechas con materiales

⁴⁶ ACLB, «Doctrina, orientación y finalidades de la educación de autóctonos en Bolivia», *circa* 1945, p. 48.

⁴⁷ Ambos grupos preparaban espacios en los que pernoctar durante unos días, como en los que vivir en la época de lluvias. Véase al respecto RYDÉN 1941, pp. 33, 41-43, 1942, pp. 89-93; HOLMBERG 1950, pp. 17-19.

⁴⁸ Aunque las dimensiones de ambos núcleos no son conocidas, sí se sabe que la plaza central podría alcanzar los 10.000 m², las casas-habitación del alumnado medían unos 25m² y los edificios utilizados para las actividades de la escuela oscilaban entre 50 m² y 200 m². Archivo de la Casa de la Cultura del Beni (ACCB), Tesoro Público (TP), Contraloría Departamental (CD), «Inventario general» Casarabe, 31 de diciembre de 1942, ff. 8-9, 31 de enero de 1944, ff. 7-8; ACLB, «Informe de las actividades del núcleo», Casarabe, 1 de agosto de 1937, 20 de febrero de 1939, *circa* diciembre de 1941, 20 de agosto de 1942; ALLC, Álbum de fotografías, lámina 11 rev.; ALP, ME, 951, Vocalía del Indio Rural, 1942, La Paz, 21 de septiembre de 1942.

⁴⁹ ACLB, «Síntesis de flora y fauna regionales», Casarabe, 20 de junio de 1939 y LEIGUE 1957, pp. 25-28.

⁵⁰ ACLB, «Valores existentes en el núcleo», Casarabe, 1 de enero de 1940, Álbum de fotografías, láminas 9 rev., 23 rev., 25 rev. y 26 anv.; ALLC, Álbum de fotografías, láminas 7 rev. y 8 anv. y rev., 10 anv., 11 anv. y rev.



2. Aserrando las vigas de una casa en construcción en Casarabe. Fuente: ACLB, «Técnica del trabajo», sin fecha, p. 14.

durables que invitaran a la sedentarización de ambos grupos y que sirvieran para la enseñanza, la curación y el trabajo.

La edificación de ambos núcleos se realizó con producción propia a partir de la flora y la fauna de la región y la introducción de herramientas de hierro y de motor. El aserradero y la carpintería fueron los primeros talleres en ser puestos en funcionamiento dado que la madera fue el material base para la construcción del núcleo. En este taller, los alumnos sirionó y moré aprendieron a utilizar hachas de mano y sierras mecánicas para tumar los árboles en la selva, así como aparatos automatizados y útiles de ebanistería (serruchos, cinceles, barrenas) para el labrado de esos grandes maderos, destinados a sostener la estructura de las edificaciones. Los troncos de los árboles eran también cortados en tablas y listones para tallar puertas, ventanas y mobiliario vario (catres, mesas, sillas, bancos, armarios), así como embarcaciones: canoas con las que surcar las aguas durante la inundación anual que cubría los alrededores de Casarabe, y embarcaciones de mayor calado y capacidad para moverse por los ríos amazónicos que llevaban a Moré⁵¹.

Íntimamente ligado a esta actividad, se hallaba el taller de herrería y mecánica. Bajo la guía de los maestros, los alumnos manejaban yunques y fuelles, torno automático, taladros y demás aparatos para asegurar el sostenimiento de los edificios y elaborar artefactos de diversa utilidad. En él se elaboraban también artículos de

⁵¹ ACCB, TP-CD, «Inventario general» Casarabe, 31 de diciembre de 1942, ff. 1-3, 31 de enero de 1944, ff. 1-3; ACLB, «Informe de las actividades del núcleo», Casarabe, 3 de enero de 1938; ALLC, Álbum de fotografías, lámina 10 rev.

hojalata (cafeteras, tapaderas, pocillos, cubos, manijas), destinadas a introducir a los sirionó y los moré a las comodidades de modernidad en su vida cotidiana⁵². Ahí también recibían nociones sobre electricidad y serían formados en la reparación y el funcionamiento de motores, tanto los de las máquinas que eran usadas en los centros como los de aquellas utilizadas por quienes los visitaban. Habilidad esencial en Moré, un lugar que sólo era accesible por vía aérea o tras largas horas de navegación; no en vano, los mismos moré ya tripulaban embarcaciones de motor por las aguas del Iténez a los pocos años de la instalación del núcleo⁵³.

Los otros talleres estaban destinados al avituallamiento. La fauna silvestre (venados, ciervos, caimanes, chanchos, ganado cimarrón) de los alrededores proporcionaba carne, pero también pieles. De ahí que la talabartería y la marroquinería fueran otros de los trabajos implementados desde el inicio. En este taller, una vez curtidos los pellejos, los sirionó y los moré fueron formados en la manufactura de artículos de utilidad para la vida en el campo, como fundas para cuchillos, cuerdas, cinchas, correas, alforjas, cinturones, arneses, y también suelas o abarcas⁵⁴. Estos últimos productos requerían un taller especial de zapatería, necesario para un alumnado que andaba descalzo y al que debía «educarse» en la formalidad y el decoro. Y asociado a esta actividad aparecería el taller de costura, donde el alumnado aprendió a usar tijeras, planchas de vapor y máquinas de coser con las que confeccionar no solo vestimenta con la que cubrir sus cuerpos según los cánones occidentales –pantalón y camisa para ellos, vestido para ellas– sino también mosquiteros y ropa de cama⁵⁵.

El último taller en organizarse en ambos núcleos fue el de tejería-alfarería. Equipado en ambos núcleos con un molino para batir la arcilla y varios hornos, ahí se elaboraban vasijas, tinajas, jarras, ollas y demás objetos de barro cocido para la vida diaria, con los que se quería sustituir el uso de cestas y canastos hechos de cañas y hojas de palma para almacenar o acarrear artículos menores, o de calabazas para el transporte de agua⁵⁶. Más importante era la elaboración de tejas y ladrillos con los que proveer del material de construcción con el que se empezarían a sustituir las estructuras de maderas que constituían ambos núcleos⁵⁷. En ese taller el alumnado

⁵² ACLB, «Valores existentes en el núcleo», Casarabe, 1 de enero de 1940 y ACCB, TP-CD, «Inventario general» Casarabe, 31 de diciembre de 1942, ff. 3-4, 31 de enero de 1944, ff. 3-5.

⁵³ ALLC, Álbum de fotografías, láminas 2 anv., 17 rev., 20 anv. y 21 rev., y ALP, ME, 950, Vocalía del Indio Rural, 1942, Moré, 22 de enero de 1942.

⁵⁴ ACLB, «Informe de las actividades del núcleo», Casarabe, 1 de agosto de 1937 y 3 de enero de 1938.

⁵⁵ ACLB, «Valores existentes en el núcleo», Casarabe, 1 de enero de 1940; ACCB, TP-CD, «Inventario general» Casarabe, 31 de diciembre de 1942, f. 5, 31 de enero de 1944, f. 4; ALP, ME, 954, Vocalía del Indio, 1944, Moré, 28 de mayo de 1944.

⁵⁶ RYDÉN, 1941, pp. 49-52, 73-93; 1942, pp. 105-111.

⁵⁷ ACCB, TP-CD, «Inventario general» Casarabe, 31 de diciembre de 1942, ff. 5-6, 31 de enero de 1944, f. 5; ACLB, «Informe de las actividades del núcleo», Casarabe, 20 de febrero de 1939; y ALLC, Álbum de fotografías, lámina 8 anv. y rev.



3. Trabajando en los cimientos de la capilla de Moré. Fuente: ALLC, Álbum de fotografías, lámina 7 rev.

aprendió a usar paletas, plomadas, escuadras y niveles, ineludibles para el levantamiento de muros y techos, el mantenimiento de caminos y puentes, en Casarabe, y la construcción de muelles y una pista de aterrizaje para avionetas, en Moré⁵⁸.

Simultáneamente a la formación en oficios, se iniciaron los trabajos de preparación de las tierras con cuya producción se abastecerían ambos núcleos. Tras la limpieza inicial de la vegetación existente, se habilitaron espacios para la cría de ganado vacuno, caballos y aves de corral⁵⁹. Más importante, se empezaron las labores de siembra de plantas de maíz, arroz, yuca, camote y plátano, a las que luego se agregaron el café y la caña de azúcar;⁶⁰ el cultivo de esta última motivó la instalación de trapiches para su molienda⁶¹. Casarabe contó, además, con una pequeña huerta y un jardín con frutales⁶². Moré, rodeado de frutos tropicales silvestres, no requirió a su

⁵⁸ ACLB, «Valores existentes en el núcleo», Casarabe, 1 de enero de 1940 e «Informe de las actividades del núcleo», Casarabe, *circa* diciembre de 1941; ACCB, TP-CD, «Inventario general» Casarabe, 31 de enero de 1944, f. 9; ALLC, Álbum de fotografías, láminas 8 rev. y 17 rev.

⁵⁹ ACLB, «Informe de las actividades del núcleo», Casarabe, 27 de julio de 1938; ALLC, Álbum de fotografías, láminas 9 anv. y 10 rev.

⁶⁰ ACLB, «Informe de las actividades del núcleo», Casarabe, 3 de enero de 1938, 27 de julio de 1938; *circa* diciembre de 1941; ALP, ME, 950, Vocabia del Indio Rural, 1942, Moré, 15 de julio de 1942.

⁶¹ ACLB, «Valores existentes en el núcleo», Casarabe, 1 de enero de 1940; ALLC, Álbum de fotografías, lámina 10 rev.

⁶² ACCB, TP-CD, «Inventario general», Casarabe, 31 de diciembre de 1942, f. 9 y 31 de enero de 1944, f. 9.

alumnado tareas de jardinería, pero sí lo involucró en la explotación de gomales y castaños situados a varios días a la redonda⁶³. Todas estas actividades agrícolas fueron posibles por la introducción de técnicas de horticultura y equipos mecanizados (cultivadoras mecánicas, máquinas desgranadoras, bombas de agua) con los que se esperaba dotar a ambos grupos de los conocimientos imprescindibles para transformarse en factores de utilidad social a los intereses del país⁶⁴.

El interés por desterrar el «orden selvático» en las prácticas cotidianas de los sirionó y los moré motivó su instrucción en el uso de las armas de fuego. Solicitadas para hacer frente a las eventualidades «intrínsecas» de la vida en medio de la selva,⁶⁵ su posesión resultó útil para introducir a ambos grupos en esa vida moderna. Escopetas, carabinas y fusiles sustituyeron gradualmente los tradicionales arcos y flechas en las partidas de caza al interior de los bosques en los dos núcleos⁶⁶. En la frontera con Brasil, las armas adquirieron una magnitud mayor. Asumiendo su papel de centinela de la soberanía nacional, en Moré se llegó a formar una «guardia moré, compuesta por doce selvícolas, disciplinados militarmente y equipados» por el ejército⁶⁷. En ambos casos, sin embargo, el armamento era custodiado por el personal docente, y no quedaba nunca en posesión del alumnado tras finalizar la actividad que había requerido de su uso.

En definitiva, la transmisión de los hábitos de trabajos, la adquisición de habilidades artesanales y la formación en labores agropecuarias tenían por objetivo la transformación de los sirionó y los moré en personas productivas que participaran del progreso económico del país, su adherencia a ideas vinculadas con el rendimiento y el consumo, y su definitivo abandono de una existencia confundida con la selva para adoptar las prácticas de la sociedad boliviana. De ahí que esta capacitación laboral se realizara según los roles de género que imperaban en dicha sociedad, siendo los hombres instruidos para desempeñarse como carpinteros, herreros, zapateros o albañiles, mientras que las labores de alfarería, cocina, costura y confección se dirigieron a las mujeres. Las actividades agropecuarias, no obstante, fueron introducidas a ambos sexos por igual. No hay que olvidar que la finalidad del modelo warisateño buscaba, en última instancia, la mutación de los indígenas en campesinos, diestros en el uso de todo tipo de herramientas, preparados para explotar los recursos de su

⁶³ ALP, ME, 953, Vocalía del Indio Rural, 1943, Moré, 1 de febrero de 1943 y 954, Vocalía del Indio Rural, 1944, Moré, 20 de octubre de 1944; ALLC, Álbum de fotografías, láminas 10 rev. y 19 rev.

⁶⁴ ACCB, TP-CD, «Inventario general», Casarabe, 31 de diciembre de 1942, ff. 1-5 y 31 de enero de 1944, ff. 1-5.

⁶⁵ ACLB, «Informe de las actividades del núcleo», Trinidad, 20 de febrero de 1937; ALP, ME, 903, Telegramas de Trinidad, 1929-1942, La Paz, 6 de abril de 1937, ff. 425-426, y 954, Vocalía del Indio Rural, 1944, Moré, 28 de mayo de 1944; ACCB, TP-CD, «Registro de obligaciones, núcleo Moré», Trinidad, 30 de agosto de 1945.

⁶⁶ ACLB, «Valores existentes en el núcleo», Casarabe, 1 de enero de 1940; ALLC, Álbum de fotografías, lámina 7 anv., 954, Vocalía del Indio Rural, 1944, Moré, 28 de mayo de 1944.

⁶⁷ ALLC, Álbum de fotografías, lámina 13 rev.

medio para producir riqueza, tanto en el altiplano como en las tierras bajas. De ahí la importancia de una formación –moderna y «civilizada»– en talleres y chacos, en actividades propias de la región, planteada por los promotores de esta variación «selvícola» de la política educativa oficial.

De núcleos escolares a centros de trabajo

Los regímenes militares conservadores que siguieron al «socialismo militar» promovieron la autosuficiencia agrícola en todo el país y promulgaron medidas que tenían por objetivo elevar la productividad nacional mediante el incremento del cultivo de alimentos agrícolas⁶⁸. A su vez, la política educativa destinada a la población indígena fue reorientada, abandonándose los ideales del modelo warisateño. Desde mediados de la década de 1940, las nuevas autoridades educativas optaron por una enseñanza centrada en la simple alfabetización y la estimulación de las habilidades y conocimientos en técnicas agrícolas y artesanales, para encaminar a esos «nuevos» campesinos hacia el mercado y la propiedad individual⁶⁹, un reordenamiento del que no estuvieron exentos los núcleos escolares selvícolas.

El encargo, a mediados de la década de 1940, de organizar un nuevo núcleo escolar en el piedemonte andino desplazó a Carlos Loaiza Beltrán de la dirección de Casarabe. Quienes le relevaron en el cargo adoptaron una postura más acorde a la política educativa de entonces y dirigieron las actividades del núcleo hacia un mayor desarrollo productivo, intensificando el trabajo que debía realizar el alumnado. Con este propósito se redoblaron las tareas de carácter artesanal y agrícola, reduciéndose el tiempo de descanso y prácticamente desapareciendo las clases de castellano e instrucción cívica. Se incorporaron más hectáreas para el cultivo y se priorizó la siembra de maíz, arroz y, muy particularmente, plantas de caña de azúcar; y, para ello, se desarrolló una mayor maquinización del núcleo, dotándolo de un tractor, una peladora de arroz y un trapiche motorizado para la producción de azúcar⁷⁰. El objetivo de la nueva dirección era «colocar a este núcleo indígenal a un nivel superior de industrialización» para que terminara «convertido en un verdadero centro de trabajo de grandes proporciones»⁷¹.

El viraje en las actividades del núcleo fue en detrimento de la labor social promovida por su fundador y estableció un nuevo techo de producción cuyo cumplimiento aumentó de manera exponencial las exigencias laborales a su alumnado. Re-

⁶⁸ GOTKOWITZ 2011, pp. 203, 260-266.

⁶⁹ LARSON 2005, pp. 47-50; TALAVERA SIMONI 2011, pp. 96-99, 111-114; BRIENEN 2011, pp. 284-285.

⁷⁰ ALP, ME, 954, Vocalía del Indio Rural, 1944, Casarabe, 14 de abril de 1944 y 27 de octubre de 1944; ACLB, «Informe de las actividades del núcleo», Casarabe, 16 de agosto de 1947.

⁷¹ ACLB, «Informe de las actividades del núcleo», Casarabe, 16 de agosto de 1947.

sultado de ello fue una drástica disminución de los sirionó residentes en el núcleo: muchas personas se fugaron, reacias a las actividades laborales impulsadas, otras murieron debido al agotamiento que estas causaban⁷². De este modo, en unos escasos tres años, Casarabe pasó de 260 personas en 1944 a los 142 individuos reportados en agosto de 1947, hasta los 64 en diciembre de ese mismo año⁷³. En el verano de 1948 las autoridades educativas constataron la desaparición del «auténtico sentido de recuperación» que había presidido la fundación del núcleo y declararon su clausura⁷⁴. En pocos meses, Casarabe se convirtió en un asentamiento agrícola que sería habitado únicamente por criollos, mientras que a sus alumnos sirionó se los trasladó a la vecina misión evangélica de Ibiato que, en lo que se refiere a administración escolar, estaba subordinada al Ministerio de Educación boliviano⁷⁵.

Una parte de los bienes inmuebles (maquinaria, herramientas, mobiliario) del antiguo núcleo fueron entregados al núcleo de Moré, que seguía con sus actividades educativas en la frontera con Brasil⁷⁶. Moré funcionó a lo largo de toda su existencia bajo la dirección de su fundador Luis Leigue Castedo, quien solo abandonó el cargo temporalmente⁷⁷ debido a los cambios que comportó la revolución nacional de 1952⁷⁸. La afinidad del personal docente con la nueva política educativa iniciada en la década de 1940⁷⁹ favoreció que los aspectos productivos cobraran mayor importancia en las décadas siguientes. Desde la administración del núcleo se promovió el incremento de actividades y avanzar hacia la «superproducción»; también fomentaron la mecanización y la industrialización para hacer de Moré en centro urbano

⁷² ACLB, «Informe de las actividades del núcleo», Casarabe, 16 de agosto de 1947.

⁷³ ACLB, «Informe de las actividades del núcleo», Casarabe, 16 de agosto de 1947, «Proyecto de Ley para la organización de núcleos selvícolas coloniales en el Oriente boliviano», La Paz, 7 de mayo de 1947; «Informe del Inspector de los núcleos selvícolas del Oriente», Trinidad, 22 de diciembre de 1947.

⁷⁴ ACLB, «Informe del Inspector de los núcleos selvícolas del Oriente», Trinidad, 22 de diciembre de 1947 y 27 de octubre de 1948.

⁷⁵ *Se destruyó la obra de Casarabe*, in «El Eco del Beni», N° 665, Trinidad, 9 de septiembre de 1948, y *El núcleo Casarabe se convierte en escuela granja*, in «La Unión Beniana», Trinidad, 25 de septiembre de 1950; ACCB, Copiador de Oficios, 1948, Trinidad, 16 de septiembre de 1948; Copiador de Oficios, 1950, Trinidad, 5 de julio de 1950 ff. 239 y 290.

⁷⁶ ALP, ME, 266, Jefe del distrito escolar del Beni, 1948-1960, La Paz, 16 de marzo de 1949, s/f, y 14 de mayo de 1949, f. 92.

⁷⁷ ACCB, TP-CD, Correspondencia, Trinidad, 5 de junio de 1952 y 26 de julio de 1952.

⁷⁸ El incremento de la conflictividad social en la década de 1940 fortaleció las organizaciones sindicales mineras, fabriles y artesanales, al mismo tiempo que las clases medias impulsaron una corriente socialista y marcadamente nacionalista como vía alternativa para Bolivia. De ello surgió un nuevo partido político, el Movimiento Nacional Revolucionario, que defendía una política reformista y nacionalista y que en 1952 se hizo con el gobierno del país. Entre las medidas tomadas durante su mandato destacan la aprobación del sufragio universal, la reforma agraria –con la que se modificó la estructura de la propiedad–, la nacionalización de las minas y, en lo que interesa aquí, la voluntad de universalización de la educación extendiéndola a toda la sociedad.

⁷⁹ PÉREZ 2013 [1962], p. 385.

económicamente autónomo. Al mismo tiempo, con la reforma agraria de 1953 el aprendizaje de la noción de patrimonio y propiedad individual, junto con el trabajo, se convirtió en un principio fundamental a transmitirse para asegurar la conversión de los moré en «campesinos»⁸⁰. Esta situación persistió hasta 1963, cuando el equipo docente abandonó el núcleo al dar por terminada su labor educativa en Moré⁸¹. Tras su marcha, el patrimonio del núcleo fue malvendido por antiguos maestros y, a su vez, hacendados de los alrededores, lo que supuso una merma significativa de las tierras ocupadas y trabajadas por los moré⁸².

A mediados de la década de 1960, los sirionó y los moré dejarían de ser percibidos como sujetos de tutela para devenir sujetos de derechos, al igual que cualquier otro boliviano. Tras la retirada definitiva de sus administradores, las familias moré se dispersaron por la zona y crearon nuevas comunidades alrededor del lugar en el que se había emplazado el núcleo, mientras que Ibiato, con la retirada de los misioneros evangélicos, devino una comunidad habitada exclusivamente por población sirionó⁸³. Por entonces, Casarabe no era más que un pueblo agrícola, chico y mestizo.

Palabras finales

Las acciones emprendidas en los núcleos de Casarabe y Moré fueron parte integral de la estrategia desarrollada por el indigenismo boliviano y el «socialismo militar» de la década de 1930 para resolver la «cuestión indígena». Desde el Ministerio de Educación del momento se impulsó una nueva educación, adaptada a las diferencias étnicas, geográficas y sociológicas de las poblaciones indígenas que habitaban el territorio nacional. Surgió así un nuevo modelo pedagógico basado en núcleos escolares que pretendía resolver la heterogeneidad étnica y cultural del país mediante la transformación de los indígenas –percibidos como seres «atrasados» y «primitivos»– en personas capaces de contribuir activamente al desarrollo económico del país. Un modelo que, al contrario de lo sucedido hasta entonces, consideró también a los pueblos de las tierras bajas a partir del establecimiento de los núcleos escolares selvícolas.

La labor educativa emprendida en dichos núcleos estuvo adherida a las tesis indigenistas –e integracionistas– del momento, e imbuida de principios evolucionistas, siendo asumidos «selvícolas», «en pleno estado de salvajismo»⁸⁴ los individuos entre los que se debía actuar. Aquí, la forja de un «nuevo indio» que se sintiera

⁸⁰ ALLC, Álbum de fotografías, láminas 9 anv., 11 rev. y 15 rev.

⁸¹ LEIGUE 1957, p. 187

⁸² LEHM 1997, pp. 11, 23; GUTIÉRREZ 2006, p. 17.

⁸³ STEARMAN 1987, pp. 149-155; LEHM 1997, pp. 3-4, 6; 2004, p. 18.

⁸⁴ ACLB, «De la educación de los selvícolas», *circa* 1939, p. 1, y «Doctrina, orientación y finalidades de la educación de autóctonos en Bolivia», *circa* 1945, p. 39.

parte de la nación, se identificara con sus intereses y trabajara para su desarrollo, contribuyendo activa y voluntariamente al progreso económico nacional, sólo sería posible con el desarrollo previo de una serie de acciones de carácter civilizatorio. El acento en la vida en común, la dotación de reglas y disciplina, la noción del uso del tiempo y el interés en la instrucción buscaban la sociabilidad de los moré y los sirionó, así como la adquisición de los elementos culturales considerados indispensables para su auténtica participación en la sociedad nacional. De ahí el énfasis puesto en su conversión en individuos productivos con la creación de hábitos de trabajo en el agro –la siembra de los chacos, el cuidado de los cultivos, la recogida de la cosecha, la cría de animales domésticos–, el aprendizaje de oficios artesanales con los que «aprovechar» el medio que los rodeaba –la carpintería, la herrería, la marroquinería, la alfarería–, y el uso de técnicas y maquinaria modernas. Todas ellas, prácticas estimadas favorables para el abandono de su «salvajismo» y la generación intencional de un «nuevo indio» con capacidad para actuar de forma autónoma, libre de cualquier tutela de la unidad y el progreso nacional.

Con todo, gran parte de estas prácticas remitieron a aquellas empleadas por misioneros católicos. Así lo muestra el obsequio de abalorios, la transformación del espacio «salvaje» en un espacio ordenado con la implementación de cultivos, cabañas, escuela, talleres; el énfasis en el adoctrinamiento de la religión católica y el bautismo, o la «recuperación» de nuevos individuos mediante los neófitos ya reunidos en el núcleo. Prácticas relacionadas con categorías conceptuales que eran, claramente, la versión laica de las utilizadas por aquellos religiosos en sus proyectos. Ejemplo de ello es el uso de términos como la «comisión catequizadora» o los «maestros-conversores» para denominar a los agentes encargados de la implementación de las acciones tendentes a la captación y educación de los sirionó y los moré con vistas a su «incorporación» a la sociedad, en este caso republicana.

Casarabe y Moré fueron, en definitiva, uno más de los muchos proyectos desarrollados en América Latina desde la visión «integracionista», homogeneizadora y paternalista que impregnó el pensamiento indigenista de la primera mitad del siglo XX. Una política que, a pesar de su longevidad, terminaría agotándose en las décadas posteriores.

UN SIGLO DE MISIONES: TRABAJO Y MÁQUINAS EN EL MONTE CHAQUEÑO CON LOS WICHÍS DE LA MISIÓN NUEVA POMPEYA

Zelda Alice Franceschi*

Introducción

La historia de Misión Nueva Pompeya comenzó en 1900 con su fundación y cuando el Colegio de San Diego de Salta concedió a los franciscanos de Propaganda Fide 20.000 hectáreas de tierra para que pudieran reunir parentelas wichís de los alrededores¹.

Tras la expulsión de los jesuitas en 1767, las misiones en el Chaco mantuvieron una función estratégica porque constituían un muro de contención para todos los indígenas que aún no habían sido sometidos; también eran las únicas instituciones que podían «civilizarlos» mediante el trabajo sedentario y la escolarización. En el siglo XIX la frontera del Chaco era una tierra de misiones principalmente franciscanas y, mientras que en Bolivia a partir de 1845 el Colegio de Tarija² comenzó a trabajar primero entre los chiriguano y luego a partir de 1860 entre los tobas, noc-

* Universidad de Bolonia, Departamento Historia, Cultura y Civilización-DISCI. Correo electrónico: zelda.franceschi@unibo.it

¹ Era una misión que debía responder a asignaciones precisas en términos económicos. Después de cinco años, si los misioneros hubieran sedentarizados a 150 familias y les hubieran asignado una parcela de tierra, al prefecto de la misión se le habría concedido el título de propiedad (SCHALLER 1986, p. 144). El 20 de marzo de 1914 se emitió un segundo decreto que redujo sustancialmente la solicitud inicial en el 5% (Argentina-Poder Ejecutivo, 1914, art. 9º, citado por MUÑOZ 2020, p. 203). Por parentelas/*wichí lleyis* se entiende una serie de gentilicios que funcionan donde termina el reconocimiento genealógico, y se aplican a los que no se reconocen como parientes (PALMER 2005, pp. 120-124; MONTANI 2017a, p. 91; FRANCESCHI 2018).

² Uno de los conventos franciscanos que había conservado las reglas y que más tarde se convirtió en un centro misionero de Propaganda Fide fue el de Tarija. En 1834 recibió un primer contingente

tenes³ y chorotes, en la Argentina los franciscanos trabajaron respectivamente desde tres centros: el Colegio de Propaganda Fide de San Carlos (San Lorenzo, Santa Fe), el de San Diego (Salta) y finalmente desde el Convento de la Merced (Corrientes).

Los dos conventos, el de San Carlos y el de la Merced, ocuparon la parte oriental del Chaco estableciendo misiones en el norte de Santa Fe; desde allí su acción se extendió a los Territorios Nacionales del Chaco y de Formosa⁴. Se fundaron San Buenaventura del Monte Alto (1865), San Antonio de Obligado (finales del siglo XIX), San Francisco de Solano de Tacaaglé (1900), San Francisco de Laishí (1901). En el Chaco occidental, el Colegio de San Diego⁵ fundó seis misiones, todas ellas con wichís: Esquina Grande (1865), Purísima Concepción del Bermejo (1859), San Antonio (1868), San Francisco de las Conchas (1861), San Miguel de Miraflores (1880) y, en el Territorio Nacional del Chaco, Nueva Pompeya (1900).

Misión Nueva Pompeya fue la misión más longeva: cerró sus puertas en 1949.

En este ensayo se propone una reflexión sobre el trabajo y el uso de las máquinas por parte de algunos wichís de Misión Nueva Pompeya recorriendo la historia de la misión franciscana y a través de algunos hitos donde diferentes actores juegan un papel protagonista: las máquinas, poderosos artefactos de una «fase histórica»; los misioneros, dispositivos⁶ esenciales que permitieron su perfecto funcionamiento, y los wichís. Aprendices, agentes activos, protegidos y subyugados, tragados por el «cuerpo máquina» que produce el trabajo.

Aunque ya en la década de 1870 los wichís conocían y utilizaban máquinas vehiculares (trenes, barcos de vapor, camiones), herramientas (para el trabajo) y armas, estos últimos, objetos que les entregaban como forma de pago en los ingenios azuca-

de frailes italianos y españoles convocados por el fraile español Andrés Herrero (1782-1838) (MAEDER 1991, p. 131).

³ Término histórico que se aplica a una de las parcialidades del grupo de los actuales weenhayek del alto Pilcomayo. Fue utilizado por los misioneros franciscanos de la región, mientras que los colonos criollos utilizaban el más genérico «matacos» (MONTANI, COMBÉS 2019).

⁴ Los Territorios Nacionales del Chaco y de Formosa fueron declarados provincias en 1951 y 1955 respectivamente.

⁵ La dirección del Colegio de Salta estuvo a cargo de fray Pedro María Pelicchi, quien instaló a trece frailes en el convento el 19 de marzo de 1857; viajó a Italia en 1861 y regresó con veinticinco frailes para el Chaco y con otros para Salta y Jujuy. Los prefectos de estas misiones fueron Pelicchi (1857-1864), Joaquín Remedi (1868-1874), Nazareno Morosini (1874-1880 y 1892-1898), Ludovico Venturini (1880-1886), Maseo Massei (1886-1892), Bernabé Tambolleo (1898-1904). Este último fundó Misión Nueva Pompeya (MAEDER 1991, p. 233).

⁶ En 1977 en una entrevista Michel Foucault propone una definición del dispositivo: «Lo que trato de identificar con este nombre es, en primer lugar, un conjunto absolutamente heterogéneo que implica discursos, instituciones, estructuras arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, declaraciones científicas, proposiciones, moral y filantrópica, en resumen, tanto lo dicho como lo no dicho, estos son los elementos del dispositivo. El dispositivo es una red que se establece entre estos elementos» (FOUCAULT 2001, pp. 299-300).

El dispositivo tiene una naturaleza que es estratégica. El término ya implica una espacialidad y una idea de fuerza, de espacio dentro del cual se ejercen fuerzas que convergen en un objetivo.

rereros, fue con los franciscanos cuando empezaron su aprendizaje en algunos oficios particulares a través de una socialización cotidiana con las máquinas. Sin embargo, después de 1949 en Misión Nueva Pompeya casi todas las máquinas se estropearon y los wichís pronto volvieron a trabajar en las plantaciones, no de caña de azúcar esta vez, sino de algodón en la nueva colonia agrícola de Juan José Castelli⁷. Fue en la década de 1970 cuando los wichís de la antigua misión comenzaron a utilizar nuevamente las máquinas, y ello gracias a dos experiencias de cooperativismo local. La primera tuvo como líder a una joven monja, miembro activo de la Congregación de las Hermanas del Niño de Jesús, Guillermina Hagen Montes de Oca. La cooperativa que dirigió Guillermina (1969-1973) se organizó como una nueva «misión indígena», aunque los objetivos se presentaron de manera diferente. La segunda (1973-1996) fue la continuación natural de la primera experiencia de cooperativismo, y estaba constituida principalmente por los wichís de Pompeya, no tenía misioneros entre los promotores, aunque en los últimos años la congregación de los Hermanos Maristas del Colegio Marcelino Champagnat ofreció a los wichís pompeyanos su apoyo. Ambas experiencias funcionaron bien durante un período limitado y luego fracasaron miserablemente. Hasta el día de hoy no se ha visto nada parecido en Misión Nueva Pompeya. Hoy los wichís⁸ viven de pensiones, subsidios y trabajos temporales (changas). Usan coches, motos, teléfonos móviles, radios, máquinas de coser, camiones, heladeras, cocinas de gas, motosierras, bombas de agua. Pero, cuando el ciclo de vida de la «máquina» termina, es decir cuando el engranaje se rompe, la máquina «muere» y queda en abandono. Se convierte en un residuo sin vida que pasa a formar parte del paisaje. No se elimina y, aunque no libera energía y no forma una parte activa de la vida cotidiana, es un componente extraño, habitual y no del todo indiferente del paisaje social. Lo que queda de las viejas máquinas abandonadas se convierte finalmente en parte del monte chaqueño; algunas –como las de la antigua cooperativa– aparecen como los monumentos de un pasado cercano, evidencia tangible de una historia de continuo abandono y renacimiento y, de nuevo, de un repentino desamparo. Son lo que queda, son lo que no desaparece y no quiere desvanecerse, porque no ha sido destruido pero ya no sirve; es inutilizable para el uso para el que fue pensado y diseñado. Las máquinas van y vienen, es cierto⁹, pero a menudo permanecen y vuelven a aparecer incluso cuando los que las hicieron funcionar se han ido. Y el enorme monumento que en Pompeya abre el camino a los parajes (en la fotografía de la vieja cooperativa) es uno de los muchos «animales salvajes» que quedan en el bosque chaqueño: máquinas en desuso, viejos camiones,

⁷ Castelli fue fundada en 1907 y se expandió como colonia agrícola y para el cultivo del algodón.

⁸ Los wichís (que actualmente son 50.419) pertenecen a la familia lingüística mataco-maka en la Argentina y viven en la provincia de Formosa, en el noroeste del Chaco y en el este salteño. En Misión Nueva Pompeya el total de habitantes es de unos 4.500 y en el departamento General Güemes, de unos 67.132 (<https://www.indec.gob.ar>).

⁹ Ver, por ejemplo, MONTANI, y RICHARD y HERNÁNDEZ en este mismo volumen.



1. Misión Nueva Pompeya, la vieja cooperativa, septiembre de 2019. Foto: Anita Gamberini.

algunos enteros, en pedazos rotos otros. Lo que permanece allí, parado en su inactividad, es parte casi indisoluble del desolado panorama chaqueño. Estos restos de máquinas componen los recuerdos de una vida mecanizada y salvaje que ya no puede desvanecer y que sí o sí se conserva mientras va oxidándose. Es algo que puede inducir a errores de valoración por su encanto negruzco y esponjoso.

La misión franciscana en el Impenetrable chaqueño: escuela, trabajo y civilización

Los franciscanos¹⁰ que llegaron a Sudamérica desde Italia a mediados del siglo XIX y que trabajaron en Misión Nueva Pompeya, se encontraban entre los más firmes partidarios del Papa: creían tenazmente en la centralidad de la Iglesia. Habían sido testigos de la llamada «ley de supresión» (7 de julio de 1866) que privaba a todos los institutos religiosos del reconocimiento jurídico y disponía que sus bienes fueran confiscados por el Estado. El 20 de septiembre de 1870 Roma fue incorporada al Reino de Italia, decretando el fin por el Estado papal. El papa –Pío IX–, quien había condenado todas las formas de liberalismo, nacionalismo y racionalismo¹¹, estaba ahora en condición de «prisionero del Vaticano» y víctima de la usurpa-

¹⁰ La Congregación de Propaganda Fide, cuyos archivos habían sido transferidos a París por Napoleón, reanudó su trabajo en Roma en 1817. El panorama era desolador, pero gracias a la labor del cardenal Mauro Capellari, entonces prefecto de la Congregación, y al estímulo de la instrucción pontificia *Neminem Profecto* (1845), la familia franciscana se recompuso poco a poco y a partir de 1840 comenzó a estar presente de nuevo en las misiones americanas (MAEDER 1991, p. 231).

¹¹ En 1864 la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus* subrayaban los principales errores de la época. Eran dirigidas a los católicos liberales y a los marginados del episcopado europeo más sensibles a las razones del Estado que a las del pontífice.

ción italiana. A pesar de este clima, en Italia se asiste a un verdadero renacimiento del catolicismo¹², en todos los niveles, en cualquiera de las jerarquías del clero y con respecto a su formación y reclutamiento. Los franciscanos que entraron en la orden en ese período creían tozudamente en la centralidad de la Iglesia y querían reconstruir una perfecta y armoniosa comunidad cristiana lejos de la corrupción anticlerical¹³. Eran jóvenes de familias católicas fervientes que, convertidos en sacerdotes o monjas, deseaban revivir el aliento y el ardor del más vivo y «verdadero» catolicismo romano en casa y, más en general, en todo el mundo¹⁴. Y los frailes en misión, en particular, interpretaron de manera rigurosa los acontecimientos políticos y sociales que dejaron en su patria para exportar un credo católico libre de cualquier interferencia y de toda injerencia con la modernidad: los indígenas podían representar un terreno fértil y fecundo porque eran una verdadera *tabula rasa*¹⁵.

Por otro lado, cuando llegaron a la Argentina se encontraron con una situación peculiar. Aquellos frailes franciscanos que dependían de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide habían sido reincorporados en 1854. Eran una rama del antiguo tronco misionero: presentes en el obispado porteño desde el siglo XVIII, desaparecieron en lo siguiente. Su retorno fue gestionado desde 1853 por el gobernador de Santa Fe; la zona necesitaba jóvenes frailes franciscanos que destinó a los pueblos indígenas; eran diecisiete, más dos hermanos laicos (a los que más tarde se añadieron otros). Inmediatamente se instalaron en el antiguo Colegio de San Carlos, en San Lorenzo, y luego se trasladaron a los alrededores. Desde temprano, su presencia fue provocando cierta animosidad en el clero local. Para la Iglesia argentina estas comunidades cristianas debían alentar y ayudar a una nación cuya población estaba en continuo incremento demográfico; desde el punto de vista social, podían llenar los vacíos estatales (en la educación y la salud) y dirigirse hacia los segmentos de la población más frágiles (inmigrantes y nativos)¹⁶. Por otro lado, la Iglesia italiana formó a los frailes en la idea de que la conversión debería incluir un «paquete» llamado «civilización», auténtico y bien orgánico. Estos hombres en misión fueron verdaderos obreros del Evangelio y tenían unos objetivos fundamentales que respondían a necesidades básicas: acostumar a los indígenas a un trabajo regular, hacerlos sedentarios y educarlos. El corolario de un régimen educativo tan estricto y básico consistía en una censura, culpable y moralista, de sus costumbres y hábitos. Los frailes en la Argentina tuvieron que manejar relaciones

¹² POLLARD 2008, p. 31.

¹³ LANGER 2011, p. 171.

¹⁴ LANGER 1998, p. 201. Sobre las biografías de los frailes y las motivaciones que llevaron a los jóvenes a las misiones, cf. FIORE 2004; PROSPERI 1991.

¹⁵ LANGER 2011, p. 171.

¹⁶ DI STEFANO, ZANATTA 2000 p. 308.

complicadas con una Iglesia local que era débil¹⁷, con un Estado que se interesaba exclusivamente en el control de las fronteras y con criollos que, miembros frecuentes de la Legislatura provincial en un gobierno federal, se enfrentaban a un Estado central con un poder relativo¹⁸.

Los indígenas, por su parte, cuando encontraron a los misioneros por primera vez eran un grupo poco homogéneo y desigual; algunos de ellos ya habían conocido a los misioneros en los ingenios azucareros donde los indígenas trabajaban durante parte del año desde la década de 1870¹⁹. Allí tenían las tareas más humildes en la jerarquía de trabajo indígena, «pelada y acarreo de las cañas»²⁰. Todavía eran seminómadas, vivían parte del año en el ingenio, sabían cómo usar algunas herramientas para trabajar la tierra, pero nada más que eso. Los frailes tenían objetivos claros: evangelizarlos, ciertamente; pero sobre todo transformarlos en una comunidad sedentaria y enseñarles algunos oficios.

El 4 de mayo de 1900 se oficializó la fundación de Misión Nueva Pompeya, en la margen derecha del antiguo cauce del Bermejo y a 800 metros del abandonado Fortín Urquiza. Era un lugar aislado «a 110 leguas de Embarcación, 130 de Metán, 112 de Resistencia, 47 de Rivadavia y con senderos que durante el verano no eran transitables»²¹. Fue fundada por Bernabé Tambolleo; el padre Michele Bardoni estuvo presente en ese momento. Muchos fueron los frailes que pasaron por la misión: Pedro María Borghini y Nazareno Morosini (1901), Humiliano Mattei, Ireneo Bellacci y Antonio Villagra (1905), de nuevo Borghini, con Domenico Maggi y otra vez Villagra (1907), Pedro María Borghi (1909)²². Desde finales de 1910 la misión fue confiada a Raffaele Gobelli (1862-1944). Italiano también, llegó a la Argentina en 1884 y fue ordenado sacerdote en Córdoba en 1885. Fue elegido prefecto de las misiones de Salta en 1910 y jefe de las misiones de San Carlos y San Diego en 1913. Sus escritos sobre la vida en la misión y las descripciones de los «matacos»²³

¹⁷ La Iglesia Católica apoyó la «campana del desierto» de Julio A. Roca, quien luego promovió la ley de matrimonio civil, creó el registro civil y promulgó la ley 1.420 de educación común, laica y obligatoria, debilitando así el papel de la Iglesia.

¹⁸ LANGER 1998; TERUEL 2005.

¹⁹ La mayoría de los wichís conocidos habían trabajado en los ingenios azucareros de San Martín de Tabacal (Salta).

²⁰ BOSSERT, CÓRDOBA 2015, p. 124.

²¹ BECK 1994, p. 131.

²² Los documentos de la Misión Nueva Pompeya están ahora dispersos en varios archivos: Archivo Histórico de Salta, Archivo General de la Nación, Archivo del Convento Franciscano de Salta, Archivo del Convento de San Carlos de San Lorenzo (este último contiene los diarios de los franciscanos de 1901 a 1910, probablemente porque en 1923 la misión pasó a depender de la Comisaría de Misioneros Franciscanos de San Lorenzo).

²³ «Mataco» es uno de los nombres que aparece en los escritos jesuitas a finales del siglo XVIII. Es una de las diferentes parcialidades de los mataguayos y su ubicación es diferente según las fuentes. Sobre el significado, algunos antropólogos han derivado el nombre «mataco» del verbo «matar»

(que van de 1910 a 1913)²⁴ son detallados. Gobelli escribió una excelente crónica de la vida misionera retomando los principales temas presentes en el Reglamento de las Misiones²⁵; no faltan partes en las que el fraile italiano expone juicios severos y despiadados sobre los indígenas y su desesperada condición de «miserables que prefieren la ociosidad al trabajo»²⁶. Entonces, puede considerarse Misión Nueva Pompeya como «estudio de caso» –diríamos hoy– en el que surge la tendencia de las políticas sociales en la educación escolar, en la evolución del trabajo, en la protección de los criollos y del ejército cuyos oficiales eran aliados de estos últimos²⁷, en la lucha contra el trabajo estacional en los ingenios azucareros, considerados uno de los mayores impedimentos para la cristianización.

La escuela de la misión acogió sobre todo a los niños porque sólo con ellos la evangelización tuvo algún resultado²⁸. La construcción de la escuela fue lenta y los rudimentos lingüísticos aprendidos, escasos. A diferencia de sus colegas anglicanos²⁹, los frailes de Propaganda Fide que trabajaron con los wichís se acercaban al mundo indígena con silencioso prejuicio; definitivamente poco aventureros, sufrieron las ásperas condiciones del lugar. La organización católica tuvo un carácter progresivamente centrípeto³⁰: la misión era el centro, los frailes vivían solos, ni pensaron

(PÉREZ DIEZ 1977; ALVARSSON 2006) mientras que Samuel Lafone Quevedo (1897) lo considera un morfema de «mata» de origen quechua (MONTANI, COMBÉS 2019).

²⁴ Gobelli escribió: *Memorias de mi Prefectura y apuntes sobre el Chaco* (Primera parte, 1910-1911; Segunda parte, 1912; Tercera parte 1913). Como un anexo de la segunda parte, figura el “*Breve estudio etnográfico sobre la tribu matacá*”.

²⁵ NIKLISON 1916, p. 55, escribe que los decretos de creación de las misiones disponían de prefectos de los colegios, los cuales estaban a cargo de la misión. Los prefectos presentaron al Ministro del Interior el proyecto de reglamento general relativo a la dirección, administración en la que debía incluirse expresamente todo lo relativo a la venta de bebidas alcohólicas y armas a los indígenas, y las normas para que éstos no fueran explotados fuera de la zona de la misión.

²⁶ GOBELLI 1912, p. 412.

²⁷ Gobelli no renuncia a sus comentarios histórico-políticos y se detiene sobre las hazañas del general Teófilo O’Donnel y del coronel Enrique Rostagno. Entre 1907 y 1911 hubo campañas militares en el Chaco y en las zonas central y oriental de Formosa; en 1912 Rostagno se ocupó de la zona norte del Pilcomayo.

²⁸ FRANCESCHI, DASSO 2010, p. 81.

²⁹ Los anglicanos están presentes en el Chaco argentino desde 1911 a través de la *South American Missionary Society* (SAMS) en el ingenio La Esperanza (Jujuy). Fundaron en 1914 la Misión Chaqueña El Algarrobal en la provincia de Salta (MAKOWER 1989; LUNT 2011). Fueron figuras prominentes en la lingüística wichí, especialmente Barbrooke Grubb y Richard Hunt. Los anglicanos se dedicaron a la traducción de la Biblia. Primero fue el Evangelio de San Marcos, *Thamet ta is Jesu Cristo tha tes San Marcos le lesainek papel*, y fue editado por Hunt con la ayuda del wichí Martín Ibarra. Hunt tuvo contactos con Samuel Lafone Quevedo (entonces director del Museo de La Plata), a quien envió algunos apuntes de gramática wichí; luego, al regresar a Inglaterra en 1929, publicó *Thauuk Jesu Cristo: Thames ta isen thaye Apostóles thenai*, que contenía los cuatro Evangelios y los Hechos de los Apostóles (MONTANI 2017a, p. 150).

³⁰ FRANCESCHI, DASSO 2010, p. 82.

convivir con los indígenas para acercarse a su vida cotidiana, y desde el principio no se comprometieron con el aprendizaje de la lengua. Estos frailes, italianos en su mayoría, no fueron lingüistas capaces y sólo el prefecto Joaquín Remedi, del convento de Salta, fue un metódico conocedor de la lengua wichí³¹.

Gobelli escribió sobre la escuela:

Funciona en la misión una escuela a la que concurren los chicos y chicas de la misma. El edificio que sirve para la escuela es un gran rancho, al igual que todas las escuelas nacionales que trabajan en estos idiomas [...] y también se les da comida y el vestido a los chicos y chicas que concurren a la escuela; pues de otro modo no se consigue que vengan [...] nuestra escolita [...] ha tenido una asistencia de 52 niños [...] no habiendo conseguido, hasta ahora, un maestro o una maestra para la escuela de esta Misión, al frente de ella está el p. Francisco Guevara, está aquí para ayudar en su trabajo al indio Francisco Supaz, educado en un colegio de Salta³².

Si los niños iban a la escuela, donde se les procuraba comida y calzado y se les inculcaban los nuevos hábitos, los hombres adultos tenían que trabajar y lo hacían con distintas herramientas y máquinas. Nueva Pompeya, especialmente al principio, se trataba de una misión cuyas condiciones materiales no eran en absoluto desastrosas³³. Los frailes poseían varias máquinas y estaban equipados con ciertas comodidades: «Un observatorio meteorológico, una oficina de correo, un cuarto de baño provisto de bañera y lluvia, máquinas para hacer fideos, picar carne, fabricar hielo y para lavar ropa, un gramófono Víctor, discos y juegos de tejo, bochas, lota y damas»³⁴. Tres años más tarde llegaron también máquinas que agilizaron el trabajo: «Un motor a aire caliente, siete carros con dos ruedas, un coche de cuatro ruedas, un sulki con arneses regulares, un torno con herramientas, una trituradora de maíz, una carpintería con herramientas, una sastrería con una máquina de coser, varias herramientas rurales»³⁵. Los hombres cultivaban la tierra o tenían tareas específicas: había aprendices de cocina, choferes, ayudantes, maestros, carpinteros, zapateros, mecánicos, albañiles. El trabajo era principalmente individual, un ejercicio cuyas inflexiones eran bastantes raras para los wichís, que llevaban a cabo sus actividades de caza y recolección con una disposición colectiva y compartida. Los franciscanos distribuyeron pequeñas parcelas de tierra: los wichís cultivaban maíz, mandioca, patatas, caña de azúcar (esto último era casi imposible por las condiciones del terre-

³¹ Remedi escribió *Los indios matabo y su lengua*, que fue editado por el «Boletín Geográfico Argentino», XVII, 1896 (prólogo de Samuel A. Lafone Quevedo).

³² GOBELLI 1912, pp. 44-45 y 48.

³³ Las misiones se mantenían con fondos estatales (que se destinaban a tareas específicas como viajes, objetos para comprar en Europa, manutención de los capellanes) y que los propios misioneros tenían que solicitar, mediante subvenciones de la Orden y donaciones de los fieles (TERUEL 2005, p. 97).

³⁴ Inventario de Misión Nueva Pompeya, 1 de septiembre de 1913, en TERUEL 2005, pp. 95-96.

³⁵ Inventario general de la Misión Nueva Pompeya-El Pintado, 26 de mayo de 1916.

no)³⁶; se preparaban para formar parte del subproletariado agrícola, convirtiéndose en trabajadores productivos, ocupándose del «corte de maderas, aserraje y construcción de las mismas para la venta y otros trabajos de taller»³⁷, tenían que «arar, sembrar, cortar y aserrar maderas, cortar ladrillos y otras muchas cosas»³⁸. Los frailes intentaban evitar, aunque no se pudiera prohibir, que frecuentaran los ingenios³⁹. Allá las condiciones de trabajo eran más duras e inhumanas, pero seguían siendo lugares codiciados: para conocer y encontrarse con otra gente, para obtener objetos, comida y mercadería, donada, intercambiada y recibida⁴⁰. La migración estacional era una actividad que los distraía de su trabajo misional, desviándolos de la nueva vida cotidiana y, en fin, les habría procurado armas⁴¹.

No tenemos noticias particulares sobre el trabajo de las mujeres. Aunque recibieron descripciones precisas y casi impresionistas por parte de Gobelli, la tipología de las máquinas presentes en las misiones hizo que el trabajo para ellas no se presentase tan organizado, y fueron los hombres los primeros en familiarizarse con la mecanización del trabajo y en aprender oficios específicos. En el reglamento de la misión de 1914 leemos que los hombres «serán dedicados al trabajo, las mujeres se ocuparán en sus quehaceres domésticos y los niños asistirán a la escuela»⁴². Las máquinas de la misión organizaron capilarmente espacio y tiempo, alteraron las relaciones sociales y de género y crearon un sistema «mecanizado» de producción y consumo en manos de los hombres.

En los cuarenta y nueve años de vida con los frailes italianos la evangelización no tuvo los resultados deseados. Sin embargo, la sedentarización se hizo efectiva y los oficios aprendidos fueron proporcionales a las herramientas que tenían a su disposición. Una anciana wichí de Misión Nueva Pompeya recuerda los tiempos de la misión, tal y como su padre le había dicho. Su nieto, quien tradujo la entrevista, refiere:

³⁶ Informe del fray Pedro Papini, 23 de febrero de 1909, en TERUEL 2005, p. 113.

³⁷ NIKLISON 1916, p. 57.

³⁸ GOBELLI 1912, p. 72.

³⁹ En la Argentina, la ley del gobierno prohibía a los misioneros obstaculizar el trabajo de los indígenas en los ingenios azucareros. Lo que sabemos al respecto, y que vale también para Misión Nueva Pompeya, es lo publicado en el «Boletín de la Dirección General de los Territorios Nacionales», septiembre de 1914, artículo 23: «Cuando algún propietario, industrial u obrero, quiera llevar indios de la misión para sus trabajos, quien se los podrá mandar de entre los que aún no tienen chacras en propiedad, y voluntariamente quieran ir, conviniendo previamente el salario que le pagará, y reservándose el derecho de presenciar el pago por sí mismo o por intermedio de otra persona de su confianza, todo de acuerdo con las disposiciones vigentes sobre el trabajo de los indios» (TERUEL 2005, p. 117).

⁴⁰ DASSO, FRANCESCHI 2015; MONTANI 2015a, 2015b.

⁴¹ Los wichís se procuraban armas en los ingenios azucareros: «Las armas que les dieron [a los ingenios] les hacen servir para matar gente, vacas o pájaros» (GOBELLI 1912, p. 66). Los franciscanos también tenían armas en la misión: «Dos Winchester, doce Remington, doce carabinas, un revólver de caballería, un Smith, una escopeta de caño, tre de dos caños, cuatros machetes de policía y cuatro sables» (inventario de Misión Nueva Pompeya, septiembre de 1913, en TERUEL 2005, p. 111).

⁴² Cit. en TERUEL 2005, p. 98.

Ella [mi abuela Teresa] hablaba que su padre era primero, que en la primera llegada de los franciscanos su padre siempre estaba con ellos como cocinero, siempre trabajaba con ellos. Cuando los franciscanos van hacia Salta llevaron a Angelito, se lo llevaron a Salta a conocer y estudiar; le enseñan a escribir, hablar en castellano. Después capacitaron [a los wichís] para [que fueran] carpinteros, no sólo [a] él sino [también a] otros jóvenes: David Chuteley, Francisco Supaz y también la jovencita Rosa Supaz se capacitó como auxiliar, para ayudar en la escuela. No solo carpinteros [sino que los wichís también] hacían zapatos, collares, peines, según dicen fabricaban con cueros de vacas y los peines se hacían con distintos dibujos, por ejemplo, de pescado. Se llamaban «peines *tsunis*» porque *tsu* viene de dientes⁴³, que ralla con los dientes, que puede peinar. David Chuteley era carpintero y mecánico. Ellos se capacitaron como representantes/delegados, coordinadores de los franciscanos, en idioma es *lach'uffwas*⁴⁴. Era un cargo importante, era como un representante que tiene voto entre la comunidad. Estos representantes formaban grupos, como una ladrillería, o sea después todos estaban en la ladrillería y empezaron a hacer la Misión. No sólo mi abuela habla de este trabajo; se hacían cercos, éstos eran trabajos que no se pagaban con plata sino con mercadería, *tälbak* [alimento de alguien] [...] Teresa dice que vivían bien, todos tenían trabajo y tenían muchas cosas. Herramienta se dice *lachemet-chalb* [instrumentos de alguien]. Cuando fueron hacia Salta trajeron animales, vacas vacunas, caballos, y le hacían tipo cercos que cuidaban todos y a estos animales los compartían entre las familias. Los animales ya son dueños y cada familia tenía sus animales. Trajeron vacas de raza mestiza y las repartieron, se hacía así. Cada dos años se recibía una vaca. Cada repartición era de un macho y una hembra, así se podía tener su grupito de animales⁴⁵.

Muchos testigos que recuerdan las historias de sus padres o abuelos señalan que con los franciscanos aprendieron a trabajar la tierra, a tener animales domésticos, a conducir coches y tractores; los hombres se formaron como carpinteros, producían ladrillos y se familiarizaron con las máquinas de los misioneros, las mujeres cosían y cocinaban. Muchos estaban «calificados» para trabajar y aprendieron algunos oficios. Pero las máquinas de los misioneros, así como su credo, pronto desaparecieron. Los franciscanos se fueron en 1949.

La llegada de Guillermina Hagen y el comienzo del cooperativismo

Las décadas de 1950 y 1960 pueden considerarse como años de poca relevancia para los pompeyanos en su relación con las máquinas y los misioneros. Los criollos arribaron a Nueva Pompeya con sus animales, algunos de los recién llegados eran

⁴³ La traducción de «su diente» es de hecho *letsute* o *latsute* o *letsote*.

⁴⁴ La traducción literal podría ser «apoyo» y de ahí «aquel que apoya/que ayuda», «el ayudante». Un nombre derivado del verbo *chut* (ayudar/sostener).

⁴⁵ Teresa Juliet, 1 de julio de 2006. El nieto de Teresa me ayudó a traducir la entrevista el 14 de junio de 2010.

comerciantes e hijos de inmigrantes. Las máquinas y los instrumentos de los franciscanos fueron vendidos, robados o cayeron en desuso. Los criollos tenían tractores y camiones, pero los wichís no recuerdan eso. Para ellos comenzó una migración continua y extenuante a la cosecha de algodón en Castelli⁴⁶. Era un viaje agotador y fueron migraciones dolorosas. Iban a pie, el viaje duraba un mes, «cada año íbamos todos a cosechar y nos quedábamos en Castelli hasta junio, se iba en burrito cargando las cosas»⁴⁷. El trabajo de los wichís en la cosecha de algodón era manual y el salario resultaba justo para vivir los meses de permanencia en la ciudad. «Juntábamos algodón. Juntábamos la fibra. Bolsas arpilleras de fibra. Cada tarde se pesaba y se daba al patrón que contaba»⁴⁸. Los años en Castelli se recuerdan con amarga desesperación porque coincidieron con el abandono por parte de los franciscanos y con los episodios de una violencia sorda y brutal. Los criollos locales se habían instalado en la misión y con ferocidad implacable imponían sus condiciones y reglas. La miseria era crónica, los wichís no tenían su *niyat*⁴⁹ ni líderes carismáticos externos, y la comunidad estaba fragmentada y dividida. Francisco Matorras recuerda esos años y empieza así:

Yo alcancé ver al último padre que se llamaba Bernabé, cuando repartía los juguetes en la puerta de la capilla y yo andaba con mi mamá [...] Escuchábamos las campanas, Felipe Suzú era el campanero. Ellos tenían las casas acá. El padre de la Teresa Juliet tenía carros y bueyes y era cocinero de los franciscanos. Y después ocuparon la Misión. Vino un tal Misetich a ocupar la Misión y un tal Rogelio; el primo era yugoslavo y Rogelio era correntino; cuando se fueron los curas ellos empezaron a vender las cosas de los curas, herramientas, carpintería, todo. Ellos, los curas, tenían de todo. La Misión tenía agua corriente porque mi abuelo Chuteley manejaba el molino para tirar agua para la Misión; en la represa había un molino. Había como 500 metros; mi abuelo atendía el molino, era el hermano de mi mamá, mi abuelo. Y cuando empezó a manejar esta gente, los Misetich, empezó a sacar los caños y el molino también lo sacaron. Se llevaron las campanas y las herramientas que había y ocuparon la Misión [...] se llevaron la Virgen y desarmaron todo y muchos tipos vivían allí. Y fue en este momento que vinieron Carretero y Parada, dos criollos que ocuparon todo. Vinieron así y ocuparon la tierra. Cuando se fueron los curas todavía no había criollos en la Misión porque ellos tenían miedo de los curas. Y después cuando se hizo la

⁴⁶ La migración era estacional y los wichís se quedaban desde enero hasta mediados de junio. Hasta 1969 la proporción de nativos que iban a la cosecha de algodón era del 100%; iba toda la familia. Desde 1970 hubo 50% de población masculina y 38% de población femenina indígena (HERMITTE, EQUIPO 1996, p. 68).

⁴⁷ Elena Calermo, 1 de junio de 2010.

⁴⁸ Francisco Matorras, 16 de marzo de 2014. «Una ley establece el precio que se debe pagar al cosechero por tonelada a la cosechada. En las dos últimas cosechas fue entre 12.000 y 13.000 pesos la tonelada [...] En un día un cosechero puede levantar 80 kilos, siendo baqueano en el trabajo. Una mujer puede levantar 60 kilos y los niños 20» (HERMITTE, EQUIPO 1996, p. 62).

⁴⁹ Este último encarnaba no tanto la figura de un líder en sentido militar, sino que representaba a aquel que aconsejaba qué hacer. Era la «cabeza de su gente» (*ibñāi zletek*), como destaca PALMER 2006, p. 155.

escuela recién empezaron a entrar los criollos, en los años 50. Con el hermano de la Teresa íbamos a la escuela en Los Tunales, había un criollo, un tal Pereira que estaba enseñando. Y nosotros íbamos en burrito. Eran 7 u 8 kilómetros y a los tres meses se abrió la escuela acá en Nueva Pompeya. Los Ruiz, y después vinieron los Parada, los Carretero y así iban sumándose los criollos en Nueva Pompeya. Era muy difícil porque había muchas persecuciones. Ellos perseguían por la tierra, porque decían que los aborígenes roban y había un señor que se llamaba Ricardo Ledesma y este señor Parada iba a vaquear e iba con la policía. Le acusaron de robar un animal vacuno y al pobre hombre lo ahorcaron. Otro caso fue con el cacique Eduardo Polo. Se van a la casa de otro aborígen, un tal Cuéllar, y de repente alcanzaron la policía y ellos no sabían nada y le dicen de bajarse y ellos se bajaron y el finado Eduardo. Como eran dos policías y eran dos wichís, un policía se quedaba con el cacique y el otro con el wichí y le pidieron que mirara para arriba y en el tanto lo pegaron. Y al otro lo pegaron también con el revólver en la cabeza. Estas violencias duran muchos años. Un viejito, Severia, que vivía en Nazario y trabajaba con otro aborígen que tenía cabras y le dio un cabrito por el trabajo y este señor carneó y de repente viene un criollo de allá de la banda, Samana se llamaba, y vio el asado. Y directo se fue a la policía y dijo: «Un indio me robó las cabras; ahí lo vi que estaba carneando». Vino la policía en caballo en este caminito y pobre viejito lo llevaba detrás del caballo corriendo. Y tenía espuma en la boca el viejito. Y un tal Chiripa también, que era dirigente indígena, un viejito. Tenía sembradito y tenía maíz, zapallo, sandía y las vacas entraban y el viejito con la mujer se cansaba; entraban siempre las vacas y un día hizo ruido con la escopeta para que se vayan las vacas... y cómo lo pegaron la policía... nosotros estábamos en la escuela. El viejito estaba... pobre, casi muerto. La vida de nosotros era inimaginable por la violencia⁵⁰.

Según el testimonio de Katharine Makower⁵¹, desde 1963 hubo visitas a Nueva Pompeya de algunos misioneros anglicanos, que nunca se establecieron permanentemente. El paréntesis anglicano fue, por lo tanto, intermitente y continuo a la vez; había sacerdotes que iban y venían. La primera iglesia anglicana fue fundada por Avelino Lazarte en el paraje Toba en 1964⁵². De hecho, fue el futuro suegro de Elena Calermo quien, junto con otros wichís, conoció las misiones anglicanas en la provincia de Salta: muchos querían conocer las Sagradas Escrituras en su propio idioma.

A mediados de la década de 1960, mientras la vida de los wichís de Nueva Pompeya transcurría entre la violencia brutal de los criollos locales y las migraciones estacionales a Castelli, las misiones pastorales aborígenes se habían volcado hacia una política de desarrollo y promoción social de las comunidades⁵³. La catequesis y la

⁵⁰ Francisco Matorras, 16 de septiembre de 2019.

⁵¹ MAKOWER 1989, pp. 144-145.

⁵² Testimonio de Elena Calermo, 13 de septiembre de 2019.

⁵³ Fueron los años (1965-1968) en los que se elaboró el primer censo nacional de población indígena, en el que trabajaron el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires, la Dirección Nacional de Asuntos Indígenas y el Instituto Nacional de Antropología (LENTON 2005; RODRÍGUEZ 1975).

misionalización fueron el punto de llegada y ya no el de partida. Estos fueron los años en los que monseñor Italo Di Stefano estuvo a cargo de la diócesis en la provincia del Chaco⁵⁴ y comenzó a promover la instalación de una serie de «misiones indígenas» en esa provincia⁵⁵. Hubo un retroceso institucional por parte del Estado y de la Iglesia Católica para generar fuerzas y «cuerpos sociales» dispuestos a dedicarse a la alfabetización, a la salud, a la formación de agentes sanitarios y al establecimiento de cooperativas de producción y consumo en el noroeste argentino. La responsabilidad fue unánime, los organismos comprometidos eran muchos: los obispos, junto con el Movimiento Rural de Acción Católica; el Instituto de Cultura Popular (Incupo) y las Comunidades Eclesiales de Base, el Servicio Nacional de Asuntos Indígenas, la Dirección Provincial del Aborigen⁵⁶; todos se pusieron con buena voluntad para implementar los programas de promoción social. Para coordinar las diferentes Iglesias fue creada en 1966 la Junta Unida de Misiones⁵⁷, cuyo objetivo era convertir a los más pobres en agentes de su propia historia y artífices de su propia liberación.

En Misión Nueva Pompeya surge en esos años⁵⁸ una nueva figura, la del líder que sabe hablar castellano y quiere moverse fuera del pueblo, que es capaz de manejar papeles y archivos. El «lenguaraz»⁵⁹ –así se define en la literatura– reemplazó con energía al tradicional *nijyat*, que ya había perdido poder y carisma durante el período franciscano. En Misión Nueva Pompeya Simón Lazarte, hermano del futuro primer pastor anglicano, reunió algo de dinero y con los compañeros más fieles se fue a Resistencia a pedir ayuda. Con la intercesión de un médico de Castelli, los wichís de Nueva Pompeya comenzaron una larga colecta⁶⁰. La llegada a Nueva Pompeya en 1969 de la monja Guillermina Hagen Montes de Oca debe considerarse, por lo tanto, dentro de este contexto social y político. Pero en la imaginación de los wichís fue ese viaje –valiente y extraordinario– del joven Simón –fuerte, poderoso e intré-

⁵⁴ En la provincia de Formosa encontramos en esos años a monseñor Raúl Scozzina, quien trabajaba en la misma dirección que Di Stefano.

⁵⁵ LEONE 2016, 2019; ZAPATA 2016.

⁵⁶ Fue creada en el Chaco en 1958 y dependía del Ministerio de Agricultura y Ganadería de la provincia. Su primer presidente fue René Sotelo, quien es recordado en la literatura como el iniciador de la política indigenista en esa provincia (CARRASCO, BRIONES 1996, p. 107). También es mencionado por muchos wichís de Misión Nueva Pompeya que lo conocieron. Después de la provincialización de los Territorios Nacionales en la década de 1950 y la consecuente descentralización de todas las instituciones indígenas, se produjo una dispersión de las acciones indígenas. Por esta razón se creó la Dirección Provincial del Aborigen. Ese mismo año se creó también la Dirección Nacional Asuntos Indígenas, que era el órgano centralizado de las políticas indígenas y actuaba como enlace entre las políticas provinciales/regionales y las organizaciones internacionales, y trabajaba con antropólogos profesionales.

⁵⁷ LEONE 2016, 2019; ZAPATA 2016.

⁵⁸ Al parecer en Misión Nueva Pompeya los ecos del peronismo y de la política indigenista tardaron en llegar y sólo a partir de la década de 1960 los wichís comenzaron a movilizarse.

⁵⁹ PALMER 2006.

⁶⁰ FRANCESCHI, DASSO 2010; FRANCESCHI 2018.



2. Periódico *Norte*, Resistencia, 23 de enero de 1973.

vido— el que cambió el destino de la antigua misión y marcó un segundo y nuevo comienzo: la época de Guillermina.

Todos la recuerdan como un verdadero «ángel», que llegó gracias a las repetidas peticiones de esos jóvenes liderados por el nuevo lenguaraz. Guillermina fue invitada a Nueva Pompeya por el entonces director del Instituto del Aborigen del Chaco, Oscar Cervera. Era una monja joven, educada y de buena familia. Tenía un título de ingeniera agrónoma. En Fortín Olmos había conocido a Arturo Paoli (1912-2015), sacerdote italiano que había ido a trabajar allí en 1960. Paoli estaba con tres sacerdotes miembros de los Pequeños Hermanos de Foucauld, más conocidos como los Pequeños Hermanos⁶¹. El sacerdote italiano se unió a monseñor Juan J. Iriarte en la Diócesis de Reconquista y juntos formaron una cooperativa de trabajo con los hacheros de Fortín Olmos en los años en que La Forestal⁶² se había retirado definitivamente de la Argentina. Desde el primer momento los Pequeños Hermanos sintieron la necesidad de responder a la crisis causada por la retirada de La Forestal. La gente de la cuña boscosa y la actividad de la cooperativa de Arturo Paoli comenzaron a ser conocidas no sólo en Santa Fe sino también en Buenos Aires tras la distribución de las extensas tierras que el Estado había comprado a la empresa que se iba del país. Los Pequeños Hermanos respondieron a este desafío creando una cooperativa y en la gestión de ese proyecto tuvieron sus primeros conflictos políticos y sociales. Los ideales eran los de la teología de la liberación: una Iglesia libre y liberadora. Un reino de justicia y fraternidad que debía realizarse en la Tierra y con los últimos de la Tierra. No era la salvación del alma de los franciscanos lo que se buscaba, sino el

⁶¹ Acerca de Arturo Paoli y sus años en la Argentina, cf. RICE, TORRES 2011.

⁶² Conocida compañía inglesa que se estableció en la provincia de Santa Fe e hizo una fortuna con la extracción de tanino.

Reino de Dios y su justicia terrenal. Guillermina mira, aprende. Quería «amorizar⁶³ al mundo»⁶⁴. Y así es como ella será recordada: un ángel, amoroso, fuerte y compasivo. Una mujer que a través de su trabajo logró dar a los wichís de Nueva Pompeya el sentido de «hacer comunidad» con un espíritu de comunión compartida y de sacrificio participado que en absoluto no parecía tan distinto del *ethos* wichí. Era una receta casi perfecta.

Tan pronto como llegó, Guillermina reabrió la misión⁶⁵. Esta se convertiría entonces en la sede de «su» cooperativa. Ella era la delegada oficial en el área. Tenía el permiso para producir postes y venderlos. En principio, la Dirección Provincial del Aborigen creó una oficina que recibió el nombre de cooperativa, aunque en realidad fue tal solamente en julio de 1970. Guillermina era la coordinadora y contaba con el apoyo de su congregación, las Hermanas del Niño de Jesús, de la diócesis y del gobierno provincial. El grupo inicial fue formado por Orlando Montero («el Negro»), quien más tarde se convertirá en su compañero de lucha y en su pareja⁶⁶; la ex hermana Margarita Merganti y Carlos Soria («el Gordo»). Poco después, llegaron los pasionistas Basilio Howlin, Diego Soneira y Francisco Nazar (quien devino el líder de la cooperativa de Potrillo⁶⁷, en Formosa). Virgilio Ilari y Roberto Vizcaíno (presente en la comunidad de Potrillo) fueron enviados por la Orden de la Pasión de Jesús Cristo. La cooperativa que se fundó tuvo como característica la completa autonomía de los organismos de financiación. Empezó a funcionar muy bien e inmediatamente, aunque hubo varias rupturas internas que los wichís todavía recuerdan con precisión. Todo fue documentado por Patricio Doyle, un sacerdote también pasionista, quien nos dejó varios testimonios escritos⁶⁸. Se trata de fragmentos que muestran las primeras grietas de una memoria social que no presenta ninguna ambigüedad. Porque el personaje «Guillermina» fortalece el «mito» de la historia de Nueva Pompeya. Cada vez que el recuerdo personal regresa sobre ella y su cooperativa, se activa un engranaje social que refuerza lo que se quiere poner en el «archivo Guillermina»: su fuerza moral, su capacidad de organizar y trabajar, su empatía y amor. Su desaparición tan repentina tuvo el efecto de congelar la memoria, sin ninguna posibilidad de metamorfosis ni elaboración póstuma. La memoria de ese pasado compartido y colectivo es lo que permitió la existencia en los años que siguieron de la comunidad de Nueva Pompeya.

⁶³ Es la traducción literal del verbo italiano *amorizzare* utilizada por Arturo Paoli durante su trabajo.

⁶⁴ Conocida expresión utilizada por el teólogo, filósofo y paleontólogo Pierre Teilhard de Chardin y siempre recordada por Arturo Paoli.

⁶⁵ Mediante la promulgación de la ley provincial 970.

⁶⁶ Guillermina dejó sus votos unos años después de su llegada a Pompeya.

⁶⁷ Ver, por ejemplo PRECI en este mismo volumen.

⁶⁸ Hijo de inmigrantes irlandeses que llegaron a la Argentina a principios de 1900, toda su vida trabajó con los indígenas chaqueños: en Ingeniero Juárez entre 1978 y 1980, en El Sauzalito entre 1984 y 1996. Fue director del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas entre 1994 y 1996. Escribió varias obras: DOYLE, 1997, 2003a, 2003b, 2004.

Guillermina tenía un brazo derecho, el entonces muy joven wichí Sabino Polé. De las palabras de Sabino surgen algunos elementos notables, reiterados por todos los que la conocieron y trabajaron con ella. Encontré a Sabino Polé durante mi última estancia en Misión Nueva Pompeya en septiembre de 2019. Sus ojos se iluminan cuando le pido que recuerde su tiempo trabajando en la cooperativa. Sabino rememora y, emocionado, cuenta sus recuerdos uno tras otro. Como muchos wichís con los que hablé de la cooperativa de Guillermina, él quiere destacar su relación exclusiva con ella. Todos la admiraban. Los wichís por primera vez se sintieron tratados como «personas», personas capaces de trabajar y miembros de un grupo sólido, solidario y único. Todos la recuerdan porque ella sabía encontrar lo mejor de cada uno, y a través su labor emocional supo entrar en completa sintonía a pesar del trabajo, que fue duro, de la distancia lingüística (Guillermina no aprendió la lengua wichí) y de las condiciones del lugar, que eran complejas.

Yo conozco bien a la Guillermina, ella me llevaba a Sáenz Peña a comprar carne, me da el número de la carnicería, me decía las cuadras porque yo no sé leer, yo tengo que caminar y contar las cuadras. Yo me acostaba a la tardecita y me levantaba a las seis de la mañana. Había la enfermería, Francisco Matorras fue el enfermero y Agustín Tusek y Ledesma y Antonio Polo, todos enfermeros que empezaron con la Guillermina. Y había Rogelio, también wichí. Ellos recorren los parajes en bicicleta y hacían inyección y vacunaron porque los chicos del equipo de Guillermina sabían vacunar. Había una enfermera Viviana y después había Raquel, y Marta Soneira. Nosotros, los hombres, nos quedamos al monte una semana con hacha, machete, cubijas y todo [...] Íbamos con el tractor. Preparábamos bien todo y esperábamos si venía gente y nos instalábamos y hachábamos toda la semana y después se formaban grupos. Hicimos campamento cerca de Laguna Pescada [...] Otro grupo se iba más para acá. Cualquiera socio se iba y cuando se tenía que hacer postes vino un hombre de Ingeniero Juárez para enseñar y teníamos que sacar la cáscara. Le sacábamos el corazón. En la aserrería venía un hombre para enseñar [...] Guillermina cuidaba muy bien la gente. De Hachero, Armonía, de Nueva Población, de Sauzalito [...] Santo Hernández fue el primer presidente [de la cooperativa], el papá de Horacio Andrada. Yo tengo en mi valija la copia de los socios, eran quinientos. Primero se asociaba Nueva Pompeya y después Nueva Población y también El Sauzal y Sauzalito y dicen que Nueva Pompeya era la capital. Había varias máquinas para trabajar la madera⁶⁹.

Guillermina reunía a todos los que se iban a la cosecha de algodón. En aquel entonces, el trabajo estacional se interrumpía. Pero también ella era capaz de atraer a la gente de los parajes vecinos: Nueva Población, El Sauzal, El Pintado. La comunidad crecía y se convertía en la «capital» de la zona. Todo el mundo se hacía miembro de la cooperativa, que llegó a contar con unas dos mil personas y todos eran parte integrante. Cada uno tenía su propia «ficha» con su propio número. La paga no se distribuía en dinero, sino en objetos y comida que se retiraban dos veces por semana,

⁶⁹ Sabino Polé, 9 de septiembre de 2019.

los lunes y jueves. La «ficha» se usaba como reconocimiento de cada socio y para poder acceder a lo que estaba reservado para cada uno por el trabajo que se había hecho. Además de la cooperativa, Guillermina se ocupó de la educación de los niños y adultos y de la salud: creó una escuela y un dispensario donde se atendía a los enfermos. Envió a Sáenz Peña a estudiar a algunos que se convertirán en los primeros enfermeros de Nueva Pompeya. El trabajo de los hombres se organizaba en grupos: con un camión iban al monte donde se quedaban toda la semana. La cooperativa vendía postes de quebracho, la producción y venta desde 1969 hasta 1972 fueron muy bien. El presidente era wichí. El primero fue Santo Hernández, quien más tarde se convirtió en el lenguaraz y líder indígena. También las mujeres jugaron bien su papel. Guillermina organizó la venta de artesanías y productos de costura. Todos los wichís aprendieron a conducir, utilizando las herramientas que les proporcionaba la cooperativa. Al final de su larga historia, Sabino Pole recuerda con precisión los coches, camiones, tractores y accidentes que caracterizaron ese período y termina mirando a su alrededor:

Ella abrió la ruta, viene con un pique y topadora y abrió un camino. Todo cambió con ella. Vino con todo un equipo de ingenieros y hasta Sauzalito marcaron todo el camino. No había ruta ni nada y ahora tenemos ruta. Tenía muy buen espíritu. Aprendimos a conducir auto, limpieza para sembrar, formamos grupos con camioneta y había un cocinero también. Donde estaba el eucalipto, detrás de la misión, allí había casas. Allí estaba un depósito, un almacén y una cocina. Tenía un techo como este [indica el techo de su casa, con ramas]. «Chorizos», dicen los chaqueños, y había como un comedor y a veces teníamos que hacer también cercos para sembrar. Había un grupo de 95 personas, ella manda cada grupo al monte cuando empieza la luna. Lo manda con una camioneta. Primero hicimos una reunión y decidimos dónde ir a hacer limpieza. Por la mañana todos salíamos temprano, nos levantábamos a las cinco de la mañana y llevando una cosita así a la casa donde hacíamos limpieza. Hay todo para comer, panadería, mate cocido donde está el centro hoy. Y hay también una panadería de un wichí que se llama José Nucos. La familia ahora está Pozo del Sapo y en la panadería estaba también Alfredo Polo y Casiano Nivajero. Y el cocinero era Jinavela. Ellos cocinaban en las ollas y las cargábamos en la camioneta y cuando terminábamos la llevábamos otra vez para limpiarlas y todos llevábamos platitos. Y el ejército mandaba cositas que tienen tapa y consiguen como un platito. Teníamos pantalones militares⁷⁰.

Las actividades en Misión Nueva Pompeya entre 1969 y 1973 eran un fermento ordenado, tranquilo y feliz. El pastoreo de ganado siguió siendo la actividad más productiva, pero Guillermina trató de incluir a los ganaderos criollos en la cooperativa para que pudieran vender sus productos a un mejor precio. «La monja que dirige el grupo ha prometido que la cooperativa va a pagar mejores precios por las pieles que el comerciante; por ejemplo, el cuero de vizcacha se pagaría 60 pesos,

⁷⁰ Sabino Polé, 9 de septiembre de 2019.

en lugar de 5 pesos»⁷¹. Los que no trabajaban permanentemente en la cooperativa continuaron las actividades tradicionales de caza y recolección. En Nueva Pompeya nació en esos años la figura de la artesana, que trabajaba por encargo y que con su labor contribuía a la economía doméstica. Guillermina había elegido a un grupo de artesanas, les compraba sus productos y luego los revendía al mercado de Buenos Aires o Santa Fe. «Ella apreciaba el trabajo de artesanía. Yo le vendía mis mantas, mis cacharros y todo lo que preparaba con chaguar»⁷². Se impulsó enormemente la agricultura. La Dirección Provincial del Aborigen hizo una verdadera campaña para extender la agricultura en la zona. Para ello se distribuyeron semillas, «se sembraba maíz, sandía, batata, porotos, sorgo, zapallo»⁷³. Las mujeres y los hombres trabajaban la tierra⁷⁴. En las parcelas más grandes los wichís usaban el tractor, pero todos araban, sembraban y construían caminos. Luego estaban los albañiles y otros que se dedicaban a mejorar los caminos, también se construyó un pozo para proveer agua; finalmente la misión tenía verdaderos empleados: el encargado de la tienda, el de la despensa y el de la enfermería⁷⁵.

Guillermina no podía soportar ninguna oposición y no acogía ideas diferentes de las suyas; parece que por esta razón el gobierno del Chaco comprendió que era necesario crear otros polos en la provincia que contrarrestaran una presencia tan radicalizada⁷⁶. El trabajo en la cooperativa era duro, pero todos lo recuerdan con felicidad y firme entusiasmo. Los hombres habían aprendido a utilizar herramientas, habían adquirido técnicas (habilidades consideradas como las capacidades de sujetos particulares), habían sido equipados con tecnologías (un conjunto de conocimientos objetivos, generalizados y susceptibles de aplicación práctica) e instrumentos. Estaban contentos. Comían bien, tenían ropa buena. No estaban obligados a trabajar en la cosecha de Castelli. Para los wichís el único interlocutor fue la joven hermana Guillermina. Mientras tanto, en Nueva Pompeya se formó un verdadero «grupo indigenista» (así se lo recuerda en la literatura) que en enero

⁷¹ HERMITTE, EQUIPO 1996, p. 69. La antropóloga Esther Hermitte y su grupo de trabajo fueron contratados en 1970 por el gobierno del Chaco para evaluar el proceso de integración de los pueblos indígenas en la provincia, su trabajo se publicó muchos años después (1996) y se menciona aquí. Unos años antes (1965-1966) también el antropólogo Edgardo Cordeu junto con la psicóloga social Edelmi E. Griva hicieron una investigación con los tobas de la cercana comunidad de Miraflores sobre los cambios culturales en la comunidad (LENTON 2005, pp. 549-550).

⁷² Teodora Polo, 14 de mayo de 2016. El nombre de la planta de chaguar (*Bromelia hieronymi*) se aplica para denominar en general las artesanías tejidas que las mujeres realizan a partir de fibras vegetales.

⁷³ Teodora Polo, 14 de mayo de 2016

⁷⁴ Había varios tipos de cultivos: los que eran más pequeños y consumidos exclusivamente por la familia, los de la Dirección Provincial del Aborigen que tenían un espacio más grande ubicado en Pozo del Toba y finalmente un tercer tipo que era igualmente grande y cuidado colectivamente por varias personas (HERMITTE, EQUIPO 1996, pp. 71-72).

⁷⁵ HERMITTE, EQUIPO 1996, pp. 70-73.

⁷⁶ DOYLE 1997, p. 34. En particular Roberto Vizcaíno y Francisco Nazar se fueron a la localidad de Potrillo y formaron otra cooperativa.

de 1972 participó en la reunión regional de Cabá Ñaró (Municipio de Tres Isletas, provincia del Chaco).

En 1972, la primera crisis ya era notable. Los indígenas producían más de lo que se les permitía comerciar. El Departamento Aborigen del Chaco ahora sólo permitía vender un tercio de lo que realmente se producía. Se superó el obstáculo, pero luego comenzaron los controles (con ese fin se envió a una mujer como directora de un centro educativo y luego como inspectora del departamento General Güemes, respectivamente). Finalmente, en 1973 la producción wichí se limitó a un máximo de 2.000 troncos de quebracho por año cuando en realidad podían preparar 700 por semana. En la cooperativa y su organización habían estallado tal serie de problemas políticos y sociales que rápidamente se les acusó de tener ambiciones «guerrilleras»⁷⁷. Además del descontento institucional, había razones económicas de gran alcance por las que el crecimiento exponencial de la cooperativa había llevado al abandono masivo de las cosechas. En las páginas de la revista «El Descamisado»⁷⁸ de 1973 leemos que las discrepancias entre la Cooperativa de Misión Nueva Pompeya y la Dirección Provincial del Aborigen merecen una explicación también a partir del plan Agrex y las tensiones que éste había provocado sobre el uso y la posesión de la tierra⁷⁹.

La cooperativa era una «máquina bien aceitada», poseía un orden y un control capilar por parte de esta joven «ángel». Por las descripciones de los wichís, parecía un engranaje impecable y disciplinado que rodeaba y envolvía toda la vida indígena. Su organización era tan perfecta que en algunos aspectos se asemejaba a una «institución total» controlada y autosuficiente, donde el conjunto de las manifestaciones vitales, orgánicas y psíquicas de un individuo parecía implosionar en un espacio existencial totalmente codificado. La cooperativa era un lugar de trabajo fuera de la sociedad nacional porque era completamente autónoma, donde un grupo compartió una situación común durante un período en el que pasó parte de su vida en un régimen cerrado y formalmente administrado⁸⁰.

Si la comparamos con la antecedente misión franciscana, Guillermina se ocupaba sobre todo de la población adulta: su «misión» se llevaba a cabo principalmente con ellos y sin distinción de género. No había censura ni juicio moral contra los wichís. Ella tenía una curiosidad empática y una ideología pobrista que, combinadas con una completa autonomía a nivel local, no sólo desmantelaron cualquier sospecha o temor

⁷⁷ Guillermina y los Pequeños Hermanos de Foucauld fueron clasificados como «subversivos» por la dictadura militar y muchos de ellos desaparecieron. Guillermina después de su detención se fue a Perú (RICE, TORRES 2011; BIANCHI 2015, p. 187; LANUSSE 2007).

⁷⁸ Conocida revista peronista de izquierda que fue dirigida en principio por los militantes Dardo Cabo y Ricardo Grassi y que se editó entre 1973-1974.

⁷⁹ El plan Agrex tenía el propósito de crear un complejo agroindustrial en la zona en beneficio de varias empresas norteamericanas y de la familia del entonces presidente Alejandro Agustín Lanusse (FERRARA 2007).

⁸⁰ GOFFMAN 2001; FOUCAULT 1975.

por parte de los wichís, sino que fueron percibidas como las únicas formas de liberación y libertad. Además, la cooperativa, en muchos de sus sectores, incluía el trabajo en grupo, una mimesis exitosa de las formas de compartir y de la ética de la buena voluntad wichí⁸¹.

Este engranaje aparentemente perfecto debe ahora ser recontextualizado y repensado en forma crítica; en los años 70, de hecho, muchos de estos «promotores» en el Chaco mostraron una doble lógica en sus prácticas de trabajo. Por un lado, fomentaron el proceso de creación de modelos de inseguridad, de aprehensión de las poblaciones, haciendo posible la existencia objetiva de un «aparato de captura» con una lógica del «soy frágil y debo ser protegido». Por otra parte, al recurrir al ecumenismo de la Iglesia Católica y concentrarse en la producción de diferencias irreductibles, obstaculizaron ese marco político y activaron enfrentamientos y escisiones, inhibiendo la promoción sistemática y generalizada de los indígenas chaqueños⁸².

En Nueva Pompeya, con Guillermina la situación se volvió con los años más tensa y la existencia de la cooperativa fue creando descontento especialmente entre los colonos de las cosechas de algodón y los terratenientes de la zona. Misión Nueva Pompeya y los wichís ya no necesitaban el trabajo en la cosecha y la labor en la cooperativa los había transformados en ciudadanos autónomos.

Guillermina fue arrestada en 1973 junto con once wichís⁸³. Su cooperativa siguió trabajando. O más bien, sin ella, siguió funcionando bien al principio, mal luego y finalmente muy mal en los años siguientes. Sabino Polé no quiere contarme esa historia.

Epílogo. La cooperativa wichí: el engranaje se quiebra

Sabino Polé recuerda poco, «todo se desparramó». Pero él, como muchos wichís, siguió trabajando en la cooperativa.

La familia mía era de Pompeya. Mi familia empezó trabajando con los franciscanos. Mi mamá era lavandera changuera de los franciscanos. Guillermina canaliza todo. Toda la gente venía por acá, de Hachero, Armonía, Nueva Población, Sauzal, Sauzalito. Después hubo la intervención. Terminó todo. Todo se fundía. Se vendieron las máquinas a otros. Se vendió a un muchacho que se llamaba Pedro Alejo, era un aborígen. Cuando sacamos, se cambió de lugar. Después vino el Nicasio Lazarte. Él continúa, pero poco. Nadie hace nada. Había máquinas, pero no trabajaban y no cuidaban las máquinas. Y después no hay más socios. Todo se abandona. Y Walter Effemberger, un santiagueño, era contador. Él se hace cargo con su señora. Cuando

⁸¹ PALMER 2005.

⁸² ZAPATA 2016, pp. 177-178.

⁸³ LANUSSE 2007, p. 27.

se fue la Guillermina vinieron los militares. Tenían revólver. La Misión era llena de militares, toda policía. Quedamos sin nada. Eramos de nuevo como esclavos⁸⁴.

De 1973 a 1982 la cooperativa parece funcionar. El wichí Silverio Argañaraz fue el presidente desde 1990 hasta 1995:

La cooperativa en los años 80 tenía todas las maquinarias. Las maquinarias estaban al principio en la misión vieja y después trasladaron todo por acá en el galpón que está por acá ahora abandonado. Nosotros trabajábamos un poco e íbamos a la cosecha de algodón. Así estábamos. Me vinieron a buscar a la cosecha para elegirme como presidente. Esto fue en 1987-1988 y hasta 1990 la cooperativa funcionaba. Entre doscientos y cuatrocientos wichí trabajaban por allí y acá vendíamos madera por un equipo; ponele que vendíamos un equipo de madera completo y cambiamos por mercadería y el otro camión pagábamos y comprábamos herramientas. Madera en cambio de mercadería. Compraba madera la mayoría en Santa Fe y Buenos Aires. Los wichí tenían un solo maestro de carpintería y el resto aprendieron así. Hacíamos sillas, ventanas, mesas y lo que servía. Y aprendimos todo de carpintería y después en 1989 también había postes de quebracho colorado para vender. Las empresas llevaban para alambrar campos, eran postes de 2,40/3 metros. Y este también vendíamos semanalmente. Dos equipos de postes, eran equipos de madera. Y a la gente le dábamos mercadería el lunes y el viernes. Le dábamos todo: 25 kilos de harina, azúcar, yerba y tabaco. No existía el pago. Efectivo casi no había. Hasta los 90 no había plata. Esto funcionaba muy bien y para comer no hacía falta. Éramos doscientos o trescientos wichí. Cuando yo tenía diecinueve años me hicieron presidente. Y yo manejaba trescientas personas que eran socios [...] Cuando yo entré ya estaba a punto de quiebra. Tenía juicios por todos lados porque tenía deuda por todos lados. Con un comprador de Buenos Aires fuimos a Resistencia unos días y hablamos con el ministro y el gobernador también y nos condonaron la deuda. Las máquinas eran las viejas máquinas de la cooperativa de Guillermina que después se trasladaron acá y después a través de los maristas hicimos los proyectos con el hermano Arturo y Teófilo y conseguimos nuevas máquinas, cepilladora, taladro, afiladoras. Yo fui presidente desde 1990 y hasta 1995 [...] Cuando yo dejé la cooperativa dejé todo. La dejé andando. Dejé todas las maquinarias. Teníamos dos sierras grandes, dos sierras sin fin –sierra de carnicería para cortar patas de sillas o mesas, para poder ver las curvas–, dos cepilladoras, una garlopa (como cepilladora, la ponés arriba y la apretás fuerte para nivelar), una lijadora, un taladro. Teníamos cuatro tractores (dos R 60 y un Fiat 400 y un Fiat 600), dos acoplados para traer madera en el campo y con gomas nuevas, cuatro motosierras, dos motosierras estil 50 y una 70, dos motosierras grandes que pesaban como 30 kilos, 16 metros de sierras de 8 centímetros de ancho. En 1995 todo funcionaba. Y cuando yo salí agarró todo otro muchacho que no parece manejar en lo personal [...] Esta gente agarró y vendió. Agarró y vendió todo. La cooperativa cerró de golpe en 1996. Todos los comerciantes cuando yo dejé empezaron a cobrar porque [si no] no cobraban más. La gente quedaba desparramada. Los wichí trabajaban bien, sabían trabajar. Eran buenos carpinteros. Después cada

⁸⁴ Sabino Polé, 12 de septiembre de 2019.

uno formó asociación comunitaria. Pero asociación sin trabajo. Sin nada. [...] A los wichís les gustaba trabajar en la cooperativa, se ponían bien⁸⁵.

La cooperativa había abandonado su sede en la misión. Los wichís volvieron al trabajo en Castelli. En principio y en su segunda fase, la cooperativa parecía una copia de la anterior, aunque fue evidente que desde el principio la gestión económica fue complicada, al igual que el liderazgo wichí y la capacidad de cuidar las máquinas. Cuando Silverio empezó a dirigirla ya tenía muchas deudas y los wichís, a pesar de haber adquirido todas las técnicas para poder continuar, trabajaban mal, no respetaban los turnos y no les importaban las máquinas. En cierto momento la cooperativa wichí fue entregada a un contador, Walter Effemberger, quien estuvo presente desde 1983 hasta 1996. Me encuentro con él el 10 de septiembre de 2019:

Me llevó acá Medel, él era presidente en 1982. Él me llevó acá. En ese período no había trabajo y ellos [los wichís] tenían que vivir en la tradición. Yo compré para hacer mueblería y aserradero, y con la venta de postes y ventanas y muebles empecé. Y me ayudaron los hermanos maristas Ernesto y Eugenio. En la cooperativa en esa época había doscientas o trescientas personas. Doscientas eran wichís y sesenta eran criollos. Era el período de Medel y cortábamos postes y yo era obrero como ellos. Los hermanos me ayudaron para hacer trámites con el gobernador y conseguimos un préstamo. Trabajé desde 1983 hasta 1996. Trece años. Cada dos años cambiaba el presidente de la comisión y manejaba todo un comprador de Resistencia. Pagábamos con mercadería, pero si necesitaban les dábamos plata. Les dábamos carne y carneaban. Se entregaba el camión de postes y nos distribuían como pago mercadería. Les enseñamos a los wichís a trabajar con la motosierra. Pero todo fue mal. A los wichís le gusta el «chupi» [beber alcohol]. Así se fundió todo [...] Yo era el administrador y recuerdo como presidentes a Silverio Argañaraz, Pedro Alejo, Nicasio Lazarte, Juancito Yacante. A la gente cuando yo estaba le gustaba trabajar. La cooperativa era autónoma. La gente hacía la temporada en la cosecha de algodón. Iban los hombres, y mujeres y niños se quedaban acá. Teníamos motosierras y tractor y con la motosierra cortaban más rápido. En el tractor había ochenta trabajadores de postes y les llevaba con la olla [la comida] y ellos se internaban en el monte durante la semana. Yo iba con ellos y al principio tenía miedo, pero me preparaban mi comida. Se producían 2.400 postes por mes. Ellos me querían.

Esta segunda parte de la historia permanece confusa, dispersa entre los recuerdos infelices. Nadie quiere recordar o detenerse a contarla. Hay criollos que entraron en la mitad de la historia, robos, comisarios financieros. Máquinas que dejaron de funcionar, que se oxidaron y estropearon. Socios que fueron presidentes, presidentes que fueron acusados y que escaparon. Cuando la cooperativa cerró definitivamente, muchas máquinas fueron vendidas para pagar deudas, otras fueron robadas, no está claro por quién. Desde entonces la historia de la cooperativa wichí se ha convertido en la de muchos proyectos que se instalaron en la vieja misión y fracasaron misera-

⁸⁵ Silverio Argañaraz, 16 de septiembre de 2019.

blemente. Como si la empatía y el vínculo con las máquinas desaparecieran en un momento, se desvanecieran y se perdieran. Según Volker von Bremen,⁸⁶ la lógica del abandono entre los indígenas del Chaco es algo casi intencional. No sé si es así, pues su reflexión presupone una serie de antecedentes teóricos que no se han tratado aquí. La historia de Misión Nueva Pompeya es una de las muchas que ve a los misioneros abrir un ciclo de máquinas y trabajo que se cierra sin sorpresa para luego reabrirse y luego cerrarse de nuevo para volverse a abrir, con o sin ellos. Un ciclo intermitente, pero sin cambios radicales aparentes entre las diferentes fases y actores. No es fácil entender cuál es el «ciclo» que viven hoy en día los wichís. Sabino Polé, Francisco Matorras, Teresa Juliet son todos «buenos artesanos», que trabajan con sus propias manos, usando o, mejor aún, reutilizando piezas que ya han reconstruido o dejado de lado. Artesanos que cosen, ajustan, modifican, miden «a ojo», y que cumplen compromisos con la materia prima que tienen a mano. Artesanos que, sin embargo, son curiosos y más que nada rigurosos, porque si se les ofrece una buena máquina, no la desprecian y la prueban. Tratan de aprender a usarla y, mientras la máquina lo permita, la utilizan. Así que la imagen del wichí «buen artesano» funciona, pero hasta cierto punto. Hay máquinas. Y a mucha gente les gustan. Las mujeres tienen máquinas de coser, máquinas para limpiar la fibra del chaguar, para preparar harina de algarroba⁸⁷. Los hombres enloquecen por las motocicletas. Las usan y les gustan. Pero en un momento la misma máquina no sirve más, se rompe o pierde su utilidad. Algunas hacen ruido. Otras no trabajan tan bien como sus propias manos, otras en fin no se sabe cómo repararlas, y, si se arreglan, no hay luz eléctrica para poderlas hacerlas funcionar. Deberían ser transportadas a otro lugar. El «engranaje todo» fracasa porque es algo que siempre queda inestable y frágil, y suspendido. Mientras que las máquinas de los franciscanos o las de la cooperativa de Guillermina funcionaban de alguna manera y, más o menos, los wichís aprendieron a usarlas, y con cierta habilidad, cuando pasaron a los artesanos wichís y había que cuidarlas, sea como «bien comunitario», sea como máquinas sin sus partes constituyentes (el ejército de misioneros, monjas y frailes), algo salió mal. En este caso, cuando la «cremallera» entre indígenas y máquina desaparece, la máquina deja de funcionar con continuidad. Si la máquina no es «personal», como puede serlo el teléfono móvil o la motocicleta, el interés es relativo y, sobre todo, poco a poco se desvanece. Como si la empatía con la «materia de la máquina» no pudiera pasar a través del cuerpo «social». Como si la máquina para la sociedad siguiera siendo una prótesis mal adaptada al cuerpo social. No sé si esta prótesis parece defectuosa o, como sucede en algunos trasplantes, existe la posibilidad del rechazo. Hoy en día a menudo parece no haber ni fuerza ni docilidad en la relación que los wichís tienen con las máquinas de la comunidad, y ni siquiera sabemos cuál será el ciclo próximo y futuro que les espera.

⁸⁶ VON BREMEN 1987, p. 15.

⁸⁷ De la especie *Prosopis*, se trata del fruto más común en la zona. Para las poblaciones wichís representa uno de los alimentos principales para la subsistencia.

«COMO UN CIEGO CON LENTES»: MIRADAS INDÍGENAS SOBRE EVANGELIZACIÓN, CONOCIMIENTO Y CULTURA MATERIAL EN EL GRAN CHACO

Chiara Scardozzi*

Una cosa sé, que habiendo yo sido ciego, ahora veo.

Juan 9:25

Las gafas pasaban a formar parte de su fisonomía, se amalgamaban a sus rasgos, y así se atenuaba todo contraste natural entre lo que era su cara –una cara cualquiera pero una cara al fin– y lo que era un objeto extraño, un producto de la industria. No le gustaban, y por lo tanto no tardaron en caer y romperse.

Italo Calvino, «La aventura de un miope»

Introducción¹

Mi reflexión en torno al desafiante binomio temático *misiones/máquinas* nace a partir de sugerencias etnográficas relativas al trabajo de campo realizado desde 2009 en la región del Gran Chaco argentino. La zona de estudio está situada en la provincia de Salta y coincide con los lotes 55 y 14, unas tierras fiscales hasta hace pocos años

* Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, Urbino, Italia. Correo electrónico: chiara.scardozzi@gmail.com; chiara.scardozzi@uniurb.it

¹ Esta contribución ha sido leída en una versión preliminar en el ámbito de la jornada de estudio «La misión de las máquinas: técnicas, trabajo y misiones en las tierras bajas sudamericanas» (Bolonía, 10 de octubre de 2019). Quiero agradecer a Lorena Córdoba, Zelda Alice Franceschi y Nicolas Richard, editores de este volumen, por haber generado un espacio de confrontación y reflexión y por haber querido incluir mi contribución. Quiero agradecer también los testimonios de las personas que cito en este trabajo, por sus palabras y reflexiones.

conocidas tanto en la Argentina como a nivel internacional por el largo proceso político y jurídico de regularización territorial que involucra a grupos indígenas y familias campesinas criollas². En otras ocasiones he hablado de la complejidad del caso³ y si bien las diferentes experiencias misioneras no han constituido el centro de mi análisis, para entender la configuración socioterritorial contemporánea de los grupos indígenas ha sido fundamental comprender el impacto que las misiones fundadas en la primera mitad del siglo XX han tenido en la reconfiguración de las formas de vidas indígenas chaqueñas en diferentes niveles: económico-político, ecológico-territorial y sociocultural.

Las miradas indígenas contemporáneas hacia la presencia misional son muy complejas y reflejan una memoria heterogénea que depende principalmente de la edad de la persona y de la experiencia más o menos directa que tuvo de las misiones, es decir su relativa proximidad y conocimiento de la *cultura misional*, constituida por elementos normativos, simbólicos, discursivos, y materiales.

Por lo tanto, he elegido acercarme a esta complejidad valorando las perspectivas émicas y eligiendo tres narraciones que constituyen, literalmente, unas entre las posibles «maneras de ver» la evangelización y considerar su impacto en términos tanto materiales como simbólicos en las dinámicas de transformación sociocultural de las sociedades indígenas chaqueñas desde la primera mitad del siglo XX. Con este propósito, los relatos de los testimonios wichí se combinan en el texto con las fuentes de los misioneros anglicanos, procedentes sobre todo de los periódicos de la «South American Missionary Society Magazine» (SAMSM); de esta manera se busca también proporcionar un acercamiento etnográfico novedoso a la historia de las últimas misiones anglicanas fundadas en la costa del Pilcomayo salteño y a sus memorias nativas, por medio de la metáfora visual y de la semántica de la percepción.

Las misiones anglicanas en el Chaco salteño

A pesar de que las experiencias misionales en la región chaqueña y las relativas respuestas indígenas han sido sumamente heterogéneas, desde un punto de vista histórico y antropológico podemos considerar la presencia de las misiones anglicanas procedentes de Inglaterra en las provincias del norte argentino como parte de un proyecto hegemónico que busca el control territorial de las zonas de frontera tam-

² CARRASCO, ZIMERMANN 2006; CARRASCO 2009; SCARDOZZI 2013. Los grupos indígenas han sido identificados sobre la base de criterios sociolingüísticos como *wichí* (mataco) –el grupo mayoritario–, *ijjuwaja* (chorote), *niwakle* (chulupí) –grupo lingüístico mataguayo–, *komlek* (toba) –grupo lingüístico guaycurú– y un pequeño porcentaje de *tapy'y* (tapiete) –grupo lingüístico tupí-guaraní–. Los criollos llegaron a la zona a comienzos del siglo XIX.

³ SCARDOZZI 2015, 2018.

bién mediante el gobierno de sus poblaciones por medio del asentamiento de los grupos nómadas y el empleo de éstos como mano de obra temporaria en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy⁴. Este proceso de *conquista* a través de políticas supuestamente integracionistas asociadas al desarrollo económico regional es acompañado y sustentado por la retórica civilizadora y con la presencia misionera evangelizadora⁵. Si bien el esfuerzo paternalista misionero se proponía «preservar» las culturas indígenas y proteger los grupos de los abusos y las violencias estatales, militares y civiles, las lógicas y las retóricas de su accionar, sobre todo entre fin del siglo XIX y comienzo del siglo XX, reproducían la idea de una necesaria transformación socio-cultural de las sociedades indígenas, reflejando los fundamentos característicos del paradigma evolucionista de la Inglaterra del siglo XIX.

De hecho, la primera misión del Chaco salteño, denominada El Algarrobal, surge en 1914 cerca de la ciudad de Embarcación, en las orillas del río Bermejo, por concesión de los ingleses Leach, los hermanos dueños del ingenio La Esperanza. Ellos cedieron un terreno a la South American Missionary Society (SAMS) con el intento de promover la campaña civilizadora de los misioneros ingleses para la «domesticación» de los indígenas que trabajaban en las fábricas⁶.

En este sentido, el nexo entre ingenios azucareros y misiones, a nivel macroscópico, puede ser considerado como la primera conexión evidente entre misiones y máquinas: en el Chaco salteño en particular, las misiones religiosas surgen inicialmente en función de las máquinas; son parte del engranaje de la industria azucarera y de la expansión del modelo capitalista de producción hacia el Chaco y sus poblaciones⁷.

Después de la obra empezada en la zona del Bermejo, la SAMS decide expandirse hacia la provincia de Formosa, para luego remontar el curso del Pilcomayo hacia el norte con el objetivo de crear una red extensa de misiones conformadas materialmente por capillas, escuelas y centros de atención médica.

Con el pasar del tiempo, el anhelo misional es propiciado y favorecido por las necesidades indígenas de protección y ayuda en un momento histórico crítico: la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-1935)⁸, la presión militar de los Estados sobre la triple frontera (Argentina-Bolivia-Paraguay), el avance de los colonos ganaderos, las epidemias (como la de viruela y gripe). Asimismo, éstos son factores que generaron una *precariedad socioespacial* que llevó a los grupos indígenas, todavía nómadas, a una progresiva reconfiguración de las territorialidades y de las relaciones

⁴ Varios autores han analizado los vínculos entre misiones, ingenios azucareros y grupos indígenas del Chaco. Para una profundización del tema se hace referencia a TERUEL 2005; GORDILLO 2006; TORRES FERNÁNDEZ 2007-2008; MONTANI 2015b; CERIANI CERNADAS 2015.

⁵ LAGOS 2002; TERUEL 2005.

⁶ DE LA CRUZ 1997.

⁷ TRINCHERO 2000; GORDILLO 2006.

⁸ Para profundizar el impacto que la guerra del Chaco tuvo en las sociedades indígenas ver RICHARD (ed.) 2008.

intra e interétnicas, en búsqueda de condiciones de vida mejores frente a la escasez, el hambre, la inseguridad, los peligros y la muerte.

En las márgenes derecha del Pilcomayo salteño fundan, entre los grupos wichís, Santa María (1938) y Misión La Paz (1944), un caso interesante de misión interétnica, la última misión anglicana fundada en la Argentina.

En un opúsculo celebrativo de los cien años de las misiones anglicanas en el norte de la Argentina, refiriéndose a la fundación de dichas misiones el misionero Robert Lunt escribe:

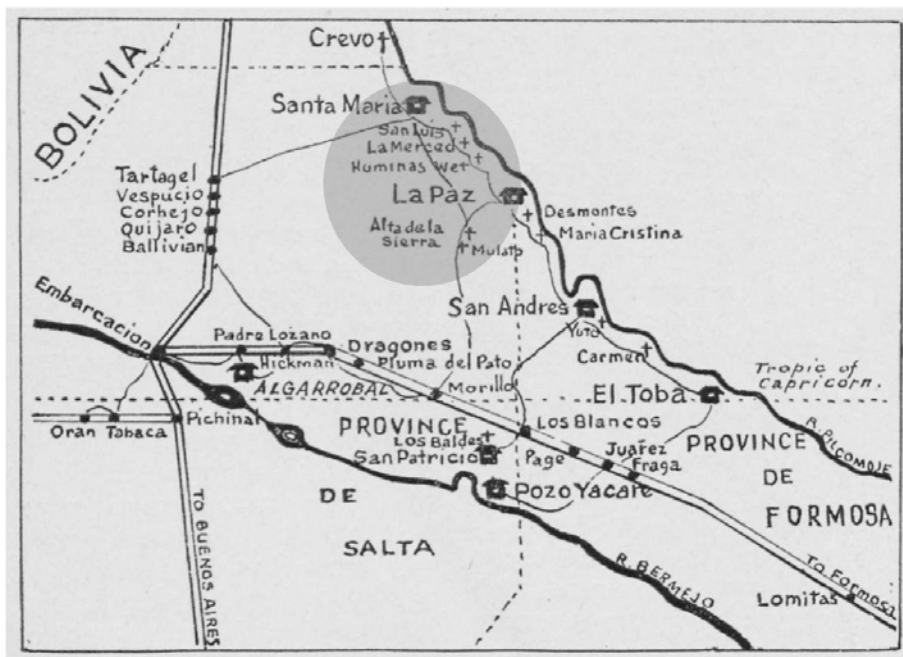
Río arriba también el Señor estaba obrando. Una entidad llamada «La Misión de Bolivia Oriental» trabajaba en Santa María e incluía entre su personal a los misioneros Jorge y Winifred Revill. En 1943 éstos, junto con Enrique y Maisie Dickson, se transfirieron a la SAMS y así Santa María se hizo parte de la obra anglicana. Un año después una inundación les obligó a los Revill a mudarse más abajo a un centro de chorotes, wichís y chulupíes, donde establecieron Misión La Paz, la cual se haría uno de los tres centros principales de la obra anglicana en el Chaco a partir de la década de los 60⁹.

Casi como un *deus ex machina* en un escenario caracterizado por el miedo y la incertidumbre, en la mayoría de los casos los misioneros llegan a ser percibidos como presencias mediadoras y defensoras y las misiones, como «espacios protegidos» y proveedores de recursos, aunque caracterizados por una rígida política evangelizadora centrada en el disciplinamiento de los cuerpos y las almas mediante la educación, la atención a la salud y el trabajo.

Tanto las fuentes misionales como las revistas periódicas de la SAMS, así como la literatura histórica y antropológica¹⁰, señalan que en muchos casos fueron los mismos indígenas quienes pidieron la ayuda de los misioneros ingleses y los buscaron para que fundaran misiones en territorios «desprotegidos» y atacados por la violencia de militares y colonos ganaderos, o para responder a necesidades materiales, como la escasez de alimentos.

⁹ LUNT 2011, p. 54. Como señala el autor, los anglicanos no fueron los únicos misioneros presentes en la zona. Surgieron otras misiones cristianas protestantes en Bolivia, afiliadas sobre todo a iglesias pentecostales y adventistas. Según el antropólogo argentino Luis María DE LA CRUZ, 1997, p. 30: «La rígida vida comunitaria que tácitamente se imponía en los lugares misionalizados por los anglicanos se contrapuso notoriamente con la confusa situación que se vivía en las misiones pentecostales. El aparente culto “desordenado” pentecostal permitía, bajo la agitación extática, expresar la vivencia de la fe sin ocultar el carácter cultural propio. Así encontraron espacio para la expresión cristiana quienes habían sido marginados por la prédica de los evangelistas anglicanos. Los sermones en castellano y el uso de la Biblia en el mismo idioma caracterizó al movimiento, contraponiéndose con el uso vernáculo de los anteriores. En algún sentido, la nueva vida se halla relacionada, para los wichís de la Asamblea de Dios, con el poder de la palabra emitida en español, que reordena el mundo. La iglesia de la Asamblea de Dios se desarrolló en menos de veinte años a lo largo del río, reuniendo a los grupos marginales y, en muchos casos, reordenando la ocupación territorial».

¹⁰ MÉTRAUX 1933b; DE LA CRUZ 1997; GORDILLO 2006.



1. Mapa de la *South American Missionary Society Magazine*, abril-mayo de 1962, p. 2. El mapa muestra las misiones anglicanas fundadas en el Chaco central, entre los ríos Bermejo y Pilcomayo, en la primera mitad del siglo XX. Las grandes estaciones están señaladas con el símbolo de una casita negra; las otras, con la cruz. Resaltado con un círculo he marcado aproximadamente el área del estudio etnográfico a la cual se refiere esta contribución. Fuente: Church Mission Society.

El mismo Alfred Métraux, citando la anécdota de un indígena pilagá que lo había confundido por un misionero, reporta esas palabras entusiastas: «Ahora tenemos quién nos cuida, quién nos enseña, ahora ya no estamos solos y abandonados, y es una nueva vida la que empieza»¹¹.

A lo largo del tiempo, entre los ríos Bermejo y Pilcomayo el entramado misionero conecta geográficamente y simbólicamente el Chaco central. Entre éxitos y fracasos¹², el esfuerzo evangelizador se vuelve más intenso y se multiplica con las últimas misiones del Pilcomayo salteño¹³. Por esta razón, durante todo el tiempo

¹¹ MÉTRAUX 1933b, p. 5. Sobre la relación entre Métraux y los misioneros anglicanos entre 1933 y 1939 véase CÓRDOBA 2015b.

¹² Entre los fracasos está, por ejemplo, el caso de Misión Pilagá (Formosa) analizado por CÓRDOBA 2017.

¹³ A este propósito el misionero TRAIN (1952, p. 86), después de una visita a la zona del Pilcomayo en 1952, escribía: «Más allá de Selva San Andrés, ahora tocando La Paz, San Luis, Merced y Santa María y aún siguiendo el Pilcomayo, casi hasta la frontera con Bolivia, tenemos un trabajo relativamente nuevo,

los misioneros ingleses trabajan con el objetivo de formar paulatinamente una «iglesia protestante nativa» compuesta de conversos, evangelistas y pastores indígenas¹⁴.

Aproximadamente desde la mitad de la década de 1940, en la costa del Pilcomayo salteño, entre las más grandes estaciones misionales de Santa María y Misión La Paz, donde el misionero George Revill y su esposa residen la mayor parte del tiempo, se van sumando pequeños «satélites» como San Luis, Merced, La Gracia, La Bolsa, Vertientes, Pozo El Tigre administrados por evangelistas y, luego, por pastores nativos que acompañarán y progresivamente sustituirán a los misioneros en la evangelización¹⁵. Los pastores nativos ocuparán también un rol religioso y político estratégico al interior de las nuevas conformaciones socioterritoriales denominadas *comunidades*, núcleos que se fueron consolidando a partir de las décadas de 1960 y 1970, en correspondencia de las misiones¹⁶.

Desde la oscuridad hacia la luz: ponerse las lentes

Es 2011, estoy en pleno trabajo de campo, haciendo base en Santa Victoria Este (Salta). Ramón, un joven que conoce mi interés por la historia local, decide llevarme a conocer a su abuelo en la comunidad de San Luis, a 6 kilómetros del pueblo, en la costa del Pilcomayo. El abuelo, cuyo nombre era Sixto († 2017), era un hombre mayor, en aquel entonces pastor de la comunidad; originario de Santa María, se había mudado río abajo en la década de 1950. Decía que «la palabra de Dios nos ha traído aquí, hasta el lugar San Luis para que yo esté aquí, para que trabaje aquí para evangelizar». Sentado en una sillita de madera, bajo un algarrobo, cuenta de cuando la gente recibió la palabra de Dios:

pero muy, muy grande [...] Sabemos que ningún otro campo en este momento ofrece oportunidades tan maravillosas. También podemos dar una buena idea del tamaño y la forma de este joven “Evangel”. Pero lo que no se sabe es cómo este barco puede salir de la grada completamente preparado para enfrentar completamente el mar abierto. El material para este barco se acumula más rápido de lo que se puede gestionar. ¿Por qué? Porque en esta empresa colosal tenemos solo una pareja casada y están tratando de enfrentar tres tribus (y obviamente tres idiomas), numerosas reuniones semanales en estos idiomas y se niegan a ser vencidos en esta tarea sobrehumana».

¹⁴ La formación de una *iglesia protestante nativa* es el objetivo del trabajo misional desde su comienzo y es expresada primariamente por el misionero Barbrooke GRUBB 1899, 1930.

¹⁵ Este proceso de «autonomización» es testimoniado también por fuentes indígenas autobiográficas, como el relato de Zebedeo Torres titulado *La historia de Santa María*, publicado en SEGOVIA 2011.

¹⁶ El rol del pastor nativo vinculado a las nuevas formaciones socio-territoriales es tan complejo que necesita de un análisis específico, el cual debería abarcar las transformaciones en las relaciones entre liderazgo, parentesco y formación de las unidades residenciales llamadas comunidades, con los relativos procesos de ficción y fusión. Una contribución relativa a dichos temas en la región del Gran Chaco es la de BRAUNSTEIN (2007), y en particular la de PALMER (en el mismo volumen 2007) concerniente a la noción de «carisma» entre los grupos wichís.

Ese tiempo que nosotros hemos decidido la palabra de Dios, que ha venido un misionero inglés, el año 1938¹⁷ comenzó evangelización y ahí se formaron todas las comunidades como aquí San Luis, La Paz, La Gracia, La Bolsa, Vertiente, La Merced [...] Entonces nosotros cuando hemos recibido la palabra de Dios, los misioneros mismos hacen colmar como misiones. Entonces toda la gente se ha unido y ya hace como un pueblito. Pero primero no entendíamos nada [...] Había un curandero, brujo, porque nosotros no teníamos médicos, no conocíamos medicinas. Todo eso no conocíamos, es solamente curandero cuando hay un chico enfermo, se agarra gripe, lo lleva [a él], para que lo cure. Pero este curandero es poderoso, puede sanar un enfermo. Esto nosotros hemos usado en aquel tiempo cuando nosotros no conocíamos nada. Ahora ya no hay brujo, ya no hay curandero, y solamente la palabra de Dios, solamente oraciones que nos corrigió. Para Dios nada es imposible, para Jesús nada es imposible [...] Ahora gracias a Dios que hemos conocido [...] poco, no tanto, pero ya tenemos los jóvenes que estudian, van a la primaria, a la secundaria, algunos estudian la computadora, máquinas para escribir, gracias a los misioneros que primeros nos han enseñado para que tenemos capacitación. Como un ciego que ya tiene más o menos unas lentes, para que no escojan las cosas que están oscuras. Y ahora ya uno sabe escribir¹⁸.

Entre las posibles perspectivas locales sobre el impacto que tuvieron las misiones con relación a las formas de vida de los grupos indígenas de la zona y los relativos cambios que se dieron a partir de la primera mitad del siglo XX, la narración de Sixto es sustancialmente ilustrativa.

En las misiones se produce una reorganización de la vida cotidiana hecha por materialidades y sentidos nuevos, y también por nuevos conocimientos: cuando Sixto habla de los «brujos» que no podían curar se refiere a una necesidad de buscar otras respuestas a las enfermedades, respuestas proporcionadas por los misioneros que disponen de un conocimiento diferente y funcional.

De hecho, la atención médica ofrecida por los misioneros o sus parejas, las cuales muchas veces eran enfermeras, ha sido un elemento de fuerte atracción hacia los centros misionales. La capacidad de curar, junto con el conocimiento de los idiomas indígenas, ha sido central para que el misionero sea reconocido como un *ser poderoso*, desde el punto de vista espiritual y político, superponiéndose –coyuntural y momentáneamente– al rol tradicional atribuido a los chamanes y a los líderes políticos¹⁹.

Los misioneros construyen también pequeñas escuelas en las cuales, primero ellos y luego maestros indígenas, enseñan en castellano y en «idioma», introduciendo la educación formal y el sistema escolar antes que el Estado argentino. El trabajo, sobre todo agrícola y de carpintería, es incentivado como parte del proyecto civilizatorio que ancla a las personas a un lugar fijo, sedentarizándolas, y a tiempos

¹⁷ El año citado corresponde a la fundación de la Misión Santa María, de la cual hablé anteriormente.

¹⁸ Sixto, comunidad indígena San Luis, 2011.

¹⁹ PALMER 2005.

diarios y regulares. Huertas, herramientas, semillas, una conducta moral y corporal, una nueva forma de producir comida y alimentarse.

Sixto imagina la humanidad indígena anterior a la llegada del misionero como un conjunto que falta de una serie de elementos relacionados con el conocimiento. Es una humanidad «ciega», que no ve o no ve bastante bien, que no entendía y no conocía nada, y por esta razón elige las que el hombre llama las «cosas oscuras», aquellos elementos socioculturales característicos de los grupos chaqueños que los misioneros tachaban de pecaminosos, asociándolos a la obra diabólica y prohibiéndolos a cambio de la protección misional contra los peligros. Conflictos intra e interétnicos, uso de alcohol, coca y tabaco («los vicios»), juegos, danzas, poligamia y, por supuesto, todo lo que estaba asociado al chamanismo entran progresivamente en el ámbito de los tabúes, socialmente removidos y/o practicados clandestinamente²⁰.

Cuando Métraux trata de comprender las razones del suicidio entre los wichís (llamados matabaco en aquella época) escribe:

Sería interesante saber si antes de la relación con los blancos el suicidio era tan frecuente entre los indios, o si, al revés, el número de los casos ha aumentado desde que ellos han aceptado vivir bajo el control de los misioneros [...] Los matabaco, conscientes de su situación desesperada, acogieron bien a los misioneros, de los cuales sacaban ventajas apreciables: en primer lugar, la sensación de cierta seguridad, también la certeza de no morir de hambre durante las épocas de carencia, la educación de los niños y por fin las curas médicas. En cambio, ellos renunciaban a las libaciones, a las danzas, a sus expediciones de guerra, a sus deportes favoritos y al chamanismo, a todo lo que en un tiempo embellecía su existencia. Las libaciones no han desaparecido, pues se han vuelto clandestinas y, si quieren jugar un partido de hockey, tienen que juntarse a una buena distancia de la misión²¹.

Tomando la dialéctica oposicional del cristianismo, donde la oscuridad se opone a la luz como los pecados a la salvación²², Sixto me transfirió su impactante considera-

²⁰ Sobre el chamanismo entre los grupos wichís ver CALIFANO, DASSO 1999.

²¹ MÉTRAUX 1971 [1967], pp. 185-186. Desde aquí en adelante todas las traducciones presentes en el texto son propias.

²² La dialéctica oscuridad/luz es un *topos* característico de la evangelización. Se encuentra innumerables veces en los periódicos de la SAMS. En una publicación de 1868, por ejemplo, encontramos: «Los caminos del pecado son los caminos de la oscuridad. El odio, la malicia, la envidia, la incredulidad, la indiferencia a la palabra y la voluntad de Dios son tinieblas. Sin embargo, se nos advierte que algunos «ponen oscuridad por luz y luz por oscuridad». Viviendo en la oscuridad, dicen que tienen luz. Pero si no tienen la luz suficiente para ver sus pecados, ¡cuán grande es su oscuridad! El primer rayo de luz de Cristo que entra en el corazón de un pecador le muestra su pecado; y está acompañado por ese poder de atracción, que la luz siempre tiene, para permitirle al pecador hacer un uso correcto de la bendición que le fue dada, y por lo tanto confesar sus pecados a Aquel que es fiel y justo para perdonarlo» (SAMS 1868, pp. 8-9). Durante la década de 1930 la etapa de la SAMS lleva el lema: «Dar luz a los que están sentados en la oscuridad».



2. Sixto, haciendo trabajos de carpintería, comunidad indígena San Luis, 2011. Foto de la autora.

ción hacia la memoria del «cambio», elaborada bajo la forma de una *incorporación del estigma* que asume el estereotipo del indígena salvaje contrapuesto al hombre civilizado cristiano. La palabra de Dios, la enseñanza de los misioneros y el abandono de prácticas pecaminosas constituyen los medios para acercarse a una manera diferente de *ser* y *ver* el mundo²³.

Es interesante entonces considerar la metáfora de las lentes por diferentes razones. A nivel «objetual», las lentes constituyen una *tecnología óptica*, que se difundió con la llegada de los misioneros e imaginamos que, en calidad de objeto desconocido, hayan sido «llamativos» en los primeros contactos entre mundo indígena y mundo no indígena. El misionero Henry Cecil Grubb, por ejemplo, por llevar lentes, fue nombrado por los wichís *te chinhas/ojos de metal*²⁴.

En segundo lugar, podemos considerar las lentes como una *máquina para ver*, para aumentar la percepción y el conocimiento, un artefacto que proporciona una nueva representación de las personas y del mundo: *nada se ve como antes*. Como en el cuento de Italo Calvino titulado «La aventura de un miope», cuando el protagonista descubre su miopía y se pone las gafas por primera vez, todo lo que lo rodea cobra nuevo sentido: la visión se vuelve menos borrosa y distorsionada,

²³ En la interpretación de PALMER (2005, p. 210) la oposición entre luz y oscuridad se encontraría en la cosmogonía wichí con relación a la claridad de los sueños y la visión mística del chamán.

²⁴ LUNT 2011.

el mundo ya no es el mismo, y la persona que lleva las lentes puestas, tampoco. Saliendo por un momento de la metáfora y volviendo al ámbito estrictamente del objeto, es necesario considerar que los anteojos se difundieron entre los indígenas por medio de donaciones que llegaron de Inglaterra y que los misioneros repararían primariamente entre conversos y evangelistas que tenían problemas de visión. Estos últimos eran los pocos que habían aprendido la lectura y necesitaban leer y comprender la Biblia traducida en sus idiomas²⁵. En un artículo del periódico de la SAMS titulado *Concerning eyes* leemos: «Podemos tratar de mantener la vista para la lectura de aquellos que han crecido con nosotros y ahora necesitan nuestra ayuda»²⁶.

Permaneciendo en el ámbito visual, es pertinente considerar que los religiosos se sirvieron también de una catequesis con recursos visuales: varias fuentes testimonian el uso de tecnologías visuales como parte de una herramienta usada en las prácticas evangelizadoras, como por ejemplo las linternas mágicas, un aparato óptico empleado para proyectar escenas bíblicas o fotos con el objetivo de transmitir visualmente los contenidos de la evangelización y hacer que las personas fueran atraídas también por este medio²⁷. Si consideramos la vista como metáfora del conocimiento, también con relación al ámbito espiritual, incluyendo la visión mística del chamán por ejemplo, entendemos que Sixto se refiere a una nueva forma de ver, saber y conocer. Las lentes aumentan y desarrollan las capacidades cognitivas: la memoria, el aprendizaje, la comprensión, la conservación y la difusión de la información. La herramienta material o tecnológica se vuelve herramienta conceptual. Sixto interpreta el mejoramiento de las condiciones de vida como un acercamiento del *aborigen* al *mundo blanco*, en términos de civilización, educación y aprendizaje. Escribía el misionero Barbroke Grubb:

Para iluminar la oscuridad espiritual de estas personas, ¿no podemos ayudarlas también a mejorar en materia temporal? Tienen un gran deseo de avanzar socialmente y son bastante capaces de progresar; de hecho, ya han hecho lo que pudieron para ayudarse con los escasos medios a su disposición. Deben tener ayuda para permitirles ascender y tomar un lugar útil en el mundo²⁸.

²⁵ En la doctrina anglicana, la lectura de las Sagradas Escrituras es central para llegar a la salvación de las almas. También por esta razón, por un lado, los misioneros trabajaron fuertemente para que los indígenas aprendieran a leer y, por el otro, se dedicaron incesantemente al aprendizaje de los idiomas nativos y a la traducción de la Biblia, que funcionó también como registro lingüístico de los idiomas nativos que los misioneros querían preservar. Sobre la problemática historia de las traducciones bíblicas entre los wichís ver MONTANI 2017b.

²⁶ SAMSM 1938, p. 23.

²⁷ MARTÍNEZ (2013), por ejemplo, estudia el uso de linternas mágicas en la evangelización anglicana en el Chaco paraguayo operada por la SAMS, que procedió cronológicamente la experiencia en el Chaco argentino (ver LUNT 2011).

²⁸ GRUBB 1899, p. 210.

Las lentes de Sixto entonces pueden ser imaginadas como unas *lentes culturales* – aquí me refiero a la noción boasiana de *Kulturbrille*²⁹– puestas entre los ojos indígenas y el mundo, e implican la aceptación de que por medio de la mirada y representación hegemónica la nueva identidad indígena –subordinada, sedentarizada, limpiada, vestida, domesticada, educada– puede ser valorada y aceptada por la cultura misional y la sociedad estatal.

Sin embargo, los cambios en la forma de vida «tradicional», asumida como nefasta, son analizados por parte de Sixto no como un pasivo proceso de «aculturación» –con todos los límites conceptuales inherentes al término– sino como una elección consciente de «modelos culturales» ajenos que tiene consecuencias positivas en términos de *progreso*, entendido como aumento de habilidades cognitivas y prácticas. Estas últimas están estrictamente relacionadas con máquinas y tecnologías: los jóvenes van a la escuela, saben leer y escribir³⁰, usan computadoras y máquinas para escribir.

Entre la fascinación y la frustración, la apropiación de nuevas habilidades –leer, escribir, contar, usar máquinas– es sin duda un pasaje fundamental para acercarse al mundo blanco, a sus maneras de funcionar y a la posibilidad de manejar códigos ajenos relacionados con el poder y el bienestar.

Opacidad o *la misión como máquina*

En la narración de Sixto las lentes, además de ampliar la percepción, corrigen problemas de la vista –«la palabra de Dios nos corrigió», «las oraciones nos corrigen»–, y aquí la metáfora del ojo vuelve en términos de control social: los misioneros ingleses, y luego los pastores nativos, ven-vigilan y Dios castiga las prácticas pecaminosas.

Si a nivel material observamos que la misión proporciona herramientas, tecnologías y máquinas de diferente tipo, a un nivel más profundo entendemos que la misión misma funciona como una máquina o mejor dicho como un *dispositivo*³¹ en el cual *saber* y *poder* están estrictamente conectados, donde las sociedades indígenas se reorganizan y las subjetividades son plasmadas, recreadas, renovadas, adquiriendo un sentido nuevo en términos étnicos, históricos y relacionales³².

La lectura ampliada del dispositivo foucaultiano que ofrece el filósofo italiano Giorgio Agamben parece ser profundamente adecuada para entender el funcionamiento del dispositivo misional:

²⁹ Boas, cit. en ENGELKE 2018, p. 35.

³⁰ Me refiero a la *escritura* como *tecnología del intelecto y de la memoria*, en el sentido que le dieron entre otros GOODY 1977 y ONG 1982. Sobre el tema de la oralidad y la escritura entre los wichís del Bermejo, ver el trabajo de FRANCESCHI 2008.

³¹ FOUCAULT 1975.

³² SCARDOZZI 2018.

Llamaré dispositivo literalmente cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. No solamente, por lo tanto, las prisiones, los manicomios, el Panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder es en cierto sentido evidente, sino también la lapicera, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los celulares y –por qué no– el lenguaje mismo, que quizá sea el más antiguo de los dispositivos, en el que millares y millares de años atrás un primate –probablemente sin darse cuenta de las consecuencias que seguirían– tuvo la inconciencia de dejarse capturar³³.

Agamben especifica que «dispositivo» no es solamente donde el poder se visibiliza, sino también son los objetos y el lenguaje que el poder proporciona. Si en un primer momento la máquina misional funciona por medio de los misioneros que tratan de insertar un aparato normativo, condiciones materiales e ideológicas, a lo largo del tiempo los grupos se reorganizan en un *orden transformado de la vida en común*, también a un nivel territorial. Sintéticamente, podemos considerar que el orden espacial y temporal es progresivamente transformado a partir de la sedentarización, la cual incide en varios niveles:

- *Nivel identitario*: hay una progresiva modificación de la autopercepción del grupo y de la historia. A nivel del imaginario se genera un tiempo dividido en tres épocas: *el tiempo de antes*, que coincide con el pasado nómada, definido también como *tiempo de los antiguos*; *la época de los misioneros*, cuando empezó la sedentarización y las transformaciones en la conducta, y el *ahora*, una época de mayor secularización, por usar un concepto occidental. Estos diferentes momentos son pensados sobre la línea del progreso que procede «desde la barbarie hacia la civilización».
- *Nivel político-social*: los grupos (las bandas) se reorganizan en los espacios misionales, aglutinando redes de parentesco heterogéneas y, en algunos casos, formando comunidades interétnicas (como en el caso de Misión La Paz); como mencioné anteriormente, el liderazgo tradicional se fragmenta y se crean roles de poder vinculados con la iglesia (los pastores) y luego con el gobierno (los caciques).
- *Nivel económico*: aumentan las prácticas conectadas con el trabajo asalariado (producción de artesanía, carpintería, agricultura, trabajos estacionales, etc.). Se pone en marcha una progresiva desvinculación desde las prácticas de caza-pesca-recolección (que va a impactar, entre otras cosas, sobre las prácticas alimenticias y en la nutrición).

Por un momento quiero volver a la metáfora de Sixto: las lentes sirven para mejorar la vista, son un objeto puesto delante de los ojos que permiten ver de una forma diferente de lo natural. Permiten mirar de otra manera. Sin embargo, no son ojos nue-

³³ AGAMBEN 2006, p. 19.

vos; son algo que se superpone a lo existente, no se trata de una nueva naturaleza. Es aquí donde el dispositivo se quiebra y aparece la máquina, donde se visibiliza el gesto de ponerse las lentes y la posibilidad de quitárselas, o sea, emerge la *agentividad* de los sujetos y se abre una brecha que permite elaborar una perspectiva crítica sobre la historia y la producción identitaria.

Para entender este pasaje es fundamental considerar las preciosas palabras de Francisco, otro hombre mayor, un poco más joven que Sixto, líder indígena muy reconocido en toda la zona del Pilcomayo, que se formó con los anglicanos y que, manejando códigos plurales de interpretación histórico-cultural, tiene una visión muy analítica del proceso de cambio que él también vivió:

Llega un misionero que habla de otra religión, habla de Dios [...] Cuando llegaron los misioneros se decía que hay un Dios que es el único Dios que tenemos que creerlo y que no perjudica a nadie y hay que creerlo y... ¿pero cómo creer? Yo diría casi lo mismo que el brujo. Pero por lo menos el brujo uno ve el poder que tiene; el Dios también uno ve que sí, hizo la tierra, hizo el cielo, pero... ¿cómo? Entonces la gente de este tiempo aceptó la religión, las religiones, en este caso la religión anglicana, los que llegaron primero. Aceptaron, pero no porque creen en el Dios más poderoso, porque ya tienen sus dioses que ellos creen. Saben que es más poderoso pero no alcanzan para creer. Cuando llegan los misioneros dicen que hay que creer el Dios arriba, no abajo, y ellos no es que aceptan este para creer al Dios de arriba y no a los de abajo, ¡no es así! Sino aceptan porque quieren tener tranquilidad, no quieren seguir con la guerra, no quieren seguir con estos brujos que pueden perjudicar, no quieren seguir... ninguna otra cosa. No tienen una visión más arriba de esto, pero quieren tener esto de tranquilidad. Hay mucha gente que cree, ¡sí, sí! ¡Cómo no! Cree al Dios poderoso y abajo no. Había mucho de éstos. Pero la mayoría no llegaron a creer esto, pero solamente que querían tener tranquilidad, por esto ya empezaron a formar la comunidad: distintos grupos que se mezclan³⁴.

Como un cuerpo opaco que no deja entrar la luz, las instancias misionales son filtradas, resignificadas, puestas en duda. El relato de Francisco hace de contrapunto al de Sixto y deja emerger una duplicidad llamativa: la superposición de sistema de creencias vuelve más opaca la certera y nítida visión de las lentes de Sixto; como en una doble exposición fotográfica³⁵, visibiliza la dualidad o multiplicidad de la respuesta indígena frente a la evangelización. La dificultad de creer en algo desconocido y no confiable coexiste sin contradicciones con la necesidad de entregarse a la oportunidad de una vida mejor, imaginando posibilidades concretas de tener «mayor tranquilidad» y de obtener bienes diversificados, como alimentos u objetos de diferentes tipos. Aquí la coherente visión progresista se advierte menos, la

³⁴ Francisco, comunidad indígena Cañaverl, 2012.

³⁵ Se llama «exposición doble» a la técnica fotográfica que permite unir dos fotografías en el mismo fotograma. El resultado es una imagen compuesta por dos niveles de exposición que se yuxtaponen, creando una tercera imagen.

monolítica representación del indígena pasivo y converso tiembla y la *agentividad* se muestra: la «salvación» llega por decisión tomada y no por la milagrosa intervención evangélica de la palabra de Dios; aquí es donde las lentes se quiebran y *la máquina se visibiliza*, donde emerge con fuerza la conciencia crítica de las dinámicas de poder inscriptas en la relación entre misioneros y misionalizados. Poniendo en riesgo una representación unívoca, esta ruptura corresponde al gesto de quitarse las lentes para volver a ver. «Los wichí» escribía el misionero Richard Hunt «han aprendido del argentino algunas de las artes de la vida, y saben decir “Dios” y “diablo”. Pero éstos son para ellos nada más que palabras sin significado, nubes sin agua, árboles sin fruta»³⁶.

Quitarse las lentes: reflexiones finales

En una coyuntura histórica favorable la presencia misionera en el Pilcomayo salteño tuvo una potencia ideológica, semántica, socioeconómica y tecnológica sin precedentes. Sería ingenuo subestimar la fuerza de la necesidad o del terror, entendidos como estado fisiológico y social en su rol de mediación entre las realidades indígenas y los mundos misionales³⁷. Sin embargo, nada es fijo ni permanente; en la transitoriedad de la historia, la máquina misional puede adquirir un sentido diferente, en una tensión constante entre imposición y resistencia, dominación y defensa, olvido y memoria.

He elegido usar la metáfora enunciada por Sixto para tratar de visibilizar las múltiples visiones relativas al legado de la evangelización entendida como un conjunto complejo de saberes y prácticas que funcionan como «lentes» y proporcionan nuevas miradas sobre la identidad, el espacio y el tiempo. A este propósito, la variable generacional podría ser una ulterior clave de lectura a la hora de evaluar la herencia cultural de la misionalización, sobre todo porque durante décadas se operó una censura profunda con respecto a los *tiempos de los antiguos*, socialmente «tabuizados»³⁸.

Por supuesto, los jóvenes adultos, mirando de lejos y por medio de la memoria (posiblemente) transmitida por los mayores, han producido otros discursos alrededor de las transformaciones ocurridas en la organización sociocultural de los últimos sesenta años. Ramón, el nieto de Sixto, en una conversación que tuvimos antes del encuentro con el abuelo me había comentado:

Yo siempre escucho la gente mayor que nuestra costumbre era algo que... que todos los jóvenes participaban, les gustaba bailar, pero todo ha cambiado. Lo que pasa es

³⁶ Hunt cit. en LUNT 2011, p. 17.

³⁷ TAUSSIG 1987.

³⁸ Considero que entre la década de 1970 y el comienzo del siglo XXI se opera una especie de remoción forzada de la identidad colectiva indígena anterior a la época misional, por lo menos a un nivel público.

que todo ha cambiado porque la gente mayor es más religiosa, y todo han dejado atrás, algo que tenían. Porque no tenemos que olvidar que vinieron los misioneros de otros países, por ejemplo, Inglaterra, a ver a veces las necesidades de todas las comunidades y yo creo que en este punto también la gente ha bajado un poco sus danzas, porque yo creo que la danza era algo que nos identificaba, a todos los jóvenes le gustaba bailar. Porque las religiones han cambiado muchísimo y han bajado mucho. Antes las comunidades no estaban organizadas. Les gustaba ir a pescar, ir al monte, no estaban bien organizadas las comunidades, pero cuando vinieron los misioneros le decían cómo tenían que hacer, para rezar³⁹.

Entre un pasado idealizado y la conciencia del impacto misional, el proceso de cambio es asimilado como respuesta necesaria a la autoridad en virtud del bienestar comunitario. La presencia misional anglicana en el Pilcomayo salteño se adaptó al pasar del tiempo y se transformó sobre la base de las circunstancias históricas. A partir de la década de 1970 la Iglesia Anglicana, debilitada desde el punto de vista político, emprendió una serie de iniciativas sustentadas por fondos internacionales, relacionadas al desarrollo productivo de los grupos indígenas de la zona. Al mismo tiempo fundó una ONG denominada Asociacion (Acompañamiento Social de la Iglesia Anglicana en el Norte Argentino) y, por medio de importantes inversiones económicas y tecnológicas, puso en marcha talleres artesanales y cooperativas agrícolas. En la zona del Pilcomayo salteño, Misión La Paz se volvió uno de los centros principales donde se implementaron los proyectos de desarrollo basados en la producción artesanal y agrícola, junto con Misión Chaqueña (también en Salta) e Ingeniero Juárez (Formosa). La introducción de la agricultura comunitaria tuvo su auge hasta la década de 1980, cuando a causa de la guerra de Malvinas los misioneros y los ingleses encargados de los proyectos de desarrollo tuvieron que retirarse de la zona del Pilcomayo, salir de la Argentina y dejar los proyectos en las manos de sus destinatarios.

Francisco (el hombre que cité anteriormente, como segundo narrador), quien fue encargado de supervisar la producción agrícola de Misión La Paz, cuenta que cuando los misioneros se fueron todas las máquinas fueron destruidas, las chapas de los galpones vendidas, los tractores «hechos pedazos». Luego, las máquinas han vuelto al Chaco por medio de varios proyectos, llevadas por las ONG o por el Estado. Es común escuchar a referentes de proyectos o representantes del gobierno decir que en el Chaco «no hay nada que dure»: máquinas de coser, herramienta de diferente tipo, GPS, computadoras, celulares, heladeras, camionetas, motos, motores, etc.; todo lo que llega al Chaco se rompe... porque la gente «no cuida las cosas», «los indígenas no saben administrar», «hay que cerrar todo con llave», «hay que darle la responsabilidad a criollos, maestros, otros que no sean indígenas».

Me pregunto si el descuidarse, el deshacerse, puede ser leído como un acto de resistencia; si se puede entender como una ruptura en las relaciones de dependencia en

³⁹ Ramón, comunidad indígena San Luis, 2011.

específicos escenarios técnico-políticos. ¿Serán gestos análogos al ponerse y quitarse las lentes, y «aprovechar de lo que hay» en un *repertorio de posibilidades* dentro de un *sistema sociotécnico*?⁴⁰

Como recuerdan Jean Comaroff y John Comaroff con referencia a la etnografía realizada entre los tswana de África del Sur en su relación con el mundo misional:

Así como las tecnologías de control abarcan desde la coerción abierta hasta la persuasión implícita, los modos de resistencia pueden extenderse a través de un espectro igualmente amplio. En un extremo están las protestas organizadas, los momentos explícitos y los movimientos de disidencia que las luces occidentales pueden reconocer fácilmente como «políticos». En el otro, hay gestos de rechazo tácito e iconoclasia, gestos que impugnan con hosquedad y silencio las formas de una hegemonía existente⁴¹.

Como todas las máquinas del Chaco que se arman y se desarman, se deconstruyen porque «ya no sirven» y se venden o se cambian por cosas más útiles, así, de la misma manera, se sale de y se entra en los dispositivos (misionales, estatales, proyectuales, etc.) y así se profana el poder de éstos.

⁴⁰ MURA 2011.

⁴¹ COMAROFF, COMAROFF 1991, p. 31.

MÁQUINAS Y COOPERATIVAS EN EL MEDIO DEL MONTE: FORMAS DE INTEGRACIÓN DE LOS WICHÍ DEL OESTE FORMOSEÑO (1920-ACTUALIDAD)

*Alberto Preci**

Introducción

Hasta finales del siglo XIX el oeste de Formosa era considerado un vasto territorio poblado únicamente por pueblos indígenas, pocos conocidos por las autoridades nacionales –y aun menos por las autoridades de una provincia que aún no existía–, excepto por unos relatos de algunos exploradores que habían participado de las expediciones hacia el río Pilcomayo. Sin embargo, la mayoría de los indígenas que vivían allí ya tenían contactos con los «blancos» desde la década de 1870, siendo que se iban a trabajar estacionalmente en los ingenios azucareros situados a lo largo del piedemonte surandino entre las provincias de Salta y Jujuy. En este marco se desarrolló un proyecto de colonización agrícola, conocido como Colonia Buenaventura, por medio del cual, a partir de 1903, centenares de familias de colonos criollos se instalaron en la ribera del río Pilcomayo, dedicándose sobre todo a la cría de animales vacunos.

A pesar de este proyecto, que se fue derrumbando a los pocos años de su inicio –en la década de 1920 ya quedaban solamente unas decenas de familias–, y motivado por el impulso modernizador del Estado nacional que quería fijar su presencia

* UMR 8586 Prodig, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Correo electrónico: Alberto.Preci@univ-paris1.fr

La escritura de este capítulo fue financiada por el proyecto ANR «Mécaniques amérindiennes. Analyse comparée autour de la formation du savoir mécanique dans les sociétés amérindiennes de l'Atacama et du Chaco boréal 1950-temps présent».

Mis agradecimientos van a quien supo darme confianza esperándome; agradezco también a todos los entrevistados que me han dedicado su tiempo para contarme sus historias.

en la zona norte del país, cerca de la frontera con Bolivia y Paraguay, la colonización del oeste formoseño se concretó a través de la construcción del tramo del ferrocarril que conectaba la localidad de Embarcación, en la provincia de Salta, con la ciudad de Formosa, sobre el río Paraguay. A la vez que el ferrocarril iba avanzando, se desarrollaba la explotación maderera y se multiplicaban los obrajes que empleaban a los indígenas de la zona, cortando quebracho para hacer durmientes y leña para las maquinarias. En este sentido, se puede afirmar que el ferrocarril no solamente fue el vector de la avanzada de la economía capitalista-extractivista en la zona, sino también el principal medio para llevar a cabo una colonización militar que únicamente había tenido éxito en los mapas, sin que el Chaco y aun menos los pueblos indígenas que allí vivían pudiesen ser sometidos.

Al mismo tiempo que los colonos criollos iban avanzando sobre las llanuras chaqueñas y que las autoridades nacionales iban consolidando su presencia a través del despliegue del ferrocarril y de fuerzas armadas en los fortines de la región, unos misioneros anglicanos provenientes de los ingenios azucareros de Salta y Jujuy se instalaron en el oeste formoseño (en el actual departamento Ramón Lista), donde varias misiones fueron creadas entre 1927 y la década de 1940¹. Como veremos, el programa de evangelización y «civilización» de esos misioneros radicaba en la necesidad de inculcar la cultura del trabajo a los indígenas a través del aprendizaje de distintos oficios, como la carpintería. Debido a las crisis de estas misiones luego de la década de 1950, y la progresiva afirmación de una nueva doctrina religiosa impulsada por el cierre del Concilio Vaticano II en 1965, unos grupos católicos empezaron a radicarse en el oeste formoseño (1972). Esos grupos promovían la integración de los indígenas a la sociedad por medio del trabajo, percibido como una fuente de autonomía y de «liberación»². Aprovechando el contexto económico local, esos nuevos actores hicieron hincapié en la explotación maderera y en la instalación de un aserradero, promoviendo el corte y la venta de las especies nativas por parte de los indígenas a través de una cooperativa. Debido a una fuerte disminución de la demanda de madera y a otros factores que serán explicitados en las siguientes páginas, hacia finales de la década de 1970 la cooperativa perdió progresivamente su ímpetu y fracasó, dejando sus maquinarias y a la gente sin trabajo. Luego, a finales de la década de 1990, un proyecto de desarrollo financiado por la cooperación internacional se radicó en la zona, promoviendo, entre otras cosas, la apicultura, entendida como una fuente de trabajo basada en la explotación del medio ambiente local, basada sobre los saberes técnicos y forestales de los indígenas. Una vez más, una cooperativa fue fundada y perdió progresivamente su impulso después del auge de sus comienzos. Hoy quedan allí las maquinarias y los saberes, sin haber sido aprovechados para lograr la supuesta autonomía económica de los indígenas que se postulaba en el proyecto inicial.

¹ LAGOS, TERUEL 1992; BECK 1994; LUNT 2011.

² SCATENA 2001; LEONE 2019.

Desde que el oeste formoseño ha sido colonizado, el tríptico máquinas, técnicas y trabajo ha acompañado distintos proyectos consagrados a la integración de los indígenas a la sociedad dominante y a la economía capitalista, con muy pocos éxitos. A pesar de que el discurso de la integración de los indígenas se mantenga entre los actores institucionales, y aun más se mantengan los medios, las modalidades y las finalidades para lograrla, los actores, el contexto y los paradigmas cambian y han cambiado. Quizá eso no sea nada nuevo, ni novedoso, pero, según mi parecer, sí resulta interesante analizar la preservación del discurso integracionista a lo largo del siglo XX no obstante los cambios sociales, políticos y culturales que se han dado y que siguen dándose. De la misma manera, resulta interesante observar las dinámicas del oeste formoseño comparado con dinámicas muy similares que se repiten en otros lugares del Chaco, estudiando en particular las respuestas de cada contexto con instrumentos históricos, etnográficos o sociopolíticos, cada uno de los cuales es susceptible de matizar el análisis.

Partiendo de esta convicción, mi hipótesis es que el tríptico máquinas, técnicas y trabajo envuelve, determina y canaliza las relaciones interétnicas entre los indígenas y la sociedad dominante bajo el paraguas de su «integración». Dicho de otra manera, en el marco de diferentes paradigmas para favorecer la incorporación del componente indígena a la sociedad nacional y a la economía, sean quienes fueren los actores involucrados (misioneros, activistas, agentes del Estado), resulta interesante analizar el rol y la función de las máquinas para su «integración». Desde un punto de vista puramente metodológico, esta reflexión se da con el objetivo de identificar la complejidad de la construcción de la relación indígenas-máquinas-trabajo, que trasciende largamente los tópicos de análisis centrados en la proletarización de la mano de obra indígena³.

La demostración se desarrollará en tres momentos o tres ciclos, cronológicamente ordenados, antes de terminar con un balance rápido sobre el significado de las máquinas en cuanto dispositivos estructurantes y simbólicos de la relación entre los wichí, que son los indígenas que particularmente me interesan, y la sociedad dominante. En un primer momento, trataré de explicar cómo aparecieron técnicas inéditas y nuevas máquinas para trabajar la madera a orillas del río Pilcomayo juntos con la llegada de los misioneros anglicanos. En un segundo momento, me concentraré sobre las décadas de 1970-1980, caracterizadas por la llegada de grupos católicos de «promoción», formados por individuos que respondían tanto a la teología de la liberación como al primer peronismo. En un tercer y último momento, detallaré el rol y la función de las máquinas introducidas por un proyecto de cooperación y cuya utilización es actualmente promovida por las autoridades provinciales.

³ IÑIGO CARRERA 1982; TRINCHERO, LEGUIZAMÓN 1995; IÑIGO CARRERA, IÑIGO CARRERA 2017.

Máquinas que civilizan

Desde la década de 1870, miles de indígenas llegaban del Chaco a los ingenios azucareros para trabajar en la cosecha de la caña de azúcar, un tipo de explotación agrícola que recién se estaba implementando en la zona del piedemonte surandino, empujada por las grandes familias de la aristocracia salteña y por capitales procedentes de Buenos Aires. En ese entonces, la frontera chaqueña era un espacio permeable, caracterizado por la presencia de misiones católicas, pertenecientes a diferentes órdenes, y de fortines militares cuya función era esencialmente defender a las misiones y a los pocos colonos instalados en la región, limitando las incursiones hacia el interior del Chaco a algunas represalias puntuales. En este contexto espacial, los indígenas se trasladaban estacionalmente entre el espacio chaqueño y los enclaves capitalistas representados por los ingenios, donde eran explotados en condiciones muy duras⁴.

En aquella época, el ingenio La Esperanza, situado cerca de la localidad de San Pedro de Jujuy, pertenecía a la familia Leach, de origen inglés, constituyendo una excelente oportunidad para los misioneros anglicanos de la South American Missionary Society (SAMS) de ponerse en contacto con los indígenas que allí trabajan cada año de marzo a octubre en la zafra. Con ese fin, y en virtud de la autorización de los dueños del ingenio, en 1911 los misioneros se instalaron en Los Urundeles, a unos kilómetros de allí, donde fundaron una misión que acogía a indígenas de distintos pueblos, empezando a tejer relaciones sobre todo con los wichís. Desde ya, es claro que la presencia misional contribuye a reemplazar la ausencia del Estado en la región chaqueña, a la vez que la integración de los indígenas a la sociedad nacional se vuelve una cuestión privada⁵. A lo largo de los años, los misioneros empezaron a acompañarlos durante los viajes de vuelta a sus pagos luego de la temporada de la zafra. De esa manera, lograron establecer una relación de confianza con algunos grupos originarios de la zona del Bermejo, hasta que fundaron en 1914 la misión Algarrobal, también conocida como Misión Chaqueña⁶.

Los anglicanos empezaron su actividad de evangelización que constaba básicamente en poner en marcha la misión: limpiar el terreno, construir una vía de acceso, edificar infraestructuras –como casas, talleres, iglesia, almacén– y poner cercos donde cultivar. Esas actividades se inscribían en el programa de los misioneros que consistía en promover oficios vinculados a la construcción, lo que garantizaría cierta facilidad en levantar nuevas misiones a futuro, y, paralelamente, en desarrollar una forma de agricultura de subsistencia que permitiera asegurar cierto grado de abastecimiento a los indígenas y, por ende, a los misioneros⁷. Pues si bien

⁴ BIALET MASSÉ 1904; BOSSERT, CÓRDOBA 2015.

⁵ TORRES FERNÁNDEZ 2007-2008.

⁶ LUNT 2011, p. 21.

⁷ MONTANI 2014, pp. 47-48.

los indígenas seguían mudándose masivamente hacia los ingenios en la época de la zafra, la idea de los misioneros fue desarrollar una aldea en la cual pudiesen establecer un contacto durable con los wichís para iniciarlos en el Evangelio e inculcarles los principios de la cultura occidental, insistiendo sobre la importancia del trabajo para integrarse a la sociedad, para que dejen sus costumbres consideradas en aquel entonces «primitivas».

Después de varios años, en 1925, el equipo misionero fue integrado por nuevos miembros entre los cuales cabe mencionar a William (Guillermo) Everitt, constructor de profesión, que desde su llegada se dedicó juntos con los wichís a la construcción de la iglesia de San Miguel y Todos los Ángeles, dedicada en 1926 por el obispo Edward Francis Every. Debido a su habilidad para trabajar la madera y a su labor en el taller de carpintería, Everitt mereció el apodo de *mukuk*, que en lengua wichí es el nombre de un insecto que roe la madera (*Mega Platypus sulcatus Chapuis*). Tal como lo señala Rodrigo Montani, «un detalle lingüístico permite dimensionar la importancia de Everitt como maestro de carpintería: cuando los wichís se refieren en español a este insecto lo llaman “taladrillo” o “abuelita”, pero algunos, sin ser conscientes de la etimología, lo llaman también Guillermo»⁸. La construcción de la iglesia fue una excelente oportunidad para iniciar a los indígenas en el oficio de la carpintería. En poco tiempo aprendieron a aserrar los troncos llevados por el río en época de lluvias para fabricar muebles, vendidos en el mercado local o enviados hacia Buenos Aires⁹.

Fuertes con su experiencia en Algarrobal, en 1927 los misioneros Colin Smith y Alfred Leake se dirigieron hacia el oeste de lo que era en aquel entonces el Territorio Nacional de Formosa para fundar una nueva misión a orillas del río Pilcomayo. Al poco tiempo de haber fundado Selva San Andrés, donde se reunían distintos grupos wichís de la zona en búsqueda de la protección de los criollos que habían quedado después del fracaso de Colonia Buenaventura, William Everitt se instaló de manera estable en la nueva misión, dedicándose, como ya había hecho en Algarrobal, a la enseñanza de la carpintería a través de la construcción de las infraestructuras misionales y de los lugares de culto, como la iglesia del Buen Pastor, consagrada en 1932. A pesar de las dificultades para establecer un contacto durable con los grupos allí asentados, de las frecuentes inundaciones y de la guerra del Chaco que involucró a Bolivia y Paraguay entre 1932 y 1935 –no sin consecuencias para los lugareños que vivían sobre la ribera meridional del río Pilcomayo–, hacia finales de la década de 1930 San Andrés se había vuelto un fulcro de suma importancia para la obra evangelizadora en la región.

En los talleres de carpintería de la misión aprendían no solamente a trabajar la madera y las bases de la construcción, sino que, según el proyecto de los misioneros, asumían el rigor, la disciplina y los patrones de la «ética del trabajo» propia de una

⁸ MONTANI 2014, p. 62.

⁹ LUNT 2011, p. 35.

sociedad «civilizada». En palabras de Alfred Métraux, en las misiones anglicanas del Pilcomayo se permitía a los indígenas «adquirir las armas y las nociones necesarias para la lucha por la vida»¹⁰. Tal como afirma el mismo autor al volver de uno de sus viajes al Chaco:

Se ha logrado también darles cierta práctica manual: con la carpintería se ha llegado al mejor éxito, siendo esto comprensible ya que estas regiones poseen inmensas selvas. Los talleres de carpintería abundan entre los indios maticos [hoy wichís] y ellos son los que proveen a la población cristiana con los muebles necesarios. La habilidad manual de los indígenas es extraordinaria, y sólo puede sorprender a quien ignora la destreza demostrada por los primitivos en sus artes. Se ha acertado al aprovechar estas dotes, que dan a los indios la posibilidad de luchar por la vida e integrarse directa y eficazmente en la colonización de estas regiones¹¹.

Para los anglicanos, el oficio de la carpintería y el aprendizaje técnico tenían una doble finalidad. Por un lado, un objetivo coyuntural, a corto plazo, en el sentido de que servían para favorecer el disciplinamiento y la integración de los indígenas a la economía de mercado, alejándolos en parte del trabajo en los ingenios. De hecho, si bien allí se integraban al mundo capitalista y la órbita del trabajo occidental, también estaban más expuestos a los llamados «vicios» y desprotegidos de los misioneros frente a ellos. Por el otro, la finalidad última de los misioneros era, a través de los talleres, «civilizarlos», es decir, introducirlos al mundo asalariado a la vez que se los alejaba de actividades que se consideraban «primitivas» e inviables por un miembro integrado a la comunidad nacional¹². Tal como explica Wendy Mann, «era esencial enseñar a los maticos [hoy wichís] tanto los privilegios como las responsabilidades de la civilización, para equiparlos con suficiente experiencia y conocimiento para ganarse la vida y así tomar su lugar como dignos, en vez de despreciados, ciudadanos de la República»¹³. Entonces, según la lógica misionera y dominante, la labor en el taller y el manejo de las máquinas tienen una función civilizatoria porque el hecho de trabajar en un emprendimiento agrícola o maderero de estilo capitalista implicaba una pérdida de la condición de «indigenidad». En definitiva, la función de un taller, en este caso, de carpintería con sus máquinas, sus útiles, sus técnicas y sus saberes, es rescatar a los indígenas de su condición subordinada o subhumana e introducirlos a la modernidad o, mejor dicho, a la ciudadanía de la cual eran excluidos¹⁴.

En la segunda mitad de la década de 1940, la actividad misionera entró en crisis por distintos factores¹⁵ pero, a pesar de esa inflexión, los anglicanos persiguieron

¹⁰ MÉTRAUX 1933b, p. 208.

¹¹ MÉTRAUX 1933b, p. 207.

¹² MONTANI 2014, p. 48.

¹³ MANN 1968, p. 53.

¹⁴ LENTON 2005, pp. 178-225.

¹⁵ LUNT 2011, p. 57.

su labor en el Chaco, y durante la década de 1960 varios wichís fueron ordenados e integraron los equipos eclesiásticos¹⁶. A la vez, alrededor de cuarenta nuevos misioneros se comprometieron a trabajar en el Chaco argentino y se distribuyen en las distintas misiones¹⁷. Además, la SAMS cambió de enfoque y *modus operandi*: los misioneros ya no trabajaban solos o en pareja de manera aislada y autónoma en cada misión, sino que varios se concentraban en tres centros principales que son Algarrobal y Misión La Paz, fundada en 1944, en la provincia de Salta, e Ingeniero Juárez en la de Formosa. Allí era donde se dan cursos de capacitación, se llevaban adelante proyectos pilotos y se seguía con la obra de evangelización.

Mientras tanto, a mediados de la década de 1960, la explotación maderera, empezada con la construcción del ferrocarril, estaba viviendo su auge, debido al hecho de que la mano de obra indígena precedentemente empleada en los ingenios azucareros ya no encontraba trabajo porque la zafra que se estaba progresivamente mecanizando. Los obreros madereros eran una «actividad extractiva nómada»¹⁸ manejados por contratistas que empleaban mano de obra indígena y criolla, mal pagada y trabajando en condiciones extremadamente duras¹⁹. Se extraían principalmente durmientes de quebracho blanco (*Aspidosperma quebracho-blanco*) y rollizos de quebracho colorado (*Schinopsis quebracho-colorado*) para aserraderos y la industria del tanino.

A finales de la década de 1960, la Iglesia Anglicana local recibió, a través del gobierno provincial, fondos provenientes del Ministerio de Acción Social de la Nación, utilizados para desarrollar el Programa Indígena de Desarrollo para Ingeniero Juárez. A la vez, en 1972, el obispo William Flagg, de la Iglesia Anglicana, promovió el plan social Iniciativa Cristiana, contribuyendo a asentar la presencia de nuevos misioneros en el oeste formoseño para que trabajen en programas agrícolas, sanitarios, educativos y de carpintería²⁰. En el marco de este programa, una parte de esos fondos fueron utilizados por los misioneros, y especialmente por David Leake, para instituir la Cooperativa Pilcomayo Limitada, mediante la cual se obtuvieron los permisos para la explotación maderera en la zona del Pilcomayo.

Los indígenas trabajaban como hacheros por cuenta de la cooperativa manejada por los anglicanos, recibiendo un mejor pago y teniendo acceso a mercadería y bienes que el sueldo percibido en los obreros no le permitía. Para los misioneros, se trataba de promover un oficio, que ya era bien conocido por los indígenas y que se complementaba con la carpintería, de manera que no se alejasen demasiado de las misiones. El hecho de que la cooperativa se ocupaba de la producción de carbón y la confección de postes, sin pasar por ningún intermediario, suscitaba problemas

¹⁶ MANN 1968, p. 86.

¹⁷ MAKOWER 1989, p. 135.

¹⁸ GIRBAL-BLACHA 1993, p. 32.

¹⁹ MATHIAS 2015, p. 85.

²⁰ LUNT 2011, p. 67.

con los contratistas de los obrajes todavía activos en la zona, que se quedaban sin hacheros²¹. Pronto, debido a las dificultades y los altos costos para sacar los postes de la zona hacia el ferrocarril, la cooperativa recién fundada quebró y el Estado se quedó con sus pertenencias²².

Máquinas que liberan

Mientras la cooperativa gestionada por los misioneros anglicanos entraba en crisis, la llegada a la zona Pilcomayo de un equipo de monjas y misioneros católicos acompañados por unos laicos marcaba una nueva etapa para la «integración» de los wichís a la economía local y, en un sentido más largo, a la sociedad. Pero antes de describir esta nueva etapa, hace falta definir el nuevo contexto en el cual el cooperativismo se afirma como la vía elegida por actores foráneos para dar una salida laboral a los wichís del Pilcomayo, además de hacer de ellos unos ciudadanos.

La década de 1960 son en América latina los de la afirmación del indigenismo a nivel continental. Si bien la Argentina no puede considerarse como un país que en aquella época aplicó los principios del indigenismo, tal como fue el caso de otros países como México o Perú, algunas agencias del Estado actuaron de manera coyuntural, implementando algunas leyes y programas siguiendo ese rumbo. En ese marco, el Ministerio del Interior empieza en 1965 las tareas necesarias para realizar un censo de la población indígena a nivel nacional para, tal como lo explica el decreto 3.998 de 1965: «[I]nicar la ejecución de una política indigenista coherente y continua [...] inducir cualquier proceso de aculturación tendiente a producir mejora en el desarrollo económico, en las condiciones de sanidad, educación y trabajo». A pesar del hecho de que los censistas tuvieron que parar las actividades el año siguiente a causa del golpe militar, el texto de ese decreto y las publicaciones de los resultados provisorios nos permiten tener una idea de la percepción que los censistas tenían de la realidad indígena. Pues no es ninguna casualidad que los censistas se interesaran en las actividades económicas desarrolladas por los indígenas, insistiendo en la cédula destinada a relevar esos hogares sobre las máquinas utilizadas para trabajar la tierra.

Además de penetrar en algunos organismos del Estado, aunque sea por un lapso muy reducido, el indigenismo se difunde también en ciertos ámbitos académicos, sobre todo entre unos antropólogos que participan de la redacción de la Convención Nacional de Antropología, realizada en la Universidad Nacional del Nordeste (provincia del Chaco) en 1965. Transcribo aquí un extracto que permite entender no solamente la percepción sino el proyecto de estos individuos para lograr la integración de los indígenas a la sociedad nacional²³:

²¹ GORDILLO 2005, p. 178.

²² DOYLE 2003a, p. 126.

²³ LENTON 2005, pp. 463-552.

Quedan unos 80.000 indígenas chaqueños cuyo problema asume aspectos de gravedad. Una gran parte de ellos no hablan ni entienden la lengua nacional. Sus medios de sustento son todavía en muchos lugares los mismos que empleaban en tiempos prehistóricos [...] La situación catastrófica de los grupos indígenas chaqueños deriva en primer lugar de una disparidad histórica entre la cultura aborígen, de nivel neolítico, y la civilización industrial que está penetrando rápidamente en la región chaqueña. Un tabique histórico de tal espesor presenta únicamente muy escasas fisuras para una integración adecuada [...] La mayor parte de estos viejos cazadores, que llegan hasta nuestro tiempo como peregrinos desde el fondo de la prehistoria, están presentando al país la oportunidad de enriquecer su caudal demográfico con decenas de miles de ciudadanos que para ellos requieren un trato adecuado, técnicamente concebido y canalizado con eficiencia²⁴.

A partir de estas afirmaciones, se trata de promover la integración a la ciudadanía de los indígenas a través de intervenciones específicas con el propósito de integrarlos al mercado laboral, lo que es percibido como una forma de abandono del «primitivismo» que los caracteriza dirigiéndolos hacia la «modernidad» de la Argentina de la década de 1960. De hecho, pocos años después, esas líneas son retomadas por algunos agentes estatales de la provincia del Chaco que en un artículo titulado *El aborígen chaqueño* rescatan la necesidad de «encarar la recuperación económica [de los indígenas], evolucionando rápidamente hacia unidades económicas familiares técnicamente organizadas mediante la explotación agrícola y forestal y las artesanías»²⁵.

Si bien no se puede hablar del peronismo –que había irrumpido en el poder en 1945 y derrocado en 1955– como un movimiento político indigenista, ni siquiera en mínima parte, es interesante rescatar que se trata de una propuesta política que hace hincapié en la necesidad de la inclusión de los pobres en la vida económica y social del país, de la cual estos habían largamente sido excluidos. Es decir que el primer peronismo no buscaba «integrar» a los indígenas en cuanto población que hasta ese entonces había sido invisibilizada, sino que procuraba agrandar su base electoral, promoviendo la inclusión de los pobres. De hecho, el peronismo se funda sobre tres pilares: la justicia social, la independencia económica y la soberanía política, postulando que el empleo o, mejor dicho, el trabajo, es un medio para lograr la dignidad y acceder a la ciudadanía. Siguiendo esa doctrina, a pesar de que no se dirigió específicamente a los indígenas, el primer peronismo dejó plasmados nuevos derechos e instrumentos legales tal como el Estatuto del Peón Rural de 1944, o como la posterior Declaración de los Derechos del Trabajador de 1947, y la inclusión de los derechos sociales en el texto constitucional de 1949, que contribuyeron a un mejoramiento, aunque parcial, de las condiciones de vida de los indígenas²⁶.

²⁴ PALAVECINO 1965.

²⁵ ARNEDO, CERVERA 1970, p. 472.

²⁶ LENTON 2005; MATHIAS 2015.

A la vez que el indigenismo se iba difundiendo y el peronismo se iba afirmando, la Iglesia Católica atravesaba una fase transitoria de cambios históricos debido a las nuevas visiones evangélicas adoptadas luego del Concilio Vaticano II (1962-1965) y de la Conferencia Episcopal de Medellín (1968). Esta renovación promovía una «inserción en los márgenes de parte de los católicos»²⁷, que consistía en servir a «los pobres», «los necesitados» y, en general, al «pueblo desposeído», que en la Argentina fue identificado no solamente con los habitantes de las villas urbanas, sino también con las poblaciones rurales que vivían en la región chaqueña. Tal como lo explica Francisco Nazar, cuya figura se delinearé con más precisión en los siguientes párrafos, se puede hablar de un «indigenismo eclesiástico»²⁸ basado en la búsqueda de la salvación cristiana, sin excluir la liberación económica, política, social e ideológicas, signos tangibles de la dignidad de los individuos.

Estábamos entusiasmados por la teología de la liberación y por el Movimiento de los Sacerdotes del Tercer Mundo, buscábamos una experiencia totalmente diferente de las precedentes. No vinimos para hacer adeptos, cuando llegamos ya estaba la Iglesia Anglicana trabajando y decidimos trabajar conjuntamente. Vivíamos una dimensión del Evangelio que era la de la justicia social, del amor, de la igualdad entre todos, de la solidaridad, de la tierra como bien para todos²⁹.

En este contexto de cambios de mirada desde distintos sectores, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas favoreció la instalación de equipos de trabajo pertenecientes a organismos confesionales en zonas rurales, atribuyéndoles la responsabilidad de los programas de promoción social dirigidos hacia aquella población³⁰. Aprovechando esta posibilidad, y con el respaldo de las instituciones provinciales, la religiosa Guillermina Hagen logró en 1969 reactivar la misión católica de Nueva Pompeya, en la provincia del Chaco³¹. Al poco tiempo, la siguieron varios sacerdotes y seminaristas de la Orden de los Pasionistas como Francisco Nazar y Roberto Vizcaíno, todos implicados en el proyecto de «promoción» llevado adelante por Hagen. Además de la producción forestal y la atención sanitaria y educativa a la población local, la «promoción» deseada por la religiosa incluía una importante cuota de enfrentamiento político abierto, inspirada en la experiencia del movimiento rural de Acción Católica y de las Ligas Agrarias en plena fase de gestación en la región³², a costa de la obra de evangelización.

Las diferentes miradas de los religiosos en cuanto al rol de la Iglesia y al nivel de implicación con los indígenas respecto de su politización llevaron desde 1971 a una

²⁷ CATOGGIO 2016.

²⁸ LEONE 2016, p. 20.

²⁹ Francisco Nazar, Formosa, 15 de agosto de 2017.

³⁰ ZAPATA 2016, p. 168.

³¹ Ver FRANCESCHI, en este mismo volumen.

³² DALDOVO 2018.

progresiva cuanto rápida disolución del equipo. Varios se fueron a la localidad de Ingeniero Juárez, donde las Hermanas de la Doctrina Cristiana llevaban adelante un trabajo pastoral. Entre ellos, poco tiempo después de haber llegado, Vizcaíno empezó a trabajar como chofer, buscando «humanizar» las condiciones de los hacheros wichís y de sus familias:

La labranza de postes era un trabajo inhumano. La cooperativa de hacheros ha sido uno de los primeros proyectos de la provincia para el oeste, en un momento llevado adelante en conjunto con la Iglesia Anglicana. Para mí ha sido una manera de entrar a la región. Para nosotros que veníamos con compromiso social la idea era de organizar y unir los hacheros que ya trabajaban en diferentes obrajes. Venimos para mejorar sus condiciones de vida, lo cual es muy difícil, casi imposible. Nos dimos cuenta de que las condiciones seguían siendo las mismas, no pudimos cambiarlas. Solo reprodujimos el sistema³³.

Después de un tiempo relativamente corto en el cual el grupo de católicos recién llegados trabajó en conjunto con los anglicanos, a partir de 1972 se fue organizando en la zona de San Andrés una nueva cooperativa de explotación maderera llamada Proyecto Comunidades Aborígenes del Pilcomayo o Procapil. Como relata Lorenzo Toribio, un wichí originario de San Andrés, hablando de la década de 1970 cuando todavía era joven, «Procapil era una cooperativa de hacheros, nosotros la llamábamos Cotajmul. Cuando la gente se fue a vivir de San Andrés a El Potrillo había mucho trabajo, sobre todo se hachaba quebracho blanco para durmientes. Como no había rutas, los tractores entraban cada quince días con dos acoplados. Luego la cooperativa pasó a llamarse Mukuk³⁴».

Me atrevo a decir, de acuerdo con Enriqueta Sugasti, que la experiencia de gestión conjunta entre anglicanos y católicos tuvo un éxito limitado, dado que los primeros buscaban la integración de los indígenas por medio de un programa modernizador, mientras los segundos insistían sobre su liberación a través una mayor autonomía política³⁵. Además, otra diferencia de suma importancia para tener en cuenta si se quiere comparar la obra misionera de los dos grupos en el oeste formoseño –sin buscar encontrar un modelo válido para todas las distintas experiencias que se dieron en el Chaco– es que mientras los anglicanos buscaban transmitir el oficio de la carpintería a los wichís por medio del trabajo en el taller, siendo eso estrictamente vinculado con la actividad del posteo, los católicos se limitaban a reproducir el sistema de los obrajes madereros, mejorando las condiciones de trabajo a la vez que mantenían una relación de dependencia.

Independientemente de los enfoques adoptados, al poco tiempo de haber sido fundada la cooperativa consiguió los fondos para llevar a orillas del Pilcomayo, en la localidad de El Potrillo, a unos kilómetros de San Andrés, todas las maquinarias

³³ Roberto Vizcaíno, Formosa, 31 de mayo de 2017.

³⁴ Lorenzo Toribio, San Martín, 14 de julio de 2017.

³⁵ SUGASTI 2003, p. 61.

necesarias para armar un aserradero, así como se trasladaron los carros, los tractores y los camiones esenciales para sacar los postes desde el monte hacia la localidad de Ingeniero Juárez, donde todavía estaba activo el ferrocarril. El cooperativismo promovido por los católicos sentaba sus bases en la experiencia de los anglicanos y, a la vez, se inspiraba de las actividades desarrolladas por Hagen en la Misión Nueva Pompeya. Además, la fundación de una nueva cooperativa se inscribía en un marco institucional favorable a los emprendimientos que implicaban a la población indígena, siguiendo la lógica por la cual a través del trabajo ellos dejaran sus costumbres para integrarse a la sociedad e ingresar a la civilización.

Por ende, se puede afirmar que la creación de la cooperativa de hacheros Mukuk, en un primer momento, y luego la instalación del aserradero respondían a la necesidad y a la voluntad de crear un espacio de contacto –de entrada, o de salida, según el punto de vista– para que los wichís se aproximaran al mundo del trabajo asalariado, o que se alejaran del monte. Pero, a pesar de estas observaciones, hay que rescatar que la mayoría de los wichís de la zona recuerdan con cariño los años durante los cuales la cooperativa fue activa porque lograron tener cierta independencia económica, cosa que no estaba asegurada con el trabajo como hacheros en los obrajes madereros manejados por contratistas, que todavía seguían activos en la zona. En la cooperativa, la mano de obra estaba compuesta por más de trescientos wichís, que recibían un sueldo útil para hacer compras en un almacén manejado por ellos mismos, mientras Nazar y Vizcaíno eran encargados de la comercialización de los postes y de encontrar compradores. La importancia y el hito histórico que constituyó la experiencia de la cooperativa están bien resumidas por Ezequiel Toribio, un wichí –hoy anciano– que estuvo a cargo en algún momento de la administración del almacén:

Desde 1972 en adelante se cortaban postes hasta en Paraguay, en esa época la gente recuperaba todavía útiles de la guerra del Chaco. Pero, como mi hermano Juan no era capaz de hacer trabajar mucha gente, Nazar asumió como administrador y fue así que tomó forma Procapil. Cuando nos fuimos de San Andrés a causa de las inundaciones, elegimos instalarnos en Potrillo, y el nombre cambió en Mukuk, que es un bicho que come los palos. Todo se llevaba a Juárez con un tractor y con las ganancias se armó un almacén que se transformó en un «ramos generales» aquí en Potrillo. Para mí era una alegría ver la gente trabajar y tener plata. Se compraba mercadería, ropas y hasta bicicletas. Aparecieron muchas cosas nuevas: champú, jabón, ropas planchadas. Y ya empezábamos a integrar la costumbre blanca, pero en 1979 los milicos empezaron a molestar, hubo nuevas inundaciones y desde que Nazar se fue estamos completamente desamparados, sin alguien que pueda asesorarnos³⁶.

Por causa de la persecución militar, que incluso fue menos pesada que en otras misiones³⁷, de las inundaciones que se acercaban cada año más a El Potrillo –hasta que

³⁶ Ezequiel Toribio, Cañitas Nuevas, 18 de julio de 2017.

³⁷ LEONE, VÁZQUEZ 2016, p. 108.

en 1986 el agua tapó bajo un estrato importante de barro la mayoría de las maquinarias del aserradero – y, sobre todo, de la falta de compradores – por razones políticas, el ferrocarril dejó de comprar madera local privilegiando la madera boliviana – la cooperativa cerró en 1984. Según lo relata Lorenzo Toribio, «después que Potrillo se inundó, ya no hubo más cooperativa. Un grupo quiso pelearse con Nazar porque lo acusaban de querer manejar él solo. Y todo se fundió, no hubo más nada. Alguien agarró la Toyota y ahí se terminó»³⁸. Sin las maquinarias y, como lo ponen en evidencia los dos testimonios, sin alguien que se ocupe de la comercialización y venta de los postes, lugar ocupado hasta ese entonces por Nazar y Vizcaíno, los indígenas perdieron todo ímpetu para seguir con el trabajo de la madera.

En varias conversaciones sobre la época de la cooperativa los wichís suelen remarcar su carácter ajeno, como lo afirma por ejemplo Marcelo Vega, un wichí del Potrillo: «Nazar trajo una cooperativa para que la gente trabaje»³⁹. Este detalle es de suma importancia porque muestra que, a pesar de que fue una experiencia de relativamente larga duración y un punto de inflexión en la organización de la vida social y económica de los wichís del Pilcomayo, el cooperativismo es más que nada un modelo traído e impuesto por actores foráneos. La necesidad invocada por Ezequiel Toribio de «alguien que pueda asesorarnos» es un tema que vuelve en la mayoría de las conversaciones que he tenido sobre la época de la cooperativa que, al parecer de los wichís, ha marcado un antes y un después. Pues, como lo relata Damasco Maidana, que todavía maneja un microemprendimiento que funge de aserradero y carpintería: «Esa era una época linda, había muchas maquinarias en el aserradero y un almacén para comprar toda clase de cosas, teníamos todo, pero cuando Nazar se fue, ahí mismo se acabó»⁴⁰.

Mientras solamente ciertas máquinas sobreviven hoy en día y son mantenidas por algunos, como Damasco Maidana, que todavía se dedican a la carpintería, en general los wichís de la zona lamentan el quiebre de la cooperativa porque consideran que, en su momento, eso les permitía tener acceso a ciertos objetos, significantes de un mundo que hasta ese entonces era muy difícil alcanzar para ellos. En este sentido, si por un lado se puede afirmar que la experiencia de la cooperativa tuvo muy poco éxito en cuanto a la generación de recursos propios que permitiesen cierto nivel de autonomía económico-política a los indígenas, también es cierto que logró inculcar a los wichís la sensación de vivir entre dos mundos radicalmente diferentes, por un lado el mundo blanco –el del empleo, el trabajo y los talleres– y, por el otro, el mundo indígena –el del monte, la pesca, la caza–, llevándolos a convencerse de la necesidad de deshacerse de uno para ingresar al otro.

Ser integrados, civilizados, ciudadanos implica en cierto modo no ser indígena, en el sentido que atribuye a esta palabra la cultura dominante, o por lo menos dejar

³⁸ Lorenzo Toribio, San Martín, 14 de julio de 2017.

³⁹ Marcelo Vega, El Potrillo, 18 de julio de 2017.

⁴⁰ Damasco Maidana, barrio El Sol, 23 de julio de 2017.

de serlo. Es solamente luego de la experiencia de la cooperativa, a partir de su implicación en la lucha por la tierra que llevó, en 1984, a la promulgación de la Ley Integral del Aborigen en 1984, cuando el enfoque de los católicos fue cambiando progresivamente. El equipo, que ya se reconocía como Pastoral Aborigen, empezó a centrarse en la valoración de la cultura wichí, buscando las formas de crear puentes entre estos dos mundos que, en parte, habían contribuido a construir.

Máquinas que autonomizan

El quiebre de la cooperativa y el fin del aserradero coincidieron con una concentración de los esfuerzos por parte del Equipo de Pastoral Aborigen hacia otros ámbitos, trabajando en paralelo para la obtención de títulos de propiedad por las tierras ocupadas por las comunidades, la promoción de la educación y la atención sanitaria a escala departamental. Además, hay que tener en cuenta que difícilmente hubiera sido posible relanzar la cooperativa y el aserradero dada la importante inflexión del mercado de la madera que se tradujo en una reducción drástica de la demanda y el cierre definitivo del ferrocarril en 1994. Es así como varios integrantes de la Pastoral toman la decisión de alejarse progresivamente de Ramón Lista para proseguir sus actividades de «promoción» en otras zonas de la provincia. De los que quedan, en la mayoría de los casos, varios se involucran en el estado provincial, aceptando distintos tipos de cargos. Las motivaciones de esta decisión son aclaradas por Lola Llorente, quien había llegado a la zona en la década de 1980 como monja, antes de dejar los votos para enseñar en la escuela pública: «Elegimos trabajar desde el Estado porque consideramos que es una herramienta de cambio susceptible de tener cierta incidencia a escala provincial y que dure en el tiempo [...] es cuestión de marcar las políticas públicas»⁴¹.

Quitando ahora el marco local y argentino, hay que subrayar el cambio de mirada hacia los pueblos indígenas que se da entre los años 1980 y 1990 a escala internacional gracias a la presión política ejercida por los pueblos amazónicos y por las grandes ONG ambientalistas, que promueven una nueva figura de los indígenas como guardianes de la naturaleza, afectados y amenazados por la avanzada de los frentes extractivos. De esta gran movilización surge un cambio de paradigma en la esfera de la cooperación internacional que ya vuelca su atención a la defensa del medio ambiente, insistiendo sobre la necesidad de que los indígenas se involucren y sean involucrados en los programas y los proyectos de desarrollo que los conciernen. En este contexto novedoso, un proyecto basado en la explotación maderera ya no hubiera podido conseguir fondos. No solamente porque no predicaba la preservación del monte chaqueño, sino que también porque promovía una actividad económica que en aquel entonces no correspondía con la figura del indígena que se estaba consolidando.

⁴¹ Lola Llorente, El Potrillo, 6 de julio de 2017.

En este marco y contexto, en 1996 se logra reclutar a un técnico agropecuario, Julio Coronel, especializado en apicultura, para que dé cursos de capacitación en el colegio secundario recién fundado en El Potrillo. Así nació una nueva cooperativa que ya no sentaba sus bases sobre la explotación maderera, sino que percibía el monte como un generador de riqueza a través de la producción apícola. En otras palabras, ya no hay que ver al bosque como una fuente inapagable de madera, sino de otros recursos, como la miel, cuya explotación es más respetuosa del medio ambiente. La cooperativa Proape, acrónimo de Proyecto de Apoyo a Egresados del colegio para comunidades aborígenes y sectores marginales de Ramón Lista, llegó a tener un poco más de doscientos productores asociados, logrando a través de fondos provinciales e internacionales una sala de extracción fija y una móvil. Dado que la extracción de miel era una actividad muy bien conocida por los wichís, muchos participaron entusiastas y en su auge, hacia fines de la década de 1990 y comienzos de la de 2000, la cooperativa producía cada año toneladas de miel orgánica con destino al país y al extranjero. Además de eso, la prosperidad de Proape fue posible gracias a la experiencia madurada en el aserradero cuyas máquinas residuales jugaron en un primer momento un papel fundamental, como lo explica Ramón Pérez, un anciano wichí de El Potrillo:

Después de la inundación nos quedamos en Potrillo donde se armó el proyecto del colegio para criar abejas. Como mi hijo estaba estudiando en el colegio, tuve que hacerle los seis cajones con los cuales se empieza. De esa manera, empecé a hacer cajones. Fue la primera vez que tuve mis propias máquinas que nos entregó la provincia, después nos dieron unas máquinas que venían de Chivilcoy, en la provincia de Buenos Aires. Me traían la madera y yo tenía que hacer cajones según las medidas. Como a la gente le gustaba tener colmenas, yo hacía muchos cajones para todo el departamento Ramón Lista. En aquel entonces se trabajaba mucho, cosechando de los palos no se saca mucha miel. En cambio, con las colmenas sale cualquier cantidad. Pero después el proyecto se fundió, pero esa vez no fue un blanco, sino un paisano que se quedó con la plata⁴².

En este mismo lapso, Proape pudo también aprovechar los fondos llevados a la zona por medio de un proyecto de desarrollo financiado por la Unión Europea y el Estado nacional, llamado Plan de Desarrollo Integral para todo el departamento de Ramón Lista, también conocido como DIRLI, que se focalizaba sobre ese departamento identificado como el más necesitado del país, siendo a la vez su población considerada como la más vulnerable. Detrás de una retórica centrada en la nueva figura de los pueblos indígenas en los foros internacionales y sobre un discurso basado en la defensa de la cultura y la participación activa de los indígenas en su desarrollo, el objetivo del DIRLI era promover la transición socioeconómica de los wichís desde un sistema basado en la caza y la recolección hacia la economía de mercado y una

⁴² Ramón Pérez, El Potrillo, 3 de julio de 2017.

forma de explotación de los recursos forestales respetuosa de la biodiversidad⁴³. Precisamente, tal como lo explica el plan operativo del proyecto, el objetivo era

promover la incorporación en las comunidades de una serie de elementos propios de la modernidad (alfabetización, escritura, vivienda, agricultura, concepto de empresa), así como la introducción de una microeconomía monetaria. La mentalidad wichí continúa hoy en día arraigada en una cultura precapitalista con una proyección histórica limitada al presente, sin motivación de lucro, sin orientación hacia la competitividad y la iniciativa individual. El programa debe tener como objetivo incorporar estos valores en su articulación con los principios de solidaridad familiar y reciprocidad comunitaria que caracterizan a la población indígena⁴⁴.

La gestión del DIRLI estaba a cargo de un equipo europeo y uno argentino que trabajaban en conjunto –no sin dificultades debidas a diferentes miradas hacia la realidad local– siendo este último integrado en buena medida por miembros del grupo católico asentado en Potrillo y dirigido por Roberto Vizcaíno que, en aquel entonces, era director del Instituto de comunidades aborígenes, cargo que ocupó antes de ser elegido diputado del departamento Ramón Lista. Entre las varias actividades promovidas y financiadas por el DIRLI, se encontraba la cooperativa PROAPE que pudo aprovechar de esa ventaja para consolidar su sistema de producción y su organización interna⁴⁵. No obstante, al cerrarse definitivamente el proyecto en 2003, los fondos mermaron rápidamente, generando una crisis en el seno de la cooperativa cuyas razones cambian según diferentes personas con las cuales he podido conversar.

Por ejemplo, según Lola Llorente, que lleva cuarenta años acompañando a los wichís de El Potrillo, «la experiencia de la cooperativa se acabó porque todavía no estamos en situación de que los wichís se manejen solos»⁴⁶. Una opinión confirmada por Emilio Quispe, que era uno de los productores más prolíficos en aquella época: «Acá la producción de miel era impresionante, pero por problemas entre indígenas ha fracasado. Quedan muchas herramientas y se podría trabajar, al estilo del Proape, con una cooperativa y con subsidios. Pero esta vez deberíamos aprender que después que se toma el vuelo, hay que mantenerse solo en el aire»⁴⁷. A la luz de esos dos testimonios, es posible afirmar que el fracaso del Proape fue debido a las dificultades encontradas por sus administradores a la hora de respetar las normas sanitarias básicas impuestas por los compradores y al hecho de que el mantenimiento de la cooperativa dependía en buena medida de sus capacidades para la comercialización,

⁴³ SUGASTI 2003, p. 127; BRATICEVIC 2011, p. 138.

⁴⁴ Plan operativo general del DIRLI, citado en SUGASTI 2003, p. 128.

⁴⁵ Cabe mencionar que mientras el DIRLI financiaba la apicultura, que era una actividad casi exclusivamente masculina, al mismo tiempo empujaba la formación de unas cooperativas de artesanías, susceptibles de procurar una salida laboral a las mujeres wichís.

⁴⁶ Lola Llorente, El Potrillo, 6 de julio de 2017.

⁴⁷ Emilio Quispe, Isla Colón, 1 de agosto de 2017.

por la cual los wichís no tenían todavía la actitud necesaria, siendo que ese lugar siempre había sido ocupado por los anglicanos o por los miembros de la pastoral. Según cuenta Marcelo Vega, que era administrador de la cooperativa cuando ésta quebró, eso fue debido sobre todos a las inundaciones y a la falta de los organismos que los acompañaran:

Antes teníamos el apoyo del gobierno para comercializar la miel. Vendíamos 260 tambores de 330 kilos por año. Cuando hubo la creciente, todo eso se acabó porque el agua se llevó la mayoría de los cajones. Son más o menos diez años que estamos parados con el tema de la miel. Después se quemó el monte donde había muchos aviarios, y ahí fue cuando se perdieron todavía más cajones. Sin materiales y sin maquinarias quedamos estancados, por eso necesitamos los gobernantes. Cuando empezamos a manejar, parece que ahí fundimos. Me gustaría que venga un funcionario para ayudarnos con la cuestión de la miel porque para nosotros es plata. Cuando florecen los árboles estoy contento porque voy a tener plata. Pero al no tener cajones, estas flores ya no sirven para ganar. Es decir que toda la riqueza que tenemos en el monte no la estamos aprovechando. Por eso necesitamos los gobernantes: para que nos ayuden a aprovechar nuestra riqueza. Estábamos cerca de exportar a Estados Unidos, ya teníamos etiquetas en inglés que decían *Pinu-Honey*, pero se acabó todo. Con la miel pasa lo mismo que con el petróleo: nosotros vivimos acá, pero como no tenemos las máquinas, no lo podemos aprovechar. Entonces viene gente de afuera y se aprovecha: se hacen ricos y nosotros seguimos pobres⁴⁸.

El cooperativismo promovido por los organismos estatales y financiados por la cooperación internacional supone que los wichís se involucren en el mercado produciendo y abasteciendo de manera autónoma sus propias necesidades. En este sentido, la cooperativa se vuelve una herramienta para limitar la implementación de políticas sociales. Pero al tener máquinas sin tener mercado o, mejor dicho, sin alguien que mantenga las relaciones con el mercado, las innumerables cooperativas fundadas al poco tiempo fracasan y los wichís quedan sin trabajo. Pero, a la vez, se consolida su convicción de que necesitan a un intermediario que les permita interactuar con el mercado y, más en general, ingresar o integrarse a la cultura dominante. Pues, si Proape no ha logrado generar la pretendida autonomía económica tanto esperada por los wichís y los actores de la cooperación, la cooperativa ha contribuido a consolidar la idea que su participación en la sociedad depende ante todo del trabajo. Por eso, hablando de esta última experiencia, Néstor Díaz, un anciano wichí, comentaba que «sin trabajo no se puede hacer nada. Que nos den las maquinarias o por lo menos las herramientas para trabajar la tierra. Que nos den un sueldo para empezar y después nos manejaremos solos»⁴⁹.

⁴⁸ Marcelo Vega, El Potrillo, 18 de julio de 2017.

⁴⁹ Néstor Díaz, Cañitas Viejas, 16 de julio de 2017.

Conclusión

A pesar de los contextos políticos, sociales y económicos cambiantes, y de los diferentes tipos de actores que han participado de cerca o de lejos en el proceso de avance de la sociedad dominante sobre el oeste formoseño, sus objetivos y sus modalidades para que los indígenas se integren a la sociedad no han cambiado mucho, si no fuese que se han ido adaptando. La ética del trabajo, que se aprende en un espacio físico definido, la del taller, el obraje o una sala de extracción, así como las máquinas que ahí, y solo ahí, se encuentran, son y han sido los vectores predilectos para llevar al cabo la «civilización» de los wichís. En este sentido, el tríptico máquinas, técnicas y trabajo ha marcado y sigue marcando las relaciones interétnicas entre los indígenas y los distintos actores foráneos que cíclicamente llegan a este territorio proponiendo mejores condiciones de vida a las cuales solo se puede llegar por medio del trabajo, posiblemente creando una cooperativa y aprendiendo a manejar máquinas.

La historia de la integración de los wichís del oeste formoseño se caracteriza por más fracasos que éxitos, aunque las experiencias acumuladas hayan contribuido a redefinir la percepción que tienen de sí mismos y hayan marcado la idea que tienen del otro. Esa historia trae consigo máquinas que quedan, que sobreviven, que son apropiadas, reinventadas, apagadas, prendidas, abandonadas y retomadas. Por eso, es legítimo afirmar que la historia de la integración de los wichís es una historia sumamente mecánica y mecanizada. Finalmente, las máquinas –y con ellas el conjunto de representaciones, identificaciones e imágenes que representan– se vuelven el motor de la dinámica económica de los wichís de El Potrillo a la vez que arman y desarman su organización social y política.

LA GENTE DEL BOSQUE EN LA ERA DE LA MÁQUINA: LO RESIDUAL DE UNA MISIÓN

*Rodrigo Montani**

Hoy, en cuanto a máquinas, el paisaje de las misiones wichís del Gran Chaco es un cuadro asombroso y desolador en el que chatarra oxidada y objetos rotos se entremezclan descuidadamente con la basura (foto 1). Podría hablarse de un fracaso general de la máquina, si no fuese que con la chatarra y la basura también se entremezclan cientos de bicicletas y motos que surcan los asentamientos, que en cada una de ellos hay al menos un muchacho que ha abierto un taller mecánico, que cerca y lejos de las casas suenan sin cesar las motosierras, que las bombas de agua siguen rompiéndose una tras otra, y siguen instalándose y echando agua, o que todos los wichís –y prácticamente todos los indígenas del Gran Chaco– llevan una activa vida social en Facebook gracias a sus teléfonos celulares.

En las páginas que siguen no pretendo agotar un diagnóstico, sino que apenas me propongo presentar cuatro imágenes, cuatro historias breves, o incluso viñetas, ciertamente impresionistas, de cómo los wichís –tradicionalmente «gente del bosque»– ingresaron, transitaron y viven «la Era de la Máquina»¹. A primera vista, a

* Centre for Development and Environment, University of Bern, Switzerland, & IDACOR-CONICET, Argentina. Correo electrónico: rodrigomontani@ffyh.unc.edu.ar

La escritura de este capítulo fue financiada en parte por el Consolidator Grant INCLUDE 681518, proyecto «Indigenous Communities, Land Use and Tropical Deforestation», del European Research Council. Dando por hecho que soy el único responsable de lo que afirmo en el texto, no quiero dejar de agradecer a los colegas que en algún momento escucharon mis ideas y opinaron sobre ellas o compartieron las suyas conmigo: en primer lugar, a los participantes del seminario «La missione delle macchine: Tecniche, lavoro e missioni nelle terre base del sud America», Bolonia, 2019 (en particular, a los editores de este libro y a Diego Villar, Alberto Preci y Marco Flamini); en segundo lugar, a John Palmer, Graziano Ceddia, Thiago Costa y los entrevistados que cito a lo largo del texto.

¹ Tomo ambas expresiones de MUMFORD 1971 [1934], en quien en buena medida me inspiré para este trabajo.



1. Restos de maquinaria de San Miguel SA, Misión Chaqueña, Salta, 2019. Foto del autor.

la hora de explicar qué pasó entre los wichís con la máquina el problema asume un triple sentido: primero, qué pasó con la máquina *stricto sensu*, la máquina-artefacto; segundo, qué aconteció con la misión en tanto máquina social; y tercero, qué sucedió con la máquina como símbolo de una misión civilizatoria y un proyecto de modernización que se presentaron como inevitables. Mi estrategia no será atacar estos problemas de frente, sino de manera tangencial: a partir de lo residual, de lo que ha quedado. Pero vayamos al comienzo de esta historia.

Armas, fábricas, trenes y misiones

El arma es la máquina primera. En la forma de arco y flecha, es quizá la primera máquina *stricto sensu* de la humanidad y de los indígenas del Chaco². Pero esa arma no inaugura una era. En el Chaco argentino, la era de la máquina se abre a finales del siglo XIX con las armas de fuego. A comienzos del siglo XX, unas cuantas campañas militares «pacíficas» a los indígenas del Chaco austral y central. Entre ellos,

² Lo primero es, al menos, lo que sostuvo MUMFORD 1969 [1964], p. 179. Podría objetarse, sin embargo, que cronológicamente la primera máquina es el propulsor. Lo segundo es una posibilidad, pues en la cultura tradicional de los chaqueños, paralelamente al arco y flecha, existen también otras máquinas que podrían ser igual de antiguas: las trampas, el mortero y el taladro de fuego (ver, por ejemplo, MONTANI 2017a).

en el sector occidental están los «matacos» –como por entonces se conocía a los hoy autodenominados wichís³–, que desde el punto de vista militar fueron los menos problemáticos. Los resultados de esta pacificación son unas precarias líneas de fortines⁴; unos criollos que poco a poco se internan en el bosque⁵; unos inmigrantes «turcos» que también llegan a la región para «hacer la América»⁶; una repartija especulativa de tierras entre algunos oligarcas de Salta y más allá⁷, y, finalmente, una miríada de pequeños grupos indígenas que van quedando arrinconados, que migran en invierno al pie de los Andes para contratarse en la cosecha de caña de azúcar y que vuelve a sus pagos durante el verano, para festejar, vivir del bosque y trabajar como peones o hacheros⁸. Para los indígenas del Chaco argentino, el inicio de la era de la máquina es el período en que finalmente se cierra y se aprieta el cerco colonial o, para decirlo de otro modo, en el que de grupos soberanos de pequeña escala pasan a ser minorías étnicas encapsuladas en un Estado que se mueve dentro un mercado mundial capitalista⁹. Como en tantos otros lados, en el Chaco esta era se abre con las armas de fuego, realidad y símbolo de la violencia que posibilita lo que Marx llamó «acumulación originaria»; pero esas armas se coordinan desde un comienzo con otras máquinas para formar una «red sociotécnica» –para usar el término de Bruno Latour¹⁰– o un «superartefacto» –como lo llamé en otra ocasión¹¹–: el ingenio, los trenes, las misiones, etc. son todas partes de una megamáquina.

Para finales del siglo XIX, las misiones instaladas por los franciscanos de Salta en el borde suroeste del territorio mataco han fracasado¹². Así y todo, en 1900 los frailes fundan al sureste, en el joven Territorio Nacional del Chaco, la misión

³ Los wichís, en la Argentina, o 'weenhayek, en Bolivia, son más de 50.000 individuos que viven en el sector comprendido entre los ríos Pilcomayo y Bermejo de la parte semiárida del Gran Chaco. Además del castellano hablan su propio idioma, perteneciente a la familia lingüística mataco-mataguaya. Esta lengua constituye un *continuum* dialectal y los wichí son, más que un grupo étnico con una cultura uniforme, una red de asentamientos vinculados, pero política y económicamente autónomos entre sí. Siendo un pueblo de antiguos cazadores-recolectores, su vida material y simbólica está íntimamente ligada con el bosque y el río, y presenta aún hoy una serie de rasgos característicos de este tipo de sociedades, como p. ej. una moral económica orientada al compartir (cf. BARNARD 2001; LEE 2004). Para una etnografía general de los wichís, ver PALMER 2005; MONTANI 2017a.

⁴ IÑIGO CARRERA 1984; SCUNIO 1972; SPOTA 2009.

⁵ PALAVECINO 1959.

⁶ LIBERALI 2007.

⁷ JAIME 2003.

⁸ La bibliografía sobre este punto es extensa. Un posible ingreso al tema son los capítulos compilados por CÓRDOBA, BOSSERT, RICHARD (eds.) 2015. En rigor, el trabajo como peones para los nuevos colonos o como hacheros no se limitó únicamente al verano, ni fue siempre una actividad complementaria del trabajo en la zafra (MONTANI 2017a).

⁹ Cf. LEE 2004.

¹⁰ LATOUR 2007.

¹¹ MONTANI 2015b.

¹² TERUEL 2005; TOMASINI 1977.

de Nueva Pompeya¹³. Once años después, los anglicanos de la Sociedad Misionera Sudamericana (South American Missionary Society, de aquí en más SAMS), que han tenido un éxito relativo entre los indígenas lenguas del Chaco paraguayo, vienen a probar suerte en el oeste del Chaco argentino. Su idea es formar a mediano plazo una iglesia indígena anglicana, panchaqueña y multiétnica. Pero, en esta nueva región, el proyecto inicialmente prende sólo con un puñado de maticos, y entonces se largan a dar su primer paso firme: en 1914 fundan con ellos Misión Chaqueña, en el paraje El Algarrobal, cerca del río Bermejo, a unos 40 kilómetros al este del flamante pueblo de Embarcación. La historia subsiguiente de propagación de las misiones anglicanas entre los wichís es larga y compleja. Sus hitos más importantes son la fundación de la misión Selva de San Andrés, en 1927, y de San Patricio, en 1933, pivotes respectivos de la evangelización del Pilcomayo y del Bermejo medio. Estas misiones se multiplicarán hasta llegar a 35 en 1970, asentadas en las provincias de Salta, Formosa y Chaco¹⁴.

La misión, las misiones, y fundamentalmente las anglicanas, aunque no exclusivamente, serán la piel de la nueva sociedad wichí. Sí, quiero usar, laxamente, la denostada metáfora orgánica. Serán la piel: la bolsa de tejido conjuntivo que logre reunir en un solo y nuevo órgano el disperso caldo amorfo de grupos «maticos» poco vinculados entre sí: «los wichís»¹⁵. Esta membrana tendrá que conectar e irrigar este nuevo órgano, y tendrá que protegerlo del medio externo –el criollaje y su Estado– usurpador, hostil, explotador. En buena medida, será también esta piel la que permita a los wichís filtrar algo de ese medio externo –alimentos, ropa, medicina, máquinas–, y excretar otro algo –fuerza de trabajo, manufacturas, basura¹⁶. Esta metáfora orgánica es mía, claro. Los wichís dicen simplemente que las misiones fueron *lep'ot*, es decir, «su escudo», «su tapa» o «su protección».

Misión Chaqueña es el nombre de la nueva aldea misional que actúa como la «célula madre» de esa nueva piel, pero también es el nombre, el emblema, la cifra de un proyecto: el de incorporar a los wichís, y a los indígenas chaqueños en general, al cristianismo y a la versión más benévola del capitalismo¹⁷. O, para decirlo de otro modo, la misión chaqueña de esta piel anglicana es encapsular a la gente del bosque, fagocitarla y permitirle vivir como un nuevo órgano de ese cuerpo que conforma la

¹³ Ver, por ejemplo, FRANCESCHI 2018, y en este libro.

¹⁴ Para una historia general de las misiones de la SAMS en el Chaco argentino, ver, por ejemplo, CÓRDOBA 2017, 2020; HUNT *c.* 1929; LEAKE 1967; LUNT 2011; MANN 1968; TORRES FERNÁNDEZ 2007-2008. Para una historia de estas misiones entre los wichís, ver MONTANI 2015a.

¹⁵ Fueron en buena medida los anglicanos quienes hicieron de los wichís «un» pueblo, denominativa y sociológicamente: ver MONTANI 2015a; MONTANI, COMBÈS 2019.

¹⁶ Sobre la venta de la fuerza de trabajo para la zafra, cf. CÓRDOBA, BOSSERT, RICHARD (eds.) 2015. Para el hacheo, ver, por ejemplo, IÑIGO CARRERA 1983. Sobre la producción de objetos manufacturados para el mercado, muebles y artesanías, ver MONTANI 2017a.

¹⁷ Para otro ej. de la misión como vector del capitalismo, cf. COMAROFF, COMAROFF 1997.



a)



b)

2. Elementos de diferentes estratos técnicos conviviendo coordinadamente, 2019; a) una moto cero kilómetro es trasladada desde Embarcación hasta Padre Lozano, Salta, en un carro tirado por mula (foto del autor); b) dos motos (una de ellas, la mía) cruzan el Pilcomayo en chalana a la altura de El Potrillo, Formosa (foto del autor).

civilización europea y cristiana que desde el siglo XV se expande por el mundo. La singularidad de esta misión chaqueña del siglo XX radica en que viene a formar e incorporar el órgano indígena a una civilización, a un cuerpo de Cristo, que vive su era de la máquina¹⁸.

La misión, entonces, introduce la máquina entre la gente del bosque en un sentido figurado y literal. ¿Qué es «la máquina»? La máquina es lo que dice el diccionario: un ensamblaje estable de piezas que recibe, convierte y transmite energía de manera automática¹⁹. Pero es más que eso. Como señaló reiteradamente Mumford, sería falaz creer que la máquina mecánica que caracteriza la era de la máquina actual emerge únicamente de la revolución industrial del siglo XVIII. Por un lado, la máquina *stricto sensu* es fruto de una larga automatización anterior, una mecanización, una regimentación del hombre: de su cuerpo, sus ideas y sus relaciones. Aunque aquí no me dedicaré a estas mecanizaciones originarias, es bueno tenerlas presentes, porque nos recuerdan que siempre es difícil decidir qué es y qué no es una máquina, dónde comienza y dónde termina. Por el otro, no debe perderse de vista que, en la era de la máquina, conviven elementos de diferentes estratos técnicos, a veces bien coordinados, a veces en conflicto, a veces simplemente yuxtapuestos (fotos 2a y b)²⁰.

¹⁸ Sobre el vínculo entre el capitalismo, el imperialismo y las máquinas en el siglo XIX, ver HEADRICK 1981; MUMFORD 1971 [1964]; WOLF 2005.

¹⁹ Por ejemplo, el *Diccionario de la lengua* de la Real Academia Española dice: «conjunto de aparatos combinados para recibir cierta forma de energía y transformarla en otra más adecuada, o para producir un efecto determinado» (<https://dle.rae.es/máquina?m=form>, consultado el 30 de junio de 2020); o el *Diccionario enciclopédico Labor* (1967, vol. 5, p. 354) la define como el «conjunto de piezas y elementos mecánicos destinados a aprovechar la acción de una fuerza para producir un trabajo determinado».

²⁰ MUMFORD 1969 [1934], 1971.

Las máquinas de las misiones

A lo largo del siglo XX, una gran parte de las máquinas llegan a los wichís a través de los misioneros, y en todo caso son imprescindibles para la formación y el funcionamiento de las misiones: el molino y la bomba de agua, el generador y las sierras para madera, la máquina de escribir y la imprenta, el proyector y la cámara de fotos, el camión y el tractor; e incluso, ya en este siglo XXI, el teléfono móvil y la internet²¹. Pero, además, la aldea misional es en sí una máquina arquitectónica, organizativa e ideológica orientada a regimentar y automatizar las acciones y representaciones de los prosélitos. Todas las misiones de la SAMS tienen al menos cuatro engranajes: la iglesia, el dispensario, la escuela y el taller²².

Misión Chaqueña es un ensayo de mecanizar a los wichís: un ensayo en buena medida fracasado, y en alguna medida exitoso (foto 3). El proyecto consistía en incorporar los indígenas al cristianismo y a la civilización capitalista, formando aldeas agrícolas e industriales autosustentables capaces de producir un excedente para venderlo como mercancía. Es un proyecto fracasado, porque hoy ya no quedan misioneros en las aldeas, sus viejas casas se derrumban, el camión o el generador están rotos o han desaparecido, un gran tanque de agua se oxida abandonado, los wichís no se han vuelto agricultores y una buena parte de su dieta se financia con planes sociales del Estado. Pero es asimismo un proyecto exitoso, porque también es cierto que los wichís suelen ser creyentes fervorosos, que varios aserraderos o carpinterías siguen productivos y que el trabajo de la madera, incluso, se ha propagado a muchos otros asentamientos wichís (foto 4). Es cierto, además, que algún tractor con acoplado heredado de los misioneros sigue trabajando, que centenas de bicicletas y motos surcan los pueblos, y que la vieja iglesia anglicana, solitaria, aún se impone sobre el mal gusto de los templos-rancho o los templos-galpones de las nuevas iglesias –como la Iglesia Cuadrangular–.

¿Podría hacerse una cronología de las máquinas *stricto sensu* en las misiones indígenas del Chaco? Sí, sin duda, aunque sería una lista muy larga. ¿Podría arries-

²¹ Se sabe, por ejemplo, que en Misión Chaqueña hubo una pequeña máquina de imprenta donada por gente de Tucumán, que fue operada por un muchachito wichí al que se le enseñó a hacerlo (ANÓNIMO 1931, p. 140; MÉTRAUX 1933b, p. 207). La imprenta luego se trasladó al predio anglicano de Embarcación, que hoy ya no existe. Con esta imprenta se publicaron diferentes versiones del HIMNARIO WICHÍ (1932, 1941; la edición de 1976 indica probablemente la existencia de una nueva imprenta). Además, la imprenta, ya no en el Chaco, si no en la metrópoli, jugó un papel imprescindible en la instalación y funcionamiento de las misiones de la SAMS, a través, por ejemplo, de la revista de la Sociedad (ver, por ejemplo, MONTANI 2015a). No voy a detenerme en probar la existencia en las misiones wichís de la SAMS de todas las máquinas que mencioné, pero sí vale la pena señalar que un buen número de ellas aparecen citadas o fotografiadas en dicha revista y en MONTANI 2017a.

²² Las misiones anglicanas del Chaco tenían una arquitectura bastante uniforme en la que siempre figuraban estos cuatro edificios. Ellos reflejan, a su vez, una división del trabajo misional en cuatro «ramas» o «departamentos» principales: el evangelizador, el médico, el educativo y el industrial (ver, por ejemplo, MONTANI 2015a, p. 76).



3. Interior de la iglesia de Misión Chaqueña, 2018. La iglesia se terminó de construir en 1926. Los postes y tirantes fueron labrados a mano, pero las tablas del atrio, los sillones, las puertas y las persianas se obtuvieron con una máquina muy elemental: un patín, un pozo y un serrucho manejado por dos personas. Foto del autor.



4. Carpintería de Misión Chaqueña, Salta, 2018. Se dedica fundamentalmente a la fabricación de sillas rústicas de algarrobo. Las máquinas pertenecieron a San Miguel SA. Foto del autor.

garse una periodización general de la mecanización wichí a través de los misioneros? Quizás, aunque en rigor cada elemento o pequeño conjunto de elementos tiene una historia propia y un tanto enredada, que en parte es misionera y en parte escapa de la órbita misional. Lo que vemos, sí, son ciclos recurrentes de mecanización, con cuatro momentos: 1) la introducción de una máquina, 2) un corto funcionamiento, 3) un fracaso estrepitoso y 4) un resto, o residuo, que queda funcionando.

Por tomar un caso, hay un complejo vehicular que los misioneros articulan al momento de su llegada, a comienzo del siglo XX: barco-tren-carro-montura. Hasta Buenos Aires llegan en barco, sea desde Inglaterra o desde Asunción. A Embarcación llegan en tren y, a partir de la década de 1930, llegan también en tren hasta la estación Padre Lozano. Desde el tren a la misión se mueven, primero, en carro y animales de monta; más tarde en el automóvil o la camioneta, que en parte reemplaza al carro (foto 5)²³. En la década de 1950 la bicicleta reemplaza en parte al animal de monta. En 1960 se agregan al complejo vehicular el camión y el tractor. En 1970 el avión sustituye al barco, y se suma la avioneta. En 1980 el camión y el tractor se han «escapado» de la misión. En 1990 el tren deja de funcionar. En 2010 aparece la moto. En esta secuencia, sin embargo, pocas cosas desaparecen del todo: no se pierden completamente ni el carro, ni la bicicleta, ni el camión ni el tractor. Incluso el tren, en ruinas, permanece en algún punto como objeto técnico útil. Hoy mismo los wichís y los criollos reciclan algunas de sus partes: las mujeres wichís, por ejemplo, sacan los pernos que aseguran el enganche de los vagones para usar como pilones de sus morteros de madera; las municipalidades de los pueblos criollos, por dar otro ejemplo, roban rieles para construir puentes precarios, o bien las chapas de los viejos edificios del ferrocarril, para armar nuevos tinglados.

Lo que digo, en suma, es que la piel-misión anglicana introdujo máquinas en el caldo de cultivo mataco esperando que se formase un órgano «wichí» para el cuerpo-civilización de un Cristo capitalista. Lo que digo, también, es que a lo largo del siglo XX, y en especial en este siglo XXI, otras pieles-iglesias trabajan a la par, haciendo más o menos lo mismo con sus propios indígenas²⁴. Lo que digo, finalmente, es que también están las máquinas de las partes seculares de ese cuerpo-civilización –el criollaje, el Estado y el mercado– que golpean, cortan e irritan la carne sanguinolenta de la mataquería –i. e., de los wichís en su estado más amorfo– o bien del órgano embrionario que aún hoy es «el pueblo wichí», un órgano que hasta el momento tiene una forma y una función muy precarias, que no sabemos

²³ Ver, por ejemplo, TOMPKINS s/f.

²⁴ Además de unas cuantas misiones católicas que siguen funcionando muy aletargadamente, como la de La Loma (Embarcación) o la de Pichanal, hay entre los wichís unas cuantas misiones de Asamblea de Dios (CERIANI CERNADAS 2011), muchas nuevas iglesias pentecostales, como la Iglesia Cuadrangular o la Iglesia Evangélica Unida Toba (CONTINI 2015) y, además, desde hace más o menos una década, los Testigos de Jehová.



5. Camioneta de los misioneros de Misión Chaqueña hacia mediados del siglo XX. Fuente: colección personal de Mónica Tompkins, nieta de Alfred Tompkins.

si vivirá o resistirá a corto plazo en un Chaco que se deforesta a paso agigantado²⁵. Como tampoco sabemos, ni siquiera a corto plazo, si el cuerpo-civilización que lo fagocita vivirá y, si es que sobrevive, en qué otra cosa mutará.

Lo que sí sé es que hasta ahora la máquina –la red de máquinas y cada máquina por separado– ha tenido entre los wichís (¿o entre todos los chaqueños?) un ciclo recursivo: se introduce, funciona por un tiempo, y se dispersa. Uso a propósito este último término que reconozco ambiguo. Se dispersa, se descompone: como la luz se dispersa o descompone en colores al atravesar una gota de lluvia. Y, en este sentido, la dispersión es un desarmarse de la máquina: un diluirse, un fracaso, una ruina. Pero también se dispersa o se disemina aleatoriamente en múltiples direcciones y, en este sentido, la máquina es una contaminación, lo que queda de ella misma y de los cambios que ha introducido. En ambos casos la máquina es un residuo, una vez más a sabiendas de la ambigüedad del término: es lo que queda de un todo que se ha dispersado, y como en parte esta dispersión ha implicado una descomposición o destrucción del todo, la máquina es también la chatarra, el resto inservible de algo que ya ha realizado su trabajo. ¿Y cómo hablar de lo residual, de

²⁵ CEDDIA, ZEPHAROVICH 2017; LEAKE, DE ECÓNOMO 2008; PAOLASSO, KRAPOVICKAS, GASPARRI 2012.

la que queda, de la basura, sin hablar fragmentariamente y sin hablar un poco de todo? La mejor forma que encuentro es contar una breve historia.

Apogeo y decadencia de San Miguel

Ya en la década de 1960 en Misión Chaqueña había un generador, que estaba en el taller mecánico del que hoy sólo quedan ruinas. Pero ese generador sólo daba luz para el taller y «para las casas de los gringos»²⁶. A comienzo de la década de 1970, para ponerse a tono con los problemas sociales y las tendencias políticas de la época, la flamante Diócesis Anglicana del Norte Argentino y Paraguay crea un «programa social», que llama Iniciativa Cristiana.

Los anglicanos siempre supieron que no basta con salvar las almas de los indígenas, sino que hay que atender también a sus cuerpos, y desde un comienzo se preocuparon por alimentarlos, curarlos y moralizarlos. Pero, para comienzos de 1970, está más claro que nunca que los wichís siguen siendo pobres; que quieren muchos de los bienes y servicios que producen y consumen los blancos; que fundamentalmente no tienen tierras; que el bosque chaqueño está degradado y que, por tanto, ya no pueden vivir sola o principalmente de la caza y la recolección. En rigor, desde que los anglicanos llegaron al Chaco argentino advirtieron que los wichís tienen que salir por temporadas a venderse como mano de obra en las explotaciones agrícolas industriales del oeste: hasta mediados de la década de 1960, en los ingenios azucareros del piedemonte²⁷; y ahora, cuando éstos se han mecanizado y dejaron de contratar cosecheros, en las fincas frutihortícolas y poroteras que prosperan en la región inmediata hacia el este, conocida como el «umbral del Chaco»²⁸. En la década de 1970, además, existía el riesgo patente de que movimientos políticos antirreligiosos pretendieran inmiscuirse en la cuestión indígena.

Puntualmente, entonces, en 1972 el obispo de la diócesis anglicana, el reverendo J. W. H. (Bill) Flagg, organiza el «programa» Iniciativa Cristiana²⁹. El programa tiene su sede en Misión Chaqueña e involucra un proyecto sanitario, otro educacional, otro agrícola y un cuarto de carpintería. Para poder llevarlos adelante, Iniciativa Cristiana busca captar y canalizar algunos de los fondos de ayuda humanitaria del primer mundo que durante esa década prolifera en el ámbito internacional. Misión Chaqueña, mientras tanto, sigue siendo la posta obligada, el «puente» para que los indígenas salgan a contratarse al umbral del Chaco. Además, en parte repelidos

²⁶ Entrevista a Carlota Fernández, Embarcación, Salta, 9 de julio de 2019.

²⁷ Ver MONTANI 2015b, 2017a; MONTANI, JUÁREZ 2016.

²⁸ Ver, por ejemplo, GORDILLO 1995.

²⁹ En 1994 Iniciativa Cristiana devino en la fundación Acompañamiento Social de la Iglesia Anglicana del Norte Argentino (Asociana). Para la historia de Iniciativa Cristiana, ver DRAYSON 2015; LUNT 2011, pp. 67-68; SINCLAIR *c.* 1972.

por las penurias de sus propios lugares de origen, y en parte atraídos por la relativa pujanza de Misión Chaqueña, muchos wichís comienzan a pretender establecerse en la Misión. Como un intento de solución, hacia 1977 o 1978 los anglicanos compran unas 6000 ha a pocos kilómetros al oeste de la Misión y fundan allí una nueva (misión El Carboncito³⁰), donde se reúnen wichís que vienen de la otra punta del territorio, fundamentalmente de misión San Patricio y Los Blancos, pero también de Coronel Juan Pagé y misión Los Baldes³¹.

Los proyectos de Iniciativa Cristiana se van desarrollando con éxito, hasta que en el año 1979 se consiguen buenos fondos internacionales, se contratan técnicos foráneos y se organiza una empresa productiva dedicada específicamente a las actividades agrícolas y a la carpintería: la sociedad anónima San Miguel³². San Miguel SA es un nuevo experimento, económico y social. Tiene su central en Misión Chaqueña, pero también funciona en otras dos misiones: misión La Paz, en Salta, sobre el río Pilcomayo, y en la misión de Ingeniero Juárez, en Formosa. En Misión Chaqueña y Carboncito, por ejemplo, la sociedad anónima da trabajo a unos 410 wichís.

San Miguel tiene y utiliza tractores, bombas de agua, enfardadoras, sierras circulares y también un generador (foto 6). Pero, una vez más, el generador no es para iluminar las casas de los indígenas, sino para los trabajos productivos. Estamos en plena dictadura cívico-militar: quizá por eso, o quizá por las condiciones impuestas por los propios financistas, San Miguel tomó la forma legal de una sociedad anónima. Sin embargo, «las formas de organización social esperadas y aceptadas al comienzo de nuestra experiencia», me comentó en comunicación personal quien estuvo al frente del proyecto, el agrónomo Kevin McKemey, «cambiaron radicalmente cuando la comunidad creció en experiencia y tomó confianza con el correr del tiempo [... y] de un gran sistema de gerencia patronal centralizada, como era San Miguel, se pasó a un sistema productivo descentralizado basado en clanes y familias»³³. Además de dividir las tierras en parcelas familiares, la empresa crea una gerencia indígena con la intención de que esta asumiera un papel clave en la administración; quizá por eso algunos wichís la recuerdan como «la cooperativa». Para 1981, sin embargo, la sociedad anónima es un rotundo fracaso: los fondos de ayuda internacional se acaban, no prende la dinámica de trabajo cooperativo que los técnicos intentaron inducir, y los propios wichís empoderados se quieren sacar de encima a los técnicos pero, al mismo tiempo, cuando los propios grupos domésticos productores inten-

³⁰ NAHARRO, SOSA 2000; LUNT 2011, p. 68.

³¹ MONTANI, JUÁREZ 2016, pp. 46-47.

³² Las fuentes escritas sobre San Miguel son pocas: MCKEMEY 1987; WALLIS 1994; aunque por desgracia no tuve acceso a ellas. Además, CASTELNUOVO 2019 y NAHARRO, SOSA 2000 comentan el caso. La mayoría de mis datos proviene de entrevistas a algunos de los wichís que participaron, a Alec Deane y Kevin McKemey –quienes actuaron como técnicos de San Miguel– y a Cristóbal Wallis –que evaluó el proyecto a posteriori, para los financistas–.

³³ Comunicación personal de Kevin McKemey, 20 de septiembre de 2019, mi traducción.



6. Uno de los tractores con acoplado que perteneció a San Miguel SA, Misión Chaqueña, Salta, 2019. Foto del autor.

tan organizarse de una manera realmente autónoma y horizontal, la horizontalidad resulta ineficaz para la toma de decisiones, crecen los celos y estallan los conflictos. San Miguel entra en quiebra.

En abril de 1982 se desata la Guerra de Malvinas y la mayor parte del personal anglicano es de nacionalidad británica. Alguna versión dice que, antes de escapar al Paraguay, los anglicanos reparten todas las máquinas de San Miguel entre los indígenas, en parte como forma de indemnización. Sea como haya sido, lo cierto es que ese año marca un antes y un después del proyecto anglicano en el Chaco argentino.

Cuando se les pregunta a los wichís por qué terminó San Miguel, las respuestas son bastante unánimes. Fracásó porque, sin darse cuenta, un wichí prendió el generador mientras que «un electricista panzón y ñato, apodaban Cuchilleno» arreglaba los cables, la corriente corrió, y el electricista murió carbonizado³⁴. «Se llamaba Alejandro y era australiano, la familia reclamó y hubo que liquidar todo para pagar», me dijo en otra ocasión Jorge Díaz³⁵. Para otros wichís era alemán³⁶; para otros, peruano³⁷, y así.

³⁴ Entrevista a Gerardo Juárez en Coronel J. Solá, Salta, 5 de marzo de 2015.

³⁵ Entrevistado en Misión Chaqueña, Salta, 30 de abril de 2015.

³⁶ Entrevista a Reynaldo Prado en Misión Chaqueña, Salta, 10 de julio de 2019.

³⁷ Entrevista a Francisco Pérez en Misión Cañaverl, Santa Victoria Este, Salta, 14 de julio de 2019.



7. Sergio Palomo lija una talla de armadillo con la amoladora de banco en el taller de Tiburcio Flores, Misión Chaqueña, Salta, 2015. Foto del autor.

En realidad, parece que el electrocutado ni murió ni era extranjero, sino criollo³⁸. Pero quiero subrayar la causa fantástica con la cual los wichís explican el fin de esa otra ilusión, de esa otra fantasía que fue la aldea misional wichí, anglicana, productiva y armónica. Para los wichís, el proyecto anglicano no fracasó en su conjunto por los misioneros, ni por los propios wichís ni por una sola máquina. Fracasó por todo eso: fracasó por «su accidente», por «su desgracia» (*lewit'äy*). ¿Quién tiene la culpa? Nadie. Se cierra un ciclo. Todos perdieron, e incluso el generador se perdió para sí mismo.

Luego se abre un nuevo ciclo: cuando San Miguel deja de funcionar y los trabajadores, que son muchos, deben buscar una nueva forma de ganarse el pan. Un wichí de la Misión vuelve un poco para atrás: recapitula lo que quedó y se pone a tallar animalitos para vender como artesanía. Se los compra Alec Deane, único técnico del proyecto San Miguel que pudo quedarse en el Chaco porque era ciudadano argentino. 1985 es el año de esplendor de las tallas: se venden a buen precio y muchísimas –a Salta capital, a las otras ciudades turísticas del Noroeste Argentino, a Buenos Aires e incluso al extranjero, gracias al ya jubilado reverendo Flagg, que actúa como intermediario. De a poco la industria se expande entre los wichís de otras zonas y luego entre los chorotes, los nivaclés y probablemente más allá³⁹. Y ése es, también, el año de esplendor de la Misión en un sentido bien literal, puesto que llega la luz eléctrica. El declive de este nuevo ciclo comienza cuando Deane deja la Misión y se muda a Salta, y deja a un criollo como marchante encargado. Según los artesanos, el criollo no paga en dinero por las tallas, sino con mercadería. Pero la boleta de la luz no se puede pagar con latas de picadillo. ¿Cómo se resuelve el problema? Muchos tallistas comienzan a vender a quién sea y a cualquier precio, mientras que pague en efectivo: a criollos de la zona que ya se dedican al comercio de otras cosas, o bien a gente de las ciudades que llega al Chaco para comprar di-

³⁸ Entrevista a Cristóbal Wallis en Santa María, Salta, 15 de julio de 2019.

³⁹ Para todo este asunto de las tallas, ver MONTANI 2014, 2017a, p. 466 ss.

rectamente a los productores. La breve «máquina» de las tallas wichís comienza a desarmarse y, a su vez, se dispersa. ¿Por culpa de quién? ¿Del anglicano, de los wichís, del criollo, de la luz eléctrica? Un poco, por culpa de todo eso. Legendario o no, el recurso del accidente al que apelan los wichís encapsula buena parte de la complejidad real del caso (foto 7).

Aparecidos, guardianes y antimáquinas: lo residual de una misión

Como ya señalé, los wichís no conocieron la máquina *stricto sensu* tan sólo por los misioneros. Por un lado, están las máquinas simples que ya tenían: el arco y flecha, la trampa, el mortero, el taladro de fuego... Por otro lado, desde fines del XIX han visto e interactuado con fábricas, trenes, camiones, topadoras, máquinas agrícolas, celulares y un largo etcétera que poco tiene que ver con la misión, sino que vinieron de la mano de los criollos, los *abätäy*, es decir, los «aparecidos», las «almas póstumas»⁴⁰. Y sin embargo fue en las misiones, fundamentalmente, donde los indígenas del Chaco argentino tuvieron la posibilidad de aprender a usar las máquinas modernas, a encargarse de ellas, a repararlas⁴¹. Y fue en el desarme de las misiones y en la subsiguiente oleada de proyectos de ONG cuando los wichís quedaron como dueños de las máquinas. ¿Cómo explicar que el recuento actual sea que la mayoría de las grandes máquinas fracasa y que sólo algunas de las pequeñas se salvan –y entre ellas la bicicleta, la moto, algunas herramientas de carpintería, algunos electrodomésticos y el celular?

Los cazadores-recolectores chaqueños, y en especial los wichís, son «antimáquinas». Al menos éste parece ser el presupuesto tácito del Estado, de las ONG y de los propios misioneros. Debe quedar en claro, sin embargo, que la de los wichís no es una resistencia programática y desde dentro a la era de la máquina, como pudiera ser la de los románticos, los luditas o los amish. No son enemigos de la máquina: la desean y le hacen un lugar, sólo que luego por lo general no les sirve, no la cuidan, se les rompe y la más de las veces no pueden repararla. O, para expresarlo con una metáfora de inspiración lévistaussiana, es como si las máquinas que introduce la misión fuesen bolas de fuego arrojadas contra un bloque de hielo seco: la centella calienta por un tiempo, hasta que el hielo estalla, y entre las esquirlas fulguran por un momento algunas pocas y pequeñas brasas. ¿Por qué?

Podrían pensarse distintas razones. Para seguir con las metáforas lévistaussianas, podríamos sugerir que la relación de los wichís con sus máquinas no es la del ingeniero sino la del *bricoleur*, que no ha creado la máquina desde cero y con un plan

⁴⁰ Para el significado de *abätäy* remito a MONTANI 2017a, p. 78 ss., y también a FRANCESCHI y a SCARDOZZI en este volumen.

⁴¹ Recuérdese que, en una fecha tan temprana como 1930, ya había en Misión Chaqueña un chofer, un mecánico y un imprentero indígenas (MÉTRAUX 1933).

previo, sino que trabaja sobre la marcha con las piezas que le han tocado en suerte. Podría decirse entonces que existe un tipo ideal «cazador-recolector», cuya cotidianidad y cuya lógica, sobre todo, no encaja con la máquina –que por otra parte es básicamente lo que dijo un autor alemán al analizar los proyectos de desarrollo en el Chaco⁴².

Hay algo cierto en todo eso, pero me parece más provechoso retomar una metáfora inicial: la máquina no está incorporada al órgano wichí, sino que tan sólo es un elemento epidérmico, y cuando la piel que es la misión se disuelve, el residuo máquina queda sobre un órgano wichí que, por otra parte, no ha terminado aún de formarse. Debemos insistir, entonces, sobre la idea de Mumford: «la “Era de las Máquinas” [...] tuvo su origen, no en la llamada “Revolución Industrial”, sino en la organización de una máquina arquetípica, compuestas de partes humanas, y a la que daremos el nombre de “megamáquina”»⁴³. La misión fue quien hizo el mayor esfuerzo –quizá el único– de introducir esa megamáquina entre los indígenas del Chaco.

Hay que tener presente que, entre los pueblos chaqueños, los wichís son quienes presentan (quizá junto con los chorotes montaraces) un temor más marcado a los exogrupos y una tendencia más pronunciada a la endogamia de grupo local; es decir, una especie de cerrazón sociológica cuyo correlato interno es la escasa especialización profesional y la ausencia de connotaciones jerárquicas en el sistema de roles, que se condice a su vez con una concepción marcadamente igualitaria de los individuos. Para los autores que estoy siguiendo en este punto:

Esta concepción ha llevado ahora a que estos indios manifiesten cierta resistencia a integrarse en organizaciones jerárquico-funcionales (vg. equipos laborales) cuando las mismas están encuadradas por personas de la misma etnia. No hubo ni parece haber lugar, por consiguiente, para la emergencia de individualidades demasiado diferenciadas del resto ni para el reconocimiento de la utilidad social de tales diferencias⁴⁴.

Mi hipótesis entonces es que, como los wichís no aceptan las jerarquías al interior de su grupo étnico, tampoco pueden utilizar autónomamente –i. e., sin un foráneo– aquellas máquinas que implican necesariamente una organización jerárquica, como por ejemplo el generador, el tractor o una gran bomba de agua.

Al intentar ampliar las redes de alianza e instaurar una noción de humanidad universalizada, los anglicanos intentaron licuar la cerrazón sociológica que caracteriza a los wichís⁴⁵. Pero, si bien consiguieron reblandecer las hebras de la maraña de las redes de parentela para enmarañarlas una vez más en un todo (los wichí), no

⁴² VON BREMEN 1987.

⁴³ MUMFORD 1969 [1964], p. 25.

⁴⁴ CORDEU, DE LOS RÍOS 1982, p. 156.

⁴⁵ MONTANI 2015a, 2017a.

consiguieron establecer verdaderas jerarquías ni una verdadera especialización de roles profesionales. Las jerarquías y las especializaciones profesionales dependen de la presencia de los misioneros. Por eso, probablemente, es en las misiones donde vemos una mejor integración de la máquina a la vida indígena. Así y todo, los religiosos anglicanos, que son los que tuvieron más éxito, hicieron muchas concesiones y lograron licuar muy poco. Las redes bilaterales siguen funcionando, el chamanismo sobrevive en la magia de daño y en los pastores de las iglesias, la Biblia ha reforzado el dualismo entre cuerpo y alma, y la estructura jerárquica de dueño-dependiente –cuyo vínculo se expresa con el verbo *t'uye*, «cuidar» o «atender» aquello que tiene *lehusek*, «su voluntad vital», «su alma» – incluso florece: los wichís han vertido «Dios» por *Lhawukw*, «el dueño de todos nosotros», y llaman a los misioneros, *owuhuy*, «nuestros dueños».

Y la máquina que termina prendiendo, la que se busca, la que se cuida, es aquella que tiene un dueño. Al fin de cuentas, es el paleoengranaje de la «maestría»⁴⁶, para usar el término etnológico, es el que sigue funcionando. La máquina que sigue andando es la que tiene un gringo a cargo o, cuando los wichís se quedan sin misioneros, la que es de posesión y uso personal: el arma, la moto, la sierra en el taller de la casa, el tractor que dejaron los anglicanos a Fulano o a Mengano. Cuando un wichí queda a cargo de una máquina que sirve a muchos, o bien la acapara como bien propio, o la máquina no encuentra megamáquina donde apoyarse y se desbarranca: esta suerte de tragedia indígena de los bienes comunes es, sin duda, la tragedia de la máquina salvaje.

La máquina llega a los wichís y al Chaco con una misión –la misión explícita de generar riquezas y civilizar, entendiéndolo por esto un sinónimo de cristianizar– y también, en buena medida, como parte de la misión –es de hecho en las misiones y a través de los misioneros que los wichís entran en contacto con las máquinas. Pero la máquina mayormente se arruina o «se fracasa», como se dice en el castellano criollo del Chaco. Y, sin embargo, algo queda funcionando o como basura. Es a esto que queda a lo que llamo «lo residual».

Muchas de las máquinas que llegaron a los wichís por medio de la misión (la sierra circular, el tractor, la bomba de agua comunitaria) están en este momento en un final de ciclo, en una suerte de etapa de postfracaso. Por muchas de las razones que expuse –tal vez, lo reconozco, de forma metafórica e impresionista– la máquina que golpea, que corta o que irrita, la topadora del criollaje, el cajero automático con el que paga el Estado o las motos que los comerciantes venidos de la ciudad venden a créditos usureros, paradójicamente, marcha mucho mejor.

⁴⁶ Ver FAUSTO 2008.

MECÁNICA DE UN ENGRANAJE: LOS MISIONEROS SALESIANOS Y LA EMPRESA CARLOS CASADO SA EN EL ENCLAVE INDUSTRIAL DE PUERTO CASADO, PARAGUAY

*Valentina Bonifacio**

Introducción: una alianza exitosa

Por alrededor de cien años, desde finales del siglo XIX hasta 1996, ha funcionado a orillas del río Paraguay una fábrica de procesamiento de tanino cuya mano de obra provenía de los grupos indígenas del Chaco paraguayo así como de campesinos de distintas partes del país. El éxito de este emprendimiento industrial –y la microfísica del poder que lo caracteriza– debe mucho a la alianza surgida entre la familia Casado Sastre, dueña de la fábrica y de casi 6 millones de hectáreas de tierra en el Chaco paraguayo¹, y los misioneros salesianos que se instalaron en el enclave industrial a partir de la década 1930. Mi intención es mostrar en este ensayo cómo la articulación entre la misión salesiana y la empresa familiar Carlos Casado SA ha moldeado la vida cotidiana en el enclave taninero a través de la creación de un engranaje complejo y eficaz, que permitió la supervivencia de la empresa hasta finales del siglo XX. La misión salesiana y la empresa Casado Sastre SA formarán por casi cien años un engranaje perfecto que transformará radicalmente el territorio chaqueño en nombre de la modernidad y del desarrollo industrial y económico.

En 1887 el explorador italiano Adamo Lucchesi es enviado a Paraguay por cuenta de un emprendedor argentino de origen español, Carlos Casado del Alisal, para identificar un lugar propicio para la fundación de una planta de procesamiento del

* Università Ca' Foscari, Venecia. Correo electrónico: valentina.bonifacio@unive.it

¹ Carlos Casado del Alisal había adquirido el inmenso territorio que abarcaba un tercio del Chaco paraguayo, en 1887, después de que el gobierno de Paraguay había puesto en venta –entre 1883 y 1886– la totalidad de sus tierras fiscales.

tanino². El emprendimiento empresarial de Casado se sitúa en el marco de un fenómeno mucho más vasto, el de la explotación del árbol de quebracho colorado para la producción de tanino, que se consolida en la margen derecha del río Paraná-Paraguay en la última década del siglo XIX y que llega a su culminación en la primera mitad del siglo XX³. En 1940, todavía en la época del oro de la industria taninera, se encuentran funcionando 33 fábricas de procesamiento de tanino en la Argentina y 9 en Paraguay⁴. De las 42 plantas de procesamiento del árbol de quebracho colorado, la de Puerto Casado es la más longeva. Construida en fecha incierta en la última década del siglo XIX, la fábrica de Casado sobrevive a todas las demás empresas tanineras de Paraguay hasta cerrar su producción recién en 1996.

La llegada de los misioneros salesianos en Puerto Casado se sitúa alrededor de 1928, cuando la producción de tanino –impulsada por la demanda generada en correspondencia con la Primera Guerra Mundial en Europa– ya estaba en su auge. Paralelamente, así como en otras partes de América Latina, la llegada de los misioneros a Paraguay coincide con el momento en que «se despertaba y generalizaba el entusiasmo por el progreso»⁵ –simbolizado por la electricidad y el ferrocarril– en la sociedad paraguaya. La ideología salesiana, que identificaba el trabajo como práctica fundamental para la transformación moral y espiritual del individuo, se incorpora por ende sin esfuerzo al proyecto modernizador. Lo que se va fortaleciendo en Puerto Casado en la primera mitad del siglo XX es un enclave industrial autónomo caracterizado por una alianza estable y duradera entre misioneros, emprendedores y máquinas.

Esta alianza no es una alianza necesaria. En la misma región y en la misma época encontramos numerosos ingenios azucareros, obrajes madereros y barracas gomeiras donde la colaboración entre misiones y empresas no es tan presente y hasta se configura en algunos casos en términos conflictivos⁶. Es más, se trata de una alianza exitosa que contribuye a la longevidad de la empresa Carlos Casado SA y que merece ser abordada y analizada.

Cuando los salesianos llegan a Puerto Casado ya se encuentra asentada en el pueblo una población oscilante de mano de obra indígena. De hecho, cuando el explorador Lucchesi identifica en 1887 un lugar propicio para la fundación de la fábrica de tanino y de su pueblo, el lugar es ocupado por un grupo de indígenas encabezados por un hombre que se hace llamar (en guaraní, a pesar de pertenecer probablemente a la etnia guaná) *cacique Pucu*. Según Lucchesi, el cacique le enseña los cultivos de maíz, zapallo y mandioca –un indicio del carácter casi permanente del asentamiento– que su gente ha sembrado en el lugar y el italiano le ofrece dos bolsas de maíz

² LUCCHESI 1936.

³ BITLLOCH, SORMANI 2012.

⁴ JANIS 1945.

⁵ BOTTASSO 2011, p. 23.

⁶ NICOLETTI 2004; ESPINOSA 2015, 2017; CÓRDOBA, BOSSERT, RICHARD (eds.) 2015.

y porotos para que se desplacen a medio kilómetro de distancia. El cacique Pucu, nos dice el italiano, acepta el trato a condición de que su gente pueda trabajar para la empresa en el futuro a cambio de pólvora y municiones⁷. Hasta aquel momento, el Chaco paraguayo era un territorio largamente inexplorado habitado por grupos indígenas de cazadores-recolectores que hablaban idiomas pertenecientes a las familias lingüísticas zamuco y maskoy⁸, y a menudo estaban en conflicto entre ellos. Testimoniado por el relato de Lucchesi, los principales intercambios entre indígenas y no indígenas se daban en esa época a orillas del río Paraguay, donde se habían instalado en la segunda mitad del siglo XIX saladeros, calerías y los primeros centros de extracción de madera llamados obrajes⁹.

Otro explorador y agrónomo a sueldo de Carlos Casado del Alisal, Juan de Cominges, se había dado cuenta en 1879 durante su primer viaje al Chaco de los beneficios que una alianza entre indígenas y empresas comerciales podría ofrecer a la futura industria taninera. En 1889 –en una carta escrita desde Puerto Casado a su hermano Antonio– reitera en papel su primera impresión:

[E]sos indios tan calumniados por los cobardes y por los ignorantes [...] no son una rémora para el progreso de este territorio, sino por el contrario, dóciles a las disposiciones del hombre culto, parcos, fuertes, serviciales, aclimatados y conocedores del terreno, son auxiliares tan imprescindibles como económicos para echar los cimientos de la civilización¹⁰.

Aparentemente fruto de una incorporación voluntaria, la mano de obra indígena se vuelve entonces parte integrante del proyecto económico empresarial de la empresa Compañía de Tierras Hispano-Paraguaya Limitada (Carlos Casado SA a partir de 1909) desde sus comienzos, y seguramente antes de la llegada de los misioneros. Estos datos son confirmados por un informe de la Conferencia Episcopal Paraguaya (CEP), que constata que, de mil trabajadores contratados por la empresa en 1906, cuatrocientos de ellos pertenecían a etnias indígenas¹¹.

La llegada de los salesianos, otra alianza anhelada por el grupo empresarial Casado Sastre, va a llevar más tiempo. Mientras que José Monte –testaferro de Carlos Casado en Paraguay– se encarga de la fundación de la fábrica de tanino enviando bueyes y hombres al Chaco, otro aliado español del empresario –Matías Alonso Criado– va tejiendo relaciones con el Vaticano para asegurar la llegada estable de los salesianos a Puerto Casado. Según Alonso Criado, cónsul honorario de Paraguay en Uruguay, los misioneros jugarían un papel fundamental como aliados de la empresa para la «civilización» definitiva de los indígenas, obtenida a través de su

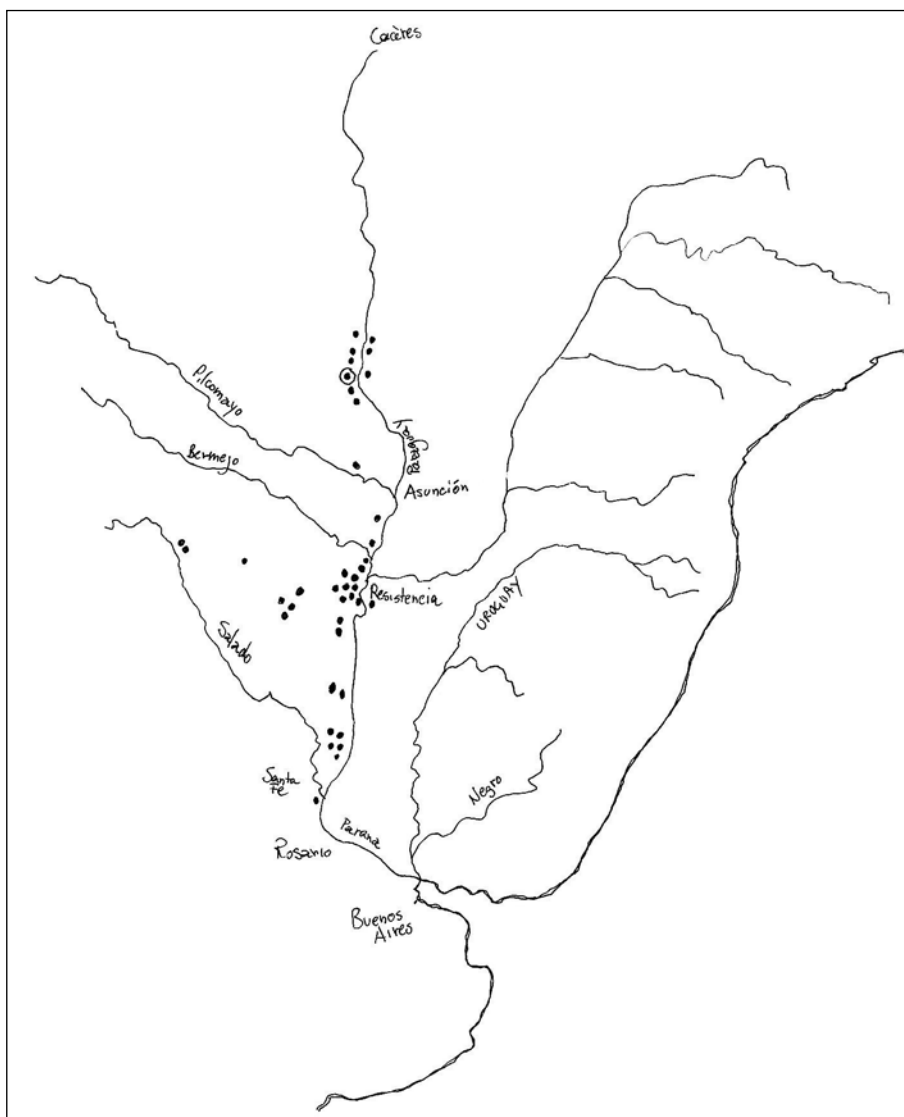
⁷ LUCCHESI 1936.

⁸ BRAUNSTEIN *et alii* 2016.

⁹ SCHURZ 1920.

¹⁰ COMINGES 1892, p. 369.

¹¹ CEP 1983.



1. Ubicación de las plantas de producción del tanino en la cuenca del Río de la Plata. Cada punto negro corresponde a la presencia de una fábrica de tanino, mientras que la de Puerto Casado está caracterizada por un doble círculo. Fuente: elaboración de la autora.

incorporación definitiva como mano de obra en la fábrica y en las demás actividades económicas¹². Ya en 1888, un año después de la llegada de Lucchesi al Chaco, Alonso Criado escribe una carta al papa León XIII para que interceda con el rector

¹² DALLA CORTE 2012, 2014.

mayor de los salesianos a fin de obtener el envío de los primeros misioneros de la congregación a Casado.

Después de largas negociaciones, los salesianos instalan su primera misión pequeña sobre el río Paraguay en 1925, en la isla de Napegue, y en 1928 construyen una iglesia en el corazón mismo del enclave taninero de Puerto Casado. La producción de tanino se encuentra en ese momento en su etapa de mayor éxito económico, ya que se calcula la existencia en la década de 1920 de seis plantas industriales de elaboración del tanino a orillas del río Paraguay, siendo las de Puerto Pinasco, Puerto Casado y Puerto Sastre las más grandes y conocidas. De todas estas fábricas, solamente la de Puerto Casado sobrevivirá hasta finales del siglo¹³.

De santos y campanas

Y las campanas, todas llevan su nombre. Una es Casilda, y creo que a la derecha está Genara, y estas son la familia de Casado. Hasta el obispo las quería llevar y no le permitieron, el pueblo no le permitió llevar las campanas. Esas tienen su aleación de oro, por eso las querían llevar ellos. No hay campanas como acá.

Y el nicho en la iglesia se inició en el año 1915 y se terminó en el año 1926, [el nicho] que Carlos Casado le puso a su querida mamá, Ramona. Pero como no había Santa Ramona, puso San Ramón, y a lado [de San Ramón] está San José, y a lado [de San José] está San Carlos. Fijate, en el altar. La única familia que no está allí es el Cristo Rey y María Auxiliadora. Atrás está [Santa] Casilda y Elena no sé qué, todos los santos eran de la familia.

Y eso [por parte de los misioneros] se quiere hacer desaparecer, pero no les permite la empresa. «No, porque ahora no se usan más las imágenes...» [decían los misioneros]. «¡No! Se queda allí» [decía la empresa]. La nueva generación [de salesianos] dice que la iglesia tiene que ser vacía por delante del crucifijo, y que las imágenes no se adoran. Pero no se tocó¹⁴.

En 1929, un año después del arribo del primer misionero salesiano, el padre Livio Farina, a Puerto Casado, llegan por barco al pueblo tres campanas que llevan grabados los nombres de las tres hijas del fundador de la empresa: Margarita, Genara y Casilda. Llegan desde Milán, Italia, y tienen grabado, además del nombre de las mujeres de la familia Casado Sastre, el nombre de su fabricante, la empresa Barigozzi, quien tiene en ese momento el monopolio de la fabricación de campanas en Italia y al exterior. Tomando en cuenta el tiempo necesario para la fundición y el traslado transoceánico, podemos considerar las campanas como parte de la «dote» que los salesianos llevan consigo a Casado, el símbolo de una alianza establecida a priori. De la misma época y procedencia geográfica, Italia, son las estatuas de gran tamaño que se encuentran to-

¹³ STUNNENBERG, KLEINPENNING 1993.

¹⁴ Sixto Rivas, Puerto Casado, 3 de febrero de 2016. Entrevista realizada en castellano.

davía hoy ubicadas detrás del altar de la iglesia de Puerto Casado, en su parte central, y que también llevan el nombre de los fundadores de la estirpe de los Casado Sastre: San Carlos (el fundador de la empresa), San José (su hermano y también su segundo-génito) y San Ramón (por Ramona Sastre Aramburu, su esposa)¹⁵.

A pesar de la inexactitud de algunas fechas y de cierto margen de imprecisión con relación a los grados de parentesco subrayados, el testimonio del ex trabajador de la empresa Carlos Casado SA Sixto Rivas nos restituye el asombro de los visitantes que al recorrer la iglesia de Puerto Casado reconocen los nombres de los familiares de Carlos Casado del Alisal en sus distintas encarnaciones, una correspondencia que los habitantes del pueblo se encargan de enfatizar con una mezcla contradictoria de ironía, orgullo e indignación.

La existencia de esos objetos, producidos en Italia durante el régimen fascista, nos habla de una alianza estructural entre la empresa Casado y los misioneros salesianos y describe la construcción de la iglesia de Casado –con sus santos y sus campanas– como parte de la infraestructura misma del enclave industrial. Los rieles del ferrocarril, las locomotoras, las máquinas y las tinas de acero en la fábrica, la electricidad que llega por primera vez al Chaco, y hasta las casas de ladrillos de los empleados son elementos simbólicos de una modernidad pujante que caracteriza la máquina misionera-empresarial. En su conjunto, estos elementos conforman el cuerpo físico del enclave taninero en su época de oro¹⁶.

Un engranaje perfecto

Entre 1928 y la década de 1980, cuando la influencia de la teología de la liberación empieza a trabar de manera evidente el mecanismo, empresa e Iglesia parecen funcionar en perfecta armonía y las dos instituciones se complementan para organizar y reglamentar la vida cotidiana de los obreros, así como su tiempo libre. El territorio de Casado parece funcionar como una máquina autosuficiente y totalizante, la imagen perfecta de una economía de enclave.

Mientras que los misioneros se encargan de reglamentar sobre todo la cotidianidad de niños y adolescentes, los administradores de la fábrica se hacen cargo de sus padres. En los relatos de los ex trabajadores¹⁷, el recuerdo de la infancia –referida

¹⁵ Carlos Casado del Alisal se casa alrededor de 1870 con Ramona Sastre Aramburu. El matrimonio tendrá los siguientes hijos: Carlos Mateo, José Juan, Ángel María, María Casilda, Genara, Ramona Isabel, Pedro Rómulo, Alberto Severino, Clara Margarita y Eduardo del Corazón de Jesús.

¹⁶ El declive en la producción mundial de tanino se da a partir de la década de 1950. Si bien la fábrica de Puerto Casado deja de producir tanino en 1996, la venta definitiva de la fábrica y de sus alrededores acontece en 2000, cuando la empresa Carlos Casado SA vende la mayoría de sus posesiones a la Iglesia de la Unificación del reverendo Moon.

¹⁷ Los testimonios volcados en este ensayo fueron recogidos durante el trabajo de campo en Puerto Casado entre 2015 y 2016.

en esos casos a las décadas de 1950 y 1960– toma a menudo un lugar privilegiado. Es allí cuando los niños aprenden por primera vez la disciplina y la obediencia necesarias para poder acceder a la modernidad ofrecida por la iglesia. Para ellos, la modernidad no está representada tanto por las máquinas y el tren sino más bien por el equipamiento de fútbol y el cine:

Los niños tenían un carnet donde se sellaba si se iban [o no] al catecismo. Se controlaba todo. Solo si iban al catecismo se sellaba y podían jugar fútbol. Tenés que irte a misa en la mañana y a catecismo todos los días. El hermano Julio controlaba cuando uno va a la misa. Era lindo cuando eso, te daban la camiseta, te presta todo la iglesia. Allí crecías como futbolista¹⁸.

El método salesiano de «fútbol, cine y canto»¹⁹ enseñaba a los niños la disciplina y los preparaba para la edad adulta, cuando en calidad de obreros y empleados jugaran en el campeonato de fútbol patrocinado por la empresa Casado. El jefe de personal era también presidente del club deportivo, y los jugadores más distinguidos tenían un acceso privilegiado al trabajo de la fábrica. La parroquia era un lugar de diversión y abundancia, muy distinto de la pobreza que caracterizaba la vida doméstica de los hijos de los trabajadores.

Antes, cuando nos íbamos a la iglesia los domingos nos daban un carnet para el cine, porque no había ni tele ni radio. Tenías que tener dinero si querías eso. Antes, el entretenimiento era el deporte, por eso nos íbamos a la misa [...] Y además los *pa'i* [sacerdotes] te daban cualquier cosa. Los domingos había sorteos. Antes había reunión de hombres, acá. Los viernes eran las reuniones. No faltábamos, nos íbamos todos, y eso también se acabó. Ya murió toda la gente que organizaba eso. Los viernes de tarde nos íbamos, cada viernes había que ir. Habían sorteos allí. Eso es lo que yo recuerdo de cuando era niño y cuando trabajaba en Carlos Casado²⁰.

A las cinco de la mañana tocaba la campana, a las cinco y media comienza la misa de primera, y a las nueve toca de nuevo la campana para el catecismo. A la tarde a las dos y media toca otra vez la campana y a las tres catecismo y después jugamos fútbol. Y después de nuevo a misa. Así éramos nosotros en la parroquia. Y los domingos había feria de comida, los señores jugaban truco, sin plata, así para divertirse, había muchas cosas antes. La central era la parroquia. Había comida también, cantina [...] De chicos estábamos todos en la parroquia, porque vos no podés jugar balita, no podés jugar trompo, no podés jugar pelota afuera [en las calles del pueblo] por la policía. Te hacían correr todo, y nosotros siempre nos metemos todos en la parroquia, en la iglesia. Allí entramos toditos²¹.

¹⁸ Marcial Fernández, Puerto Casado, 15 de junio de 2015. Entrevista realizada en castellano.

¹⁹ SUSNIK 1954.

²⁰ Don Cantero, Puerto Casado, 8 de marzo de 2016. Entrevista realizada en guaraní y traducida al castellano.

²¹ Liberato Amarilla, Puerto Casado, 2 de agosto de 2016. Entrevista realizada en castellano.

En un esfuerzo conjunto, mientras que la policía –a sueldo de la empresa Casado– mantenía orden y silencio en el espacio público, los jóvenes varones se reunían en la iglesia, el único lugar donde las diversiones eran permitidas. Como bien lo expresa Liberato Amarilla, jugaban fútbol, bingo y naipes, pero «sin plata» para que no se volviera un vicio.

El espacio sonoro del pueblo también era dominado por la presencia y la coordinación entre empresa e iglesia. Por un lado, la vida de los padres era reglamentada por el silbato de la fábrica que tocaba regularmente turnos de ocho horas de trabajo; por el otro, la vida cotidiana de niños y jóvenes era regulada por el sonido de las campanas, que marcaban la hora de inicio de la misa y la del catecismo dos veces por día. Como sus padres con su libreta de fábrica, además los niños también tenían un carnet donde los sacerdotes marcaban si habían asistido regularmente a las actividades de la iglesia o si no lo habían hecho. Las consecuencias no eran menores: solamente los que habían cumplido con sus deberes religiosos podían tener acceso al fútbol y a las demás diversiones del pueblo, todas ellas concentradas al interior del espacio protegido de la parroquia. Todo lo que venía desde afuera era tomado con sospecha, como una estafa potencial para sacar dinero de los trabajadores y reducir los gastos potenciales en los almacenes de la fábrica.

Detrás mismo de la iglesia había un teatro: «alegres en familia», decía. La empresa no permitía «Carmencita, Carmencita», ni circo, porque: «Estos vienen a llevar la plata de ustedes», decían, y después todos los días iban a pedirle al administrador o al jefe de personal un vale [un bono de anticipo de dinero] para comprar otra cosa. «No, no quiero escuchar, para eso se les paga mensualmente, ¡y estos vienen y se les da toda la plata!» Por eso que dictadura le decían por Casado²².

Mientras que los varones aprendían a comportarse como individuos responsables y a regular sus vidas según ritmos constantes para ser buenos obreros y trabajadores de campo, las mujeres frecuentaban la denominada «casa de las hermanas», administrada por las Hijas de María Auxiliadora que habían llegado a Paraguay junto con los misioneros salesianos en la década de 1920. Esta casa, donada a los salesianos por la familia Casado Sastre, había sido inicialmente construida por José Casado Sastre (segundogénito del fundador) para albergar a su familia. Según la versión compartida por los habitantes de Casado, la esposa de José Casado (que era también hermana del presidente argentino Agustín Pedro Justo, 1932-1938) había rechazado la casa por estar ubicada demasiado cerca de las demás casas del pueblo, prefiriendo construir otra –que sigue existiendo hoy en día– a orillas del río y en la periferia del pueblo. En la ex casa patronal, más tarde bautizada «casa de las hermanas», las jóvenes aprendían a coser, cocinar, hacer bordado, y a ser buenas esposas para los futuros obreros de Casado.

²² Sixto Rivas, Puerto Casado, 3 de febrero de 2016. Entrevista realizada en castellano.

La población indígena en el engranaje de Casado

A pesar de que la incorporación inicial de mano de obra indígena en la empresa Carlos Casado SA se haya dado de manera independiente de la llegada de los misioneros, estos últimos se dedicaron a educarla y transformarla en una fuerza de trabajo dócil y responsable, una tarea que se reveló más difícil de lo esperado. Casi cincuenta años después de la llegada de los primeros misioneros, en Casado la mayoría de la población indígena está todavía asentada fuera del perímetro de la misión indígena que el padre Bruno Stella, según el testimonio de la antropóloga Branislava Susnik, quiso fundar en la década de 1940. Escribe Susnik en 1954:

El padre Bruno Stella, salesiano de Puerto Casado, ve las dificultades de la labor misional en la inestabilidad de los indígenas. Para alcanzar un grupo compacto de indígenas cristianos fundó la «Villa cristiana» [hoy Pueblito Livio Farina], en la cual establece indígenas de diversas etnias: Lenguas, Angaités, Sanapanas, Tobas, Chamacocos. Esta mezcla de indígenas tendría que resultar en una conciencia católica común, en lugar de la antigua relación con el propio pueblo pagano [...] Lamentablemente se olvida de que es necesario comprender a los indígenas de las orillas, los cuales ya están sufriendo la influencia de la mentalidad proletaria de los blancos que trabajan en fábricas y puertos. Esta cuestión no la puede resolver por el método salesiano de fútbol, cine y cantos²³.

El primer grupo de pobladores de la misión salesiana Pueblito Livio Farina –ubicada a corta distancia de la iglesia de Casado y separada del resto del pueblo por la vía férrea– es un grupo de indígenas del pueblo enxet provenientes de otra parte del Chaco, y en particular de la misión de Napegue, una isla ubicada más al sur. Solamente en un segundo momento, y de forma discontinua, los sanapaná, guaná y angaité, quienes llevaban ya años viviendo en pequeñas tolderías esparcidas por el puerto (entre ellos podemos suponer la presencia de la gente del cacique Pucu encontrado por Lucchesi y Cominges), se mudan dentro del perímetro de la misión. A pesar de esto, en la década de 1980²⁴ otro antropólogo, Walter Regher, registra en Puerto Casado la presencia de tolderías independientes, divididas por grupos étnicos, donde viven los trabajadores indígenas que se resisten a ser incorporados a la máquina empresarial-misionera:

Primero con mi familia vivíamos en Pueblito, y después me mudé al toldo porque no me hallaba en Pueblito [...] En Pueblito había *pa'i* [sacerdote] y en el toldo no. Había cacique en el toldo²⁵.

²³ SUSNIK 1954.

²⁴ La situación cambia con la lucha por la tierra maskoy y la titulación del Territorio Indígena Riacho Mosquito en 1987.

²⁵ Bernardo Portillo, Machete Vaina, 14 de agosto de 2015. Entrevista realizada en guaraní y traducida al castellano.

Así como los no indígenas, los varones indígenas también tienen que aprender a través del fútbol y del cine la disciplina misionera para no incurrir en vicios destructivos como el alcohol y el juego de azar²⁶. Y a través del fútbol se relacionan con sus pares no indígenas, quienes son autorizados a entrar en el espacio de la misión indígena Pueblito Livio Farina solamente bajo la supervisión de los salesianos (en otras ocasiones, los indígenas son invitados a jugar al fútbol en el espacio no indígena de la parroquia).

Paralelamente a la reglamentación del tiempo libre entre la población no indígena, los misioneros se dedican a supervisar y reglamentar en Pueblito Livio Farina el tiempo de la diversión y de las fiestas. De todos los rituales indígenas solamente dos son autorizados: el *choqueo*²⁷, que los no indígenas denominan por ignorancia *pachanga*, y el *baile flauta*²⁸. Mientras que el *choqueo* es autorizado con temor y en forma reducida, controlando el consumo de alcohol por parte de los participantes y acortando su tiempo de duración, el *baile flauta* es privilegiado por los misioneros por no implicar un excesivo contacto físico ni un excesivo estado de ebriedad. Por lo general y posiblemente de acuerdo con la empresa Casado, los misioneros autorizan la realización del *choqueo* solamente el fin de semana para que los trabajadores no tengan que llegar cansados el día siguiente a su lugar de trabajo²⁹.

Como es fácil suponer, muchos indígenas prefieren mantener su independencia y rechazan la protección ofrecida por la misión salesiana. Para incentivar a la población indígena a establecerse en Pueblito, la empresa Casado entrega todos los días maíz, porotos y menudencias a los misioneros para que preparen unas ollas grandes de comida para niños y ancianos. Una de las tres ollas utilizadas para este fin se encuentra hoy incorporada a un extraño monumento ubicado en la parte central de la Misión Livio Farina que está dedicado a una «intrépida misionera» de la que nadie más habla. Objeto de juicios y sentimientos ambivalentes, el recuerdo de la olla de comida preparada con menudencias provenientes de los mataderos de Casado es recordada con momentos alternos entre nostalgia o rabia, como símbolo de una época de abundancia alimenticia o de una servidumbre escasamente retribuida.

Antes me sentía muy feliz porque había mucho trabajo y los niños comen. En el Pueblito había tres ollas grandes de comida para los niños. De mañana hacen cocido, de siesta comen loco, kumanda y chura: corazones, cabeza, pata, hígado, riñón, de todo. Pero ahora no hay más. Y la empresa también le daba a las hermanas fideos,

²⁶ Para un análisis de la convergencia entre fútbol y juego de azar ver BONIFACIO 2011.

²⁷ Un baile en el que hombres y mujeres bailan en círculo mientras un hombre toca un tambor colocado en el centro. Para un análisis del *choqueo* como mecanismo de sociabilidad, ver VILLAGRA 2011.

²⁸ Un baile en el que los hombres y las mujeres se disponen en filas paralelas y avanzan a pequeños pasos al ritmo dictado por la caja y el tambor.

²⁹ DELPORTE 1992.

poroto, locro, arroz. Completo. Galleta, azúcar para hacer cocido. Tres ollas había. En Machete [una comunidad maskoy] hay una todavía. Antes vivían mejor³⁰.

Si los varones aprenden la disciplina a través del fútbol, las hermanas de María Auxiliadora abren un internado femenino en Pueblito para que las jóvenes indígenas puedan convertirse en buenas esposas y en buenas criadas al servicio de las familias obreras no indígenas. Con su cancha de fútbol, su casa de las hermanas y sus tres ollas populares, Pueblito Livio Farina se convierte en un centro educativo para la aculturación de los indígenas y su transformación en trabajadores modelo para la empresa.

En este contexto tan rígido y jerárquico no todos los misioneros son iguales, y no todos construyen el mismo tipo de relacionamiento con los pobladores indígenas. El salesiano más amado por los habitantes de Pueblito fue sin duda el padre Giuseppe Ballin. Hombre alto y bien plantado, Ballin construye su casa en el perímetro mismo de la misión y desde allí se encarga de llevar adelante sus dos proyectos de educación para los jóvenes indígenas: la huerta y la carpintería. En la carpintería del padre Ballin se construyen muebles para la venta en el pueblo, pero algunos de estos muebles también se quedan como regalos de boda para los habitantes mismos de la misión. Según lo expresan los maskoy en sus testimonios contemporáneos, todos «trabajan felices» en la huerta y en el taller del misionero, pero cuando él parte de Casado la huerta deja de producir y el taller cierra, quedando los restos de las máquinas como el recuerdo de una época feliz ya pasada.

La actitud de Giuseppe Ballin hacia la empresa Casado es ambigua, y su libro de memorias, *Fioretti di un missionario*³¹, recoge el único testimonio escrito sobre la existencia de matones a sueldo de la empresa Casado. Por otra parte, Ballin casi nunca menciona la empresa en su libro, ni tampoco enfatiza el trabajo de los pobladores en la fábrica. A pesar de que los indígenas ribereños ya practicaban la horticultura cuando Lucchesi los encuentra por primera vez en 1887, Ballin repite una y otra vez en su diario que ya no saben trabajar la tierra, y que se niegan a hacerlo. Quizá su afán de enseñarles a trabajar la tierra se pueda leer como un esfuerzo del sacerdote para que no dependan constantemente del trabajo y de los víveres «ofrecidos» por la empresa. En la idea de Ballin, los indígenas tienen que abandonar los toldos temporales construidos en proximidad de la fábrica y de las estancias, definidos como «basura moral»³², y construir un pueblito de casitas familiares independientes cuyos miembros trabajen conjuntamente en una huerta común. Su obsesión personal con la importancia del trabajo en la huerta lo distingue también de los demás misioneros, más preocupados con la disciplina, la educación y el catecismo. Podríamos entonces suponer que la fundación de Pueblito Livio Farina representa la material-

³⁰ Faustino Ramírez, Riacho Mosquito, 15 de julio de 2016. Entrevista realizada en castellano.

³¹ BALLIN 1999.

³² BALLIN 1999, p. 42.

zación de dos visiones, complementarias pero distintas entre ellas: la del padre Bruno Stella, quien quiere construir una nueva identidad indígena que no esté basada en la pertenencia étnica, y la del padre Ballin, quien quiere fundar una comunidad al menos en parte autosuficiente desde un punto de vista económico y alimentario. Si la primera contribuye a la formación de obreros disciplinados para el trabajo de fábrica, la segunda se propone, al revés, independizarlos de ella.

Breve historia de José Iquebi, el indígena ayoreo que (nunca) fue domesticado

Pedro Dotto [salesiano] ya murió, el que trajo el primer indígena de Cerro León, José, ese indio moro. Callado, un tipo traicionero, vivía allí en la iglesia. No hablaba luego³³.

En 1956 un chico de unos diez años de la etnia ayoreo, que los chaqueños llaman moros, llega peligrosamente cerca de los trabajadores de una empresa extranjera encargados de llevar adelante trabajos de desmonte en la selva chaqueña, en la zona de Bahía Negra³⁴. Lo hace para mostrar su valor a los demás chicos del grupo. Superado el miedo y el primer momento de asombro, los trabajadores lo capturan como trofeo de guerra, lo encierran en una jaula y lo llevan a Asunción. En la capital, después de pasar un tiempo enjaulado en la marina de Asunción, donde los espectadores podían acercarse pagando, la opción más viable es que el joven se mude al jardín botánico de Asunción junto con otro grupo indígena, los maka, para que sirva como atracción turística³⁵.

En una entrevista recogida alrededor de 1985 para el libro *Misión etnocidio*, el padre Dotto, uno de los misioneros salesianos de permanencia en la parroquia de Puerto Casado, relata la historia del joven ayoreo y de su posterior llegada a Casado. Cuenta el misionero italiano que era opinión común en el Chaco entre los estancieros, los trabajadores del tanino, los militares, los menonitas y aun la Iglesia, considerar a los ayoreos como enemigos bárbaros y caníbales³⁶. Para salvar al chico y evitar que alguien le haga daño, Dotto decide oponerse a su futuro de atracción turística y logra negociar con la Asociación Indigenista del Paraguay para que los militares entreguen al joven ayoreo a los salesianos para que permanezcan en el Chaco.

Cuando llega a Puerto Guaraní –en las cercanías de Casado– el chico es bautizado con el nombre de José (en memoria, según algunos, de José Casado Sastre) Iquebi

³³ Sixto Rivas, Puerto Casado, 3 de febrero de 2016. Entrevista realizada en castellano.

³⁴ A pesar de que esta sea la versión de los hechos más difundida, el padre BALLIN (1999) relata en sus memorias que los obreros estaban buscando vacas alzadas en el monte, y según AMARILLA, IQUEBI POSORAJA (2011) eran cazadores de gato onza.

³⁵ AMARILLA, IQUEBI POSORAJA 2011.

³⁶ ESCOBAR, VYSOKOLÁN 1988.

e Iván Casado, miembro de la familia Casado y en aquel momento presidente de la empresa, hace de padrino. Al año siguiente, cuando la taninera de Puerto Guaraní deja de funcionar y todos los salesianos son transferidos a Casado, José Iquebi es trasladado al enclave taninero de Puerto Casado. Por miedo quizá de que se escape otra vez al monte, o quizá por mantener una relación más cercana, los misioneros no dejan que Iquebi se mude en la misión indígena y le preparan un cuarto en la torre campanaria de la iglesia de Puerto Casado, un lugar ahora deshabitado al que los habitantes se refieren como «el cuarto de José Iquebi».

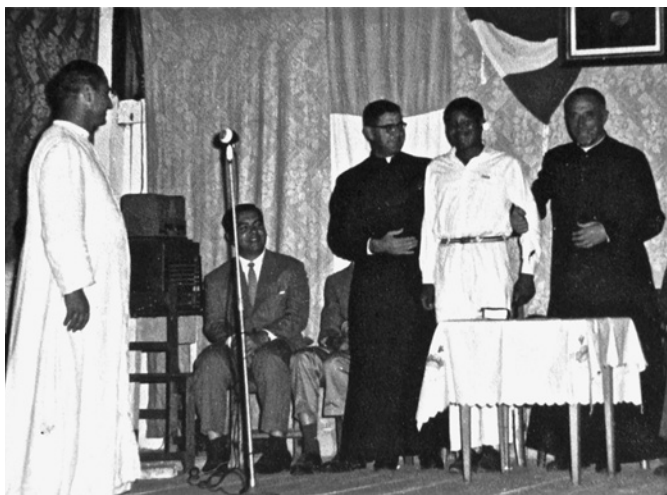
Para acelerar su proceso de adaptación e incorporarlo a la vida del pueblo, los salesianos le encuentran empleo, aún adolescente, en la fábrica de Casado, donde trabaja ocho horas diarias. Solo y sin familiares, Iquebi parece aceptar su nueva condición, aprende el guaraní y el castellano y a comer sentado a la mesa. En su relato autobiográfico, grabado y sucesivamente transcrito por Daisy Amarilla, solo menciona de paso su estancia en Puerto Casado. Sus recuerdos se concentran en el día en que el padre Bruno Stella lo lleva al monte a buscar ayoreos y José se encuentra otra vez con su gente. Con asombro, Iquebi se da cuenta de que ya no quiere comer lo que ellos comen y que le parecen sucios³⁷. Es la primera de una serie de visitas al monte en las que los misioneros –con la ayuda de Iquebi– convencen a grupos de ayoreos para que vuelvan con ellos a la misión, donde muchos mueren de sarampión.

Durante todos los años transcurridos en Casado, el joven ayoreo no solamente trabaja como obrero en la fábrica, sino que acompaña a los salesianos en sus expediciones al monte para contactar a los grupos ayoreos que todavía viven aislados en la selva. Utilizando un lenguaje de campo, el padre Dotto define a José como el «señuelo» de los salesianos, un término normalmente utilizado en el trabajo del campo para indicar a los bueyes que son amansados desde pequeños para que aprendan a guiar a las vacas ariscas –en este caso, los ayoreos salvajes– hacia la estancia o el matadero. A diferencia de los demás bueyes, el señuelo es separado del grupo desde su nacimiento y recibe una atención y unos cuidados especiales por parte de los trabajadores de estancia, que lo vuelven particularmente manso y manejable.

«El Rector Mayor de los salesianos hablando con el indio moro ya amansado. Puerto Casado» lleva escrito en la parte de atrás una fotografía perteneciente a don Albino Ortega, jefe de personal de la empresa Casado, tomada probablemente en la década de 1960. José Iquebi, (aparentemente) amansado por los salesianos, mira sonriente al fotógrafo mientras que dos sacerdotes lo toman bajo el brazo.

A pesar de las expectativas de los misioneros, que ya lo consideran «amansado», resulta claro de las memorias del anciano ayoreo que en algún momento se despide de los salesianos y regresa a vivir en el monte, donde se junta con dos mujeres y se queda a vivir con sus hijos. Ni los salesianos ni tampoco José nos relatan los detalles de la despedida, dejándolo como un hecho sin vuelta atrás:

³⁷ AMARILLA, IQEBI POSORAJA 2011, p. 229.



2. José Iquebi en compañía de dos misioneros salesianos y del rector mayor de los salesianos en su visita a Paraguay, don Renato Ziggitti. Fuente: archivo privado de la familia Albino Ortega.

Cuando volví al Chaco y me reencontré con mi gente, ellos me recibieron muy bien, nadie me rechazó. Ahí empecé de vuelta a dormir en el piso. Estaban cuatro amigos *garaigosode* [el clan ayoreo al que Iquebi pertenece] que entonces ya eran caciques y ellos me enseñaron nuevamente cómo sobrevivir en el monte³⁸.

Las prácticas de los misioneros han dejado sus huellas en el joven indígena, y el grupo de *garaigosode* con el que Iquebi se muda a vivir decide ir en búsqueda –como lo hacen los misioneros– de los clanes ayoreos que todavía viven aislados en el monte. «Luego fuimos en busca de los *totobiegosode*», añade Iquebi a conclusión de su breve relato sobre el reencuentro.

El engranaje se traba

Hasta la década de 1960 la misión salesiana y la empresa parecen funcionar armónicamente. Bajo la intermediación de los misioneros, la población indígena residente en Pueblito recibe de la empresa Casado las menudencias provenientes del matadero y de Italia la ropa usada y vendida a bajo precio en el asentamiento. Los hombres en edad laboral cuentan con un trabajo más o menos precario en la fábrica y sus alrededores, y las adolescentes pueden aspirar a trabajar como empleadas domésticas en las familias de los trabajadores no indígenas de la compañía. La vida al interior de la misión funciona bajo las directivas de los misioneros, al punto que entrevistados por Walter Regher en la década de 1970 los pobladores indígenas declaran que los líderes tradicionales «ya no existen más»³⁹, la máquina misionera-empresarial no los necesita.

³⁸ AMARILLA, IQUEBI POSORAJA 2011, p. 264.

³⁹ REGHER 1980.

La llegada a Pueblito del antropólogo Miguel Chase-Sardi y de un grupo de estudiantes de la Universidad Católica de Asunción, todos ellos integrantes de un proyecto denominado «Proyecto Marandu», puede servirnos de referencia para marcar un antes y un después en esta condición de armonía aparente entre la misión y la empresa. El Proyecto Marandu se proponía «a partir de un análisis de las propias estructuras tradicionales y de la situación real de contacto [de los grupos indígenas], desencadenar un mecanismo de búsqueda de soluciones alternativas posibles en la coyuntura actual» o, por decirlo de otra forma, se proponía llegar hasta «la autogestión indígena»⁴⁰. En 1973, el equipo del proyecto Marandu llega a Pueblito Livio Farina y crea las condiciones para que empiecen las primeras tensiones entre los misioneros y la empresa:

Nosotros nos fuimos [en Puerto Casado] en el 72, habrá sido, teníamos un trabajo de la Universidad Católica, yo era estudiante todavía, y nos contrataron para trabajar en un proyecto que se llamaba Marandu, que estaba liderado por Chase-Sardi, y era un proyecto de información a los pueblos indígenas sobre sus derechos. Hablamos con monseñor Obelar, que era el vicario de la zona del Alto Paraguay, y nos dieron permiso, y nos fuimos [...] Allí había un sindicato de obreros, pero los indígenas no tenían acceso, por los mismos sindicalistas que no les querían sindicalizar a los indígenas. Entonces comenzamos a hablar sobre derechos laborales, y los sindicalistas también entraron en la reunión y terminamos con un salón lleno de gente, hablando de derecho laboral, en el medio de Puerto Casado [...] Después de casi ocho, diez días que estábamos entonces sí se empezaron a alarmar cuando empezó el tema de los derechos, y nos echaron. La empresa pidió que saliéramos, y después de eso el monseñor vino y nos dijo que teníamos que salir, que la idea era hablar de derechos en general y no de los derechos de los trabajadores, que nosotros íbamos a hacer una revolución, etc... y salimos [...] Dormíamos en la casa de las monjas, en el Pueblito indígena. Tenían unas ideas muy extrañas sobre lo que tenían que hacer las mujeres indígenas. Le enseñaban a coser, a bordar, a lavar ropa. La idea de las monjas era convertirlas en buenas empleadas domésticas. Esa era su idea, y lo lograban [...] No era sólo la empresa. Los obreros paraguayos tenían empleados que eran indígenas, ¿verdad? Y los mandaban en Asunción junto a sus parientes⁴¹.

Con la llegada del equipo del proyecto en 1973, justo después de la conferencia de Barbados (1971) y del Concilio Vaticano II (1972), se comienza a cuestionar el papel de la Iglesia como el engranaje de un mecanismo pensado para educar a los indígenas a ser dóciles obreros y empleadas domésticas. Unos años más tarde, la ruptura se amplía con el comienzo de la lucha por la tierra de los pobladores indígenas de Pueblito (identificados a partir de ese momento con el término de maskoy), quienes se alían con el Equipo Nacional de Misiones para reclamar tierra a la empresa.

⁴⁰ CHASE-SARDI 1985, ver también RENSHAW 1996.

⁴¹ Entrevista con Marilyn Renfelth, Asunción, 5 de septiembre de 2016. Entrevista realizada en castellano.



3. Llavero doble cara de uso común en Puerto Casado, que tiene por un lado la fábrica de Puerto Casado con sus chimeneas (a la derecha), y por el otro la iglesia y torre campanario construidos por los salesianos en 1928 (a la izquierda). Foto de la autora.

Mientras que Carlos Casado SA empieza a despedir –a partir de la década de 1980– a la mayoría de sus trabajadores, pensando en el cierre definitivo de la producción, la misión salesiana toma partido por los maskoy en contra de la empresa apoyándolos –económicamente también– en su reclamo de tierra, a pesar de que los Casado no tenían ninguna intención de vender alguna hectárea de su territorio para que los indígenas pudieran reconquistar aunque sea una mínima parte de su territorio. En la década de 1980, la postura crítica de la Iglesia Católica en contra de la dictadura de Alfredo Stroessner va tomando peso, y los salesianos se alían con los trabajadores indígenas de la empresa Casado en contra de los militares y de la taninera –quienes actúan de común acuerdo– hasta llegar en 1987 a la titulación de 30.000 hectáreas de tierra bajo el nombre común de «Territorio Indígena Riacho Mosquito»⁴². Pocos años después, otra rebelión comienza en los obrajes de la empresa, esta vez liderada por un joven salesiano llegado desde Polonia: el padre Sislao Ksiasek. La rebelión de los hacheros contra la empresa Casado, en reclamo de mejores condiciones de trabajo, dura varios años con altibajos hasta el final anunciado: el cierre definitivo en 1996 de la producción de tanino⁴³.

⁴² Para una descripción detallada de la lucha por la tierra de los maskoy y de su alianza con la Iglesia Católica, ver BONIFACIO 2013. Para una descripción detallada de la relación entre misioneros salesianos e indígenas en el siglo XX, ver BONIFACIO 2018.

⁴³ PERALTA 2014.

LOS NOMBRES DE LA MÁQUINA: SEMÁNTICA DE LO MECÁNICO EN EL GUARANÍ CHAQUEÑO

*María Agustina Morando**

Introducción

Al igual que casi todas las lenguas indígenas sudamericanas, la lengua guaraní hablada en la margen occidental del Chaco, comúnmente llamada «chiriguano» o «guaraní chaqueño», se encuentra atravesada por procesos de innovación que derivan en la incorporación de nuevas palabras al repertorio léxico. Estas dinámicas pueden observarse claramente ya en los primeros registros escritos de esta lengua que nos legaron los misioneros franciscanos desde fines del siglo XVIII, y que se relacionan con la coyuntura cambiante que afectaba a los indígenas chaqueños desde el establecimiento de las misiones jesuitas y luego franciscanas desde finales del siglo XVII. En efecto, tan tempranamente como a finales del siglo XVIII, el primer registro lexicográfico de esta lengua escrito por el franciscano Pedro León de Santiago exhibe la intención de incluir varias palabras relacionadas con los nuevos artefactos que los indígenas comenzaban a adquirir por su creciente contacto con el frente colonizador; así, con el correr del tiempo, además de las cuestiones estrictamente religiosas, los registros lingüísticos misionales comienzan a incluir cada vez más vocablos referidos a los nuevos enseres domésticos, alimentos o máquinas que empiezan a nutrir la existencia de los neófitos indígenas. En este trabajo, haré foco exclusivamente en la documentación de las nuevas palabras relacionadas con lo mecánico¹.

* IICS/UCA-CONICET (Argentina), CIHA (Bolivia). Correo electrónico: agustinamorando@uca.edu.ar

¹ Para la transcripción de palabras en la lengua indígena, adopté el alfabeto utilizado en las obras más recientes (GUSTAFSON 2014; HARWOOD 2003 [1995]; ROMERO YAGUARI 2006; ORTIZ GARCÍA, CAUREY 2011) compuesto por doce vocales, seis orales (<a>, <e>, <i>, <o>, <u>, <i>) y seis nasales

El proceso de registro de nuevas palabras por los misioneros franciscanos puede seguirse hasta las primeras décadas del siglo XX cuando, debido a una serie de circunstancias –secularización de las misiones en Bolivia, comienzo de la guerra del Chaco, migraciones masivas de indígenas desde Bolivia hacia la Argentina para trabajar en la industria agrícola y azucarera–, el régimen misional queda severamente afectado y comienza un declive de la producción escrita de los misioneros. Por esta razón, asimismo, a partir del siglo XX la mayor parte de la información sobre los indígenas chaqueños y sus lenguas proviene mayormente de etnógrafos y misioneros especializados en la traducción y/o lingüistas. Los registros para ese período son más bien escasos y escuetos, razón por la cual este proceso de rastreo se dificulta en gran medida y no revela demasiada información que resulte útil a los efectos de este trabajo.

Sin embargo, el proceso de registro de nuevas palabras en las que los saberes mecánicos ocupan un lugar central comienza a acelerarse a partir de la década de 1980, como efecto de una serie de cambios que suceden en la organización indígena en Bolivia, fruto de los cuales se crea en 1987 la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), una organización indígena que, hasta el día de hoy, actúa como órgano máximo de representación del pueblo guaraní en ese país y cuya influencia ha llegado incluso en algunos casos hasta los guaraní hablantes del noroeste argentino². Luego de la creación de la APG, la lengua guaraní chaqueña comienza a insertarse cada vez más en distintos ámbitos de la vida social regional –escolar, jurídico, académico–, lo que dio lugar al surgimiento de nuevas palabras que circulan en el discurso oral, en distintos tipos de materiales impresos circulados por diferentes organizaciones guaraníes, e incluso actualmente en las redes sociales.

Manifiestos particularmente a partir del surgimiento de neologismos, los procesos de innovación léxica pueden presentarse de diversas formas: mediante la creación de nuevas palabras, mediante la incorporación de préstamos, o bien mediante procesos de extensión semántica por los cuales determinados vocablos ya existentes en la lengua adquieren nuevos significados³. Por esta razón, aquí no sólo trabajaré con diccionarios y glosarios sino también, y puntualmente hacia el final de este trabajo, con documentos relacionados con programas educativos, cartillas escolares y páginas web donde he identificado elementos léxicos novedosos muchos de los cuales se han incorporado al léxico cotidiano de los hablantes de esa lengua.

Los chiriguano son un grupo indígena con un devenir etnohistórico particular. En el ámbito piedemontano del Chaco occidental, el grupo se conformó desde el siglo XVI a partir del mestizaje entre una minoría guaraní y una mayoría arawak, la primera de las cuales dominó militar y políticamente a la segunda dando origen

(<ä>, <ë>, <ï>, <ö>, <ü>, <ĩ>) y por dieciocho consonantes simples y compuestas entre las que se distinguen también orales (<ch>, <gu>, <j>, <k>, <ku>, <p>, <pu>, <r>, <s>, <t>, <v>, <y>) y nasales (<m>, <mb>, <n>, <nd>, <ng>, <n̄>).

² HIRSCH 2003.

³ MATORÉ 1953; BARBOSA 1981.

a una «civilización mixta» conocida por la etnografía regional bajo el nombre de «chiriguana», «chiriguano» o «chiriguanaes»⁴. Como consecuencia de ello, el grupo construyó su identidad étnica en contraposición con los blancos o *karai* al integrar la matriz lingüística y cosmológica guaraní con ciertos elementos sociológicos y materiales de la cultura arawak. Según la tradición misionera, etnográfica y lingüística, entonces, la lengua «chiriguano» o «guaraní chaqueño»⁵ es un desprendimiento de la familia lingüística tupí-guaraní perteneciente a la rama meridional de esta familia, junto al ñandeva, kaiowá, mbyá o el aché. Se distinguen cuatro dialectos principales (el ava, el simba, el chané y el isoseño) y, en la actualidad, es hablada por aproximadamente 70.000 personas en el Oriente boliviano (departamentos de Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija), en el norte argentino (provincias de Salta y Jujuy) y en sectores dispersos del oeste de Paraguay (departamento de Boquerón)⁶. Tipológicamente hablando, esta lengua posee rasgos muy similares a los de otras lenguas que componen la familia lingüística tupí-guaraní. Se trata aquí de una lengua de tipo aglutinante y polisintética⁷, con lo cual el lector advertirá en el análisis que muchas palabras se forman por composición de otras palabras y por adición de prefijos, afijos y sufijos.

Con el correr de los siglos, los chiriguanos atraviesan asimismo un profundo proceso de cambio como consecuencia de su progresiva integración al régimen misional a partir de finales del siglo XVII, cuando los misioneros jesuitas pertenecientes a la provincia del Paraguay comienzan a fundar varias misiones en la zona de Tarija (actualmente Bolivia)⁸. Sin embargo, los intentos misionales por reducir a los chiriguanos fueron por largo tiempo ineficaces, debido a los constantes ataques de los mismos nativos. Poco antes de la expulsión de los jesuitas de América, en 1755, la orden franciscana funda un Colegio propio en Tarija para continuar con la tarea de evangelización comenzada por la Compañía de Jesús en la región, logrando establecer a lo largo de los años veintiún misiones con más de veinte mil indígenas a comienzos del siglo XIX⁹.

⁴ MÉTRAUX 1948; SUSNIK 1968; COMBÈS, SAIGNES 1995; SAIGNES 2007.

⁵ Aquí utilizaré por una cuestión de practicidad el etnónimo «chiriguano» ya que se trata del término más corriente en la historiografía, la etnografía y la lingüística del Chaco. Sin embargo, no dejamos de captar por ello un aspecto más político del término. Si bien abundan las referencias a este nombre, los propios indígenas muchas veces lo rechazan y se identifican como «guaraníes», y consideran a «chiriguano» como un término peyorativo que provendría de la lengua quechua: *chiri* («frío») y *guano* («excremento»); es decir, «excremento frío». En otras lecturas menos difundidas, se propone asimismo que los chiriguanos serían los «castigados por el frío», habiendo sido tomados prisioneros por el Inca y expuestos a la intemperie. Sea como fuere, lo que es importante retener es que no se trata de un rótulo necesariamente aceptado por todos los grupos guaraníes hablantes del Chaco occidental, que prefieren autodenominarse «guaraníes» (COMBÈS, VILLAR 2007).

⁶ DIETRICH 2005, 2009, 2011.

⁷ DIETRICH 1986.

⁸ LANGER 2009.

⁹ COMAJUNCOSA, CORRADO 1884, p. 275.

A la vez, a partir de la segunda mitad del siglo XIX se acelera en la región el avance de la frontera agrícola-ganadera y las poblaciones indígenas –tanto las eventualmente alcanzadas por el régimen misional como aquellas que aún no se habían incorporado a él– comienzan a disponer cada vez de menores extensiones de tierra¹⁰. En este contexto, las misiones franciscanas adquieren un papel fundamental en la incorporación de los indígenas al mercado laboral, sobre todo en la industria agrícola y en la azucarera, la última de las cuales comenzaba a cobrar gran importancia hacia fines de siglo en el noroeste argentino¹¹. En efecto, la situación de las misiones se mantiene relativamente estable hasta mediados del siglo XIX, cuando comienzan a producirse una serie de movimientos migratorios de la población chiriguano desde el sureste de Bolivia (donde estuvieron históricamente asentados) hacia el noroeste de la Argentina, país llamado por estos indígenas *Mbaaporenda*; es decir, «lugar del trabajo»¹². Las causas de estas migraciones obedecían a distintos factores, como la creciente secularización de las misiones franciscanas bolivianas, la inserción creciente de los indígenas en la economía de mercado, las pobres condiciones de trabajo en las colonias agrícolas bolivianas y las crecientes oportunidades laborales en la zafra y los ingenios argentinos¹³. Los desplazamientos se intensificaron asimismo entre 1932 y 1935, debido a la guerra del Chaco librada entre Paraguay y Bolivia.

Al principio las migraciones eran estacionales, pero poco a poco devinieron permanentes afectando de modo notable la estructura misional en la zona. De hecho, si el franciscano Angélico Martarelli registra en 1870 que la población misionalizada de chiriguanos era aproximadamente de 40.000 a 46.000 personas, para 1912 la cifra desciende a 26.403 según las estimaciones de Bernardino de Nino¹⁴. El régimen misional, de hecho, debió lidiar con los problemas que generaba la migración masiva de los indígenas. Mientras el Colegio de Tarija atravesaba en Bolivia un período de secularización y vaciamiento por las migraciones de los neófitos, en el noroeste argentino el Colegio de Salta comenzaba a asumir mayor actividad con el establecimiento de misiones en diversos poblados de la zona a partir de la década de 1930: Río Caraparí (1933), La Loma (1942), Tuyunti (1946), San José de Yacuy (1952), Piquirenda (1964) y San Francisco de Pichanal (1970).

Como relata el etnógrafo sueco Erland Nordenskiöld al recorrer el noroeste argentino en 1908, los miles de indígenas que se desplazaban desde el sur de Bolivia en busca de trabajo lo hacían con la esperanza de ganar mejores salarios y atraídos

¹⁰ PIFARRÉ 2015 [1989], pp. 299-323. La etnóloga eslovena Branislava Susnik (1968, pp. 214-215) describe este proceso de avance de las haciendas criollas sobre las tierras indígenas como el conflicto «maíz-vaca», puesto que la siembra del maíz era una actividad fundamental para la subsistencia de los chiriguanos mientras que, del otro lado, los criollos colonizaban la tierra con ganado.

¹¹ LANGER 1995 [1987].

¹² MÉTRAUX 1930; NORDENSKIÖLD 2003 [1922].

¹³ BOSSERT, COMBÈS, VILLAR 2008.

¹⁴ MARTARELLI 1918 [1889], p. 162; DE NINO 1912, p. 79.

por las «maravillas de los blancos» a las que se podía acceder en aquel país, fundamentalmente cuchillos, herramientas, fusiles, pólvora, balas, ropa, azúcar, fósforos o anilina. Nordenskiöld relata que los chiriguanos que trabajaban en los ingenios azucareros llevaban una vida muy similar a la de los trabajadores criollos, que incluso llega a describir como «una especie de cultura de las latas de conserva»¹⁵. En este contexto, observa que los tradicionales enseres domésticos chiriguanos, generalmente fabricados con arcilla para el almacenamiento de alimentos, estaban siendo lentamente reemplazados por recipientes de conservas vacías, platos de hojalata y hasta bacinicas. El sueco se sorprende, asimismo –y no muy gratamente– por la costumbre difundida entre los indígenas de las fábricas de obtener armas de fuego¹⁶.

Del mismo modo, el etnógrafo suizo Alfred Métraux observa una pérdida precipitada de la cultura material propiamente indígena que, de acuerdo con sus pronósticos, no sobreviviría más de dos o tres décadas, razón por la cual sus campañas etnográficas estuvieron muchas veces centradas en la recolección de objetos para el armado de colecciones museológicas¹⁷. A sus ojos, el desplazamiento de objetos indígenas por aquellos criollos daba paso a un proceso de «aculturación» irreversible. En su artículo *Mitos y cuentos de los indios chiriguanos*¹⁸, incluso llama la atención no solamente sobre el abandono cada vez mayor de la cultura material indígena, sino también sobre el de sus creencias, y transcribe lo que le expresa su colaborador Taruirí: «Cómo quieres que los *ava* (los hombres por excelencia, es decir los chiriguanos) conozcan estas cosas, pues van a la Argentina, llevan zapatos y se parecen a los *karai* (blancos o mestizos)»¹⁹.

Los cambios de la vida indígena reflejados por la lexicografía chiriguana entre los siglos XVIII y XIX

Los cambios por los que atravesó la vida de los indígenas chiriguanos como consecuencia de su misionalización, su consecuente incorporación al mercado laboral y el contacto cada vez más masivo con los bienes materiales obtenidos de los *karai* o «criollos» deja un rastro concreto que podemos seguir claramente desde la lexicografía, los diversos diccionarios y los frasarios. Allí los franciscanos registraban las particularidades de la lengua indígena, y nos permiten apreciar que estos aspectos coyunturales que por entonces afectaban su vida quedaban indefectiblemente re-

¹⁵ NORDENSKIÖLD 2002 [1912], p. 5.

¹⁶ NORDENSKIÖLD (2002 [1912]) relata un episodio en el que el jefe toba Taycolique reta a una competencia de tiro a un grupo de criollos. La competencia es ganada por los tobas, ya que el cacique se preocupaba especialmente por armar y entrenar a su gente.

¹⁷ BOSSERT, VILLAR 2007.

¹⁸ MÉTRAUX 1932.

¹⁹ MÉTRAUX 1932, p. 119.

flejados en la aparición de una gran cantidad de nuevas palabras. En efecto, estos textos misioneros contienen una cantidad de palabras nuevas relacionadas con los objetos que los indígenas fueron incorporando con el correr del tiempo a su existencia cotidiana, como por ejemplo, el reloj, los anteojos, el espejo o los medicamentos occidentales.

Al interior de este gran repertorio terminológico referido a la tecnología del *karai* las máquinas ocupan naturalmente un lugar preponderante y, por tanto, me centraré aquí en los términos referidos al dominio de lo mecánico: así, por ejemplo, en el temprano *Diccionario breve chiriguanae*, escrito hacia 1791 por el franciscano español Pedro León de Santiago –que es el primer documento referido a la lengua guaraní hablada en el Chaco occidental–, encontramos ya algunas palabras chiriguanas referidas a las armas, por ejemplo *mboka*, que aparece como nueva palabra con el significado de «arcabuz»; *mboka guasu* –en la grafía original *mboca guasu*–, vertida como «cañón», o *mboka-mi* –en la grafía original *mboca miri*–, ofrecida como traducción para «pistola»²⁰. En chiriguano antiguo, entonces, las armas de fuego aparecen agrupadas bajo un solo término: *mboca*. El etnógrafo sueco Erland Nordenskiöld (1922: 128) propone que esta palabra sería un préstamo temprano del castellano «boca de fuego» o del portugués «boca de fogo»²¹. La diferencia entre los distintos tipos de armas de fuego queda marcada por la adhesión de calificativos al vocablo *mboka*. Así, por ejemplo, el propio León de Santiago recopila dos términos que tienen como base a la categoría: por un lado, uno que refiere a armas de fuego de gran tamaño como el cañón, en el que al vocablo *mboka* se agrega el aumentativo *guasu*, y, por otro, uno que refiere a armas más pequeñas como la pistola, que aquí aparece como *mboka-mi*, en la cual a *mboka* se añade el diminutivo *mi*²².

Una vez desatadas las guerras independentistas en Sudamérica, la estructura misional franciscana quedó severamente afectada, con lo que debemos esperar hasta la segunda mitad del siglo XIX para encontrarnos con materiales lexicográficos nuevos que nos permitan estudiar esta cuestión con cierto detalle. Al retomar la orden franciscana sus actividades a partir de la década de 1830, Andrés Herrero, por entonces prefecto del Colegio Propaganda Fide de Moquegua, es designado para buscar en Europa misioneros dispuestos a trabajar en Sudamérica. Así, entre 1835 y 1837 arriban a la zona unos ochenta religiosos destinados a distintos colegios, entre

²⁰ LEÓN DE SANTIAGO 1791, p. 34.

²¹ NORDENSKIÖLD 1922, p. 128.

²² También podemos encontrar varios neologismos que pertenecen a otras esferas temáticas, como *ñee-kuatia* «palabras escritas» –en la grafía original *ñeecuatiá*–, *kuatia-mi* «carta» –en la grafía original *cuatia miri*–, *kise puku* «sable» o «espada» –en la grafía original *quice pucu*–, *ye-cha-ka* «espejo» –en la grafía original *yeechaca*–, *tesairu* «anteojos» –en la grafía original *tesairu*– (respectivamente, LEÓN DE SANTIAGO 1791, pp. 124, 249, 174, 269, 237). En este y otros diccionarios posteriores también aparece, como es de esperar, una gran cantidad de palabras novedosas relacionadas con el cristianismo (MORANDO 2017). He respetado la ortografía original de cada obra y, por esta razón, es posible que el lector note algunas discrepancias en la escritura de ciertas palabras.



1. Hombres chanés recibiendo instrucción sobre el uso de armas de fuego durante el servicio militar en Argentina, década de 1970. Fuente: Archivo privado familia Centeno (Aguaray, Argentina).

los cuales se encontraba el de Tarija. La gran mayoría de estos frailes eran de procedencia italiana.

Ese período ha sido marcado por el florecimiento de la literatura sobre los chiriguano y, en especial, sobre su lengua²³. Una de las obras más importantes es quizá el *Diccionario Chiriguano Español...* de Doroteo Gianneccchini. En esta obra, más reciente que el *Diccionario...* de León de Santiago, podemos advertir una presencia mucho mayor de neologismos vinculados con lo mecánico. Nuevamente encontramos los términos *mboka* «arcabuz» o «escopeta» –en la grafía original *mboca*–, *mboka guasu* «cañón» –en la grafía original *mboca guasu*– y *mboka-rai* «pistola» o «revólver» –en la grafía original *mboca rai*²⁴–. En relación con la semántica de estos términos, sucede algo similar a lo comentado previamente: al vocablo *mboka* se agregan aumentativos (*guasu*) y diminutivos (*rai*) que dan origen a nuevos nombres de armas. Pero, a la vez, encontramos ahora algunas otras palabras referidas a las armas como *mboka-kui* –en la grafía original *mbocacüi*–, término que refiere a la «pólvora», o *mboka-jäi*, término que refiere a las «balas» o «perdigones»²⁵ –en la grafía original *mbocanái*. Si indagamos en la semántica de estos términos, advertimos que *mboka-kui* «pólvora» se forma a partir de *mboka* «arma de fuego» y *kui* «polvo», es decir, «el polvo del arma de fuego»; o que *mboka-jäi*, neologismo para «bala» o «perdigón», se forma con *mboka* «arma de fuego» y *täi* «semilla» flexionada con marca de posesivo en tercera persona del singular; esto es, entonces, «la semilla del arma de fuego».

²³ COMAJUNCOSA, CORRADO 1884; COMBÈS 2015.

²⁴ GIANNECCHINI 1916 [1896], p. 15, 111.

²⁵ GIANNECCHINI 1916 [1896], p. 111.

En los apuntes dejados por el franciscano Santiago Romano, agrupados bajo el título *Diccionario del P. Giannecchini compilado por el P. Santiago Romano*, de 1880, aparece además otro término que podemos sumar a esta lista: *mboka tevi*, traducido como «rifle a retrocarga»²⁶ –en la grafía original *mboca tevi*. En este caso, a *mboka* se añade el vocablo ya existente en la lengua *tevi*, que significa «nalgas» o «asiento». Esto se relaciona con la característica particular de este tipo de armas: cargarse por la parte trasera de su mecanismo, en lugar de la delantera.

También en la obra de Giannecchini detectamos algunas menciones a máquinas²⁷. Por ejemplo, *mbae-yopi-ja* «prensa» –en la grafía original *mbaeyopih-*, *mbae-raanga* «balanza», *mbae-rapi-ja* «quemador» –en la grafía original *mbae-rapiha-*, *kuarasiraanga* «reloj» –en la grafía original *cuarassiraanga-*, y *takua-nëe yoso-ja* «trapiche» –en la grafía original *tacunëe iyosoha*²⁸. Así, *mbae-yopi-ja*, el neologismo para «prensa», está compuesto por *mbae* «cosa», *yopi* «comprimir» o «aplastar» y el sufijo agente *-ja*, con lo que podríamos traducirlo literalmente como «la cosa que comprime o aplasta». Por su parte, «balanza» es traducido como *mbae-raanga*: *mbae* «cosa» y *taanga* «imagen» flexionada con marca de posesivo en tercera persona del singular; por tanto, algo así como «la medida de la cosa». *Mbae-rapi-ja*, nueva palabra para «quemador», está compuesta a su vez por *mbae* «cosa», *api* «quemar» y el sufijo agente *-ja*; o, en otras palabras, «la cosa que quema». Por su parte, la palabra *kuarasi-raanga* está compuesta por *kuarasi* «Sol» y *taanga* «medida» o «imagen» flexionado con marca de posesivo en tercera persona del singular, con lo que podríamos traducirla como «la medida del Sol». En relación con el neologismo para «trapiche», *takua-nëe yoso-ja*, podemos observar que está formado, por un lado, por *takua-nëe* «caña dulce» y, por otro, por *yoso-ja*, donde *yoso* significa «moler» y *-ja* es sufijo agente; con lo cual podría traducirse aproximadamente como «lo que muele la caña dulce».

En este diccionario también pueden encontrarse algunos pocos casos de palabras que designan a las profesiones relacionadas con el manejo de esas máquinas. Tal es el caso de *mbae-yopi-ka* «prensador» –en la grafía original *mbaeyopica*²⁹–o *kuarasi-raanga iya* «relojero» –en la grafía original *cuarassiraanga iya*³⁰. La primera está formada por *mbae* «cosa», *yopi* «comprimir» o «aplastar» sumado al factitivo *-(u)ka*, esto es, «la cosa que hace comprimir». La segunda está com-

²⁶ ROMANO 1880, p. 17.

²⁷ También podemos identificar algunas palabras nuevas relacionadas con otras esferas temáticas referidas al cambio social, como *jepi-rä* «salario» –en la grafía original *heppina-*, *mbae-recha-ka* «catalejo» –en la grafía original *mbaerechaca-*, *ko-repoti-riru iya* «cajero» –en la grafía original *corepotiriru iya-*, *moa-renda* «botica» –en la grafía original *moarend-*, *moa-renda-rai* «botiquín» –en la grafía original *moarendaräi-*, *moa iya* «boticario» –en la grafía original *moaiya-* (ver respectivamente GIANNECCHINI 1916 [1896], pp. 160, 27, 24, 30, 57).

²⁸ Ver respectivamente GIANNECCHINI 1916 [1896], pp. 142, 21, 117, 154, 177.

²⁹ GIANNECCHINI 1916 [1896], p. 142.

³⁰ GIANNECCHINI 1916 [1896], p. 154.



2. Indígenas chiriguanos trabajando en el procesamiento de la caña de azúcar con un trapiche en la Misión de la Purísima de Tarairí (Bolivia) a fines del siglo XIX. Fuente: GIANNECCHINI, MASCIÓ 1898.

puesta por *kuarasi-raanga*, neologismo para «reloj» e *iya* «dueño», es decir, «el dueño del reloj».

Por último, podemos mencionar asimismo los términos para designar algunos materiales con los que se construyen las máquinas. Uno de los pocos que aparece en estos materiales lexicográficos es el metal, que lleva genéricamente el nombre de *kore-poti* –en la grafía original *corepoti*³¹–. En cuanto a la etimología de este término, podemos decir que deriva de *kuare*, que significa «hoyo», «agujero» y *tepoti* «excremento», «evacuación» o «floración», con lo que el término puede ser glosado entonces como «las evacuaciones de un agujero». También podemos encontrar, entre estos materiales lexicográficos, algunos elementos fabricados con ese material y que pueden utilizarse en la construcción de las máquinas: tal es el caso de *kore-poti kutu-ja* «clavo» –en la grafía original *corepoti icutuha*³²–, expresión formada por *kore-poti* «metal», *kutu* «clavar» o «punzar» más el sufijo agente *-ja*; lo que podríamos traducir aproximadamente como «el metal que clava».

El siglo XX y la profundización de la innovación léxica

Desmantelado el régimen misional, el proceso de registro de la lengua chiriguana sufre una merma importante. A partir de las primeras décadas del siglo XX, en efecto, los registros de esta lengua pasan a ser mayormente realizados por etnógrafos o lingüistas. Estos son generalmente muy escuetos –a diferencia de los materiales dejados por los franciscanos que se dedicaron extensamente al estudio de la lengua– y no resultan de mayor utilidad para estudiar los procesos de innovación léxica³³.

³¹ GIANNECCHINI 1916 [1896], p. 26.

³² GIANNECCHINI 1916 [1896], p. 26.

³³ Ver, por ejemplo, NORDENSKIÖLD 2002 [1912], p. 147; SCHMIDT 1938, pp. 92-123.

Por esta razón, como ya mencioné al inicio, habrá que esperar hasta la década de 1980 para retomar el análisis, ya que debido a los cambios profundos en la organización institucional de los guaraníes en Bolivia y el surgimiento de instituciones como la APG, que impulsaron la inserción de la lengua guaraní, entre otros, en el ámbito escolar, académico o jurídico, comienzan a producirse más materiales escritos sobre la lengua chiriguana y se intensifica la aparición de nuevas palabras. La mayor parte de las nuevas palabras registradas durante este período, que se extiende hasta la actualidad, circula no sólo en el discurso oral sino también por tanto en diccionarios, glosarios, documentos relacionados con programas educativos, cartillas escolares y páginas web.

Si bien no existe un término específico para designar la idea misma de «máquina», ésta suele nombrarse mediante el término *tembi-poru*. Esta palabra no es nueva en la lengua ya que se utiliza comúnmente para designar cualquier tipo de instrumento, utensilio, artefacto o herramienta. Sin embargo, como efecto de un proceso de extensión semántica, esta palabra se ha comenzado a utilizar en los diccionarios contemporáneos también para referir al concepto «máquina». En sentido estricto, la palabra está compuesta por el prefijo nominalizador *tembi-* más *poru* «usar», con lo que el término podría entenderse como «lo que se usa». Por otra parte, el conjunto de conocimientos sobre cuya base funcionan las máquinas y que podríamos denominar «tecnología» también se encuentra lexicalizado bajo el término *mbae-poki-apo*³⁴. Si descomponemos este vocablo, puede apreciarse que está formado por el término *mbae* «cosa», *poki* «habilidad» y finalmente *apo* «crear», con lo cual podríamos glosarlo de manera aproximada como «cosa que crea habilidad».

Para describir los nombres que reciben algunas de las nuevas máquinas, tomo aquí la decisión de agruparlos tomando en consideración el tipo de energía sobre cuya base funcionan. Además de las máquinas que funcionan por energía químico-térmica, como las armas a las cuales he hecho mención, puedo mencionar también aquellas otras que funcionan por energía eléctrica: por ejemplo, el «torno», que recibe el nombre de *yere-ka*, término ampliamente utilizado en la cotidianidad por los hablantes de esta lengua. Este proviene de *yere* «girar» sumado al factitivo *-(u)ka*, con lo cual podría traducirse como «lo que gira». Otra máquina que podríamos incluir en esta categoría sería la bomba, cuyo nombre es *mbo-yere moata*. Al igual que el término *yere-ka*, la expresión *mbo-yere moata* proviene de *yere* «girar» más el factitivo *-mbo-*, y *moata* «atraer», con lo cual el término equivaldría literalmente a «lo que hace girar y atraer».

Veamos, a continuación, algunas otras máquinas cuya incorporación a la vida indígena es todavía más reciente. Por ejemplo, el «teléfono», traducido como *ñee-ra-pe*³⁵. Este término está compuesto por *ñee*, traducible como «lenguaje», «idioma», «voz» o «habla», y por *tape* «camino» flexionado en la tercera persona de singu-

³⁴ AYMA, BARRIENTES, MÁRQUEZ 2004, p. 85.

³⁵ VELIZ 1999, p. 144.

lar, con lo que podría traducirse consecuentemente como «el camino del habla». Otro artefacto para el que existe una nueva palabra es la «radio» o *ñee-rendu-ka*³⁶, término compuesto por *ñee* «lenguaje», «voz» o «habla», *endu* «escuchar» más el factitivo *-(u)ka*; es decir, entonces, «aquello que hace escuchar la voz, el habla». Por último, también podemos incluir en este conjunto el término *kuatia-siri-ka*³⁷, una nueva palabra para nombrar la «computadora». Este término está compuesto por *kuatia* «escribir», *siriki* «ágil», «veloz» sumado al factitivo *-(u)ka*; o, en otras palabras, «aquello que hace escribir velozmente».

Otro tipo de máquinas que podemos incluir aquí son aquellas que utilizan ambos tipos de energía. Por ejemplo, el avión es designado a partir del término *kurusu o-veve*, en el cual *kurusu* es el préstamo castellano para «cruz» y *o-veve* «volar», con marca de tercera persona del singular, con lo cual el término podría traducirse como «cruz que vuela». Por otra parte, el término para referirse al automóvil es *täkarara*, estrechamente ligado con el vocablo *täkarara* o *tökororo* «rodar». Con este mismo nombre se designa también al juego comúnmente denominado «el aro», en el que se hace rodar un aro de metal que se debe ir empujando con un palo o con la mano sin que el aro pierda el equilibrio y caiga al suelo. El camión, en cambio, toma su nombre del castellanismo *kamiö*, utilizado de forma común en el discurso cotidiano. En este caso, por un lado, se produce la pérdida de la consonante final /n/ y la consecuente nasalización de la vocal /o/ que queda en última posición y se mantiene el acento prosódico oxítono de la palabra castellana. Por otro lado, desde el punto de vista gráfico, además de marcarse la nasalidad de la última vocal <ö>, se produce un cambio de <c> a <k> de acuerdo con el alfabeto del guaraní chaqueño más actual.

Otro conjunto terminológico relacionado con las máquinas se refiere a los elementos que las hacen funcionar, como la electricidad o el combustible, y que de alguna manera suministran la fuente que genera la energía que hace que las máquinas funcionen. El concepto de «energía» puede traducirse como *miräta*³⁸, término que en su acepción más general puede significar «fuerza» en el sentido físico del término. Así, por ejemplo, el concepto de energía eléctrica puede traducirse como *chii miräta*³⁹ o simplemente *chii*. *Chii* es una palabra con etimología onomatopéyica, que refiere al «escalofrío», y a partir de la cual se designa a la electricidad; en este caso, entonces, *chii miräta* podría entenderse como «la fuerza del escalofrío». Otro término lexicalmente cercano, como «circuito eléctrico», se traduce como *chii iyere*, en el cual *chii* está en composición con *i-yere* «vuelta» flexionada con marca de tercera persona del singular, lo que en sentido estricto designaría a «la vuelta de la electricidad». La energía solar, por otro lado, ha sido traducida como *kuarai-äta* o *kuarasi-äta*, donde *kuarai* o *kuarasi* es «Sol»

³⁶ VELIZ 1999, p. 145; AYMA, BARRIENTES, MÁRQUEZ 2004, p. 73.

³⁷ AYMA, BARRIENTES, MÁRQUEZ 2004, p. 17.

³⁸ HARWOOD 2003 [1995], p. 377.

³⁹ AYMA, BARRIENTES, MÁRQUEZ 2004, p. 32.

y además se le añade *äta* «dureza» o «firmeza»; o sea, literalmente, «la dureza o firmeza del Sol». El vapor también encuentra su nombre en esta lengua como *i-timbo* o *ivi-jakuvo*. En el caso de *i-timbo* está compuesto por *i* «agua» y *timbo* «evaporar». *ivi-jakuvo*, por último, es un término doblemente compuesto por *ivi* «tierra» y *jakuvo* «caluroso» o «vaporoso».

Los distintos elementos combustibles que hacen al funcionamiento de las máquinas también reciben distintos nombres. Por ejemplo, ya hemos visto que la «pólvora» puede traducirse como *mboka-kui*. El «petróleo», como base para la producción de otro tipo de combustibles, lo encontramos bajo los nombres de *ita-ne* o *ita-kira*, ambos corrientemente escuchados en el discurso cotidiano. El término *ita-ne* está formado por la composición de *ita* «piedra» e *ine* «hediondo»; o, en otras palabras, podría glosarse como «piedra hedionda». En el caso de *ita-kira* sucede lo mismo que con el término anterior, sólo que *ita* está en composición con *kira* «grasoso», y entonces sería «piedra grasosa». El «gas» también se traduce como *mbae-timbo*, en que *mbae* significa «cosa» y *timbo* «evaporar»; literalmente, entonces, «cosa que evapora». El «kerosene» se designa mediante el castellanismo *kerosë*. En este caso, lo que se observa es una reducción del cuerpo de la palabra y una nasalización de la última vocal. El acento prosódico permanece en la última sílaba, que es la misma sílaba en la que se acentúa en la palabra castellana. La gasolina se traduce como *mbae-timbo-i*⁴⁰, que al igual que el término utilizado para el «gas» proviene de una composición entre *mbae* cosa, *timbo* «evaporar» e *i* «agua», con lo que una posible traducción sería «cosa que evapora el agua». Por último, los combustibles de tipo «diésel» son denominados mediante el castellanismo ampliamente utilizado en el discurso cotidiano por los hablantes de esta lengua: *yese*.

En lo que se refiere por otra parte a los propios materiales con los que se construyen las máquinas, los metales cumplen naturalmente un papel fundamental. De manera general, habíamos visto que el «metal» se designa como *kore-poti*, término que actualmente se utiliza tanto para designar al metal en general como también al dinero. Es posible, además, registrar nombres de otros metales con los que también se construyen las máquinas. Así, el «oro» se llama con el nombre *kore-poti-yu*, donde *korepoti* significa «metal» e *iyu* «amarillo». La «plata», *kore-poti-ti*⁴¹, por su parte, es nombrada a partir del término compuesto por *kore-poti* más *ti* «blanco», o sea literalmente «metal blanco». El «hierro» se nombra mediante el castellanismo utilizado corrientemente en el habla cotidiana de los hablantes: *jiero*. Aquí se observa un cambio de /i/ a /x/, de /i/ a /i/ y de /ř/ a /r/. El «aluminio», por otro lado, también puede designarse con el término *jiero-vevi*⁴², donde *jiero* es «hierro» y *vevi* «liviano», es decir, «hierro liviano».

⁴⁰ AYMA, BARRIENTES, Márquez 2004, p. 40.

⁴¹ HARWOOD 2003 [1995], p. 439.

⁴² AYMA, BARRIENTES, MÁRQUEZ 2004, p. 6.

Palabras finales: los nombres de la máquina

Como ya he mencionado, el proceso de aparición de nuevas palabras en chiriguano o guaraní chaqueño está íntimamente relacionado con la nueva coyuntura socioeconómica a la que debía adaptarse la vida indígena en el Chaco occidental debido al avance del frente colonizador, lo cual comienza a verse reflejado tan tempranamente como en los registros escritos dejados por los misioneros franciscanos a fines del siglo XVIII. Sin embargo, este proceso de innovación léxica ha cobrado una significación particularmente notoria a partir de la década de 1980, como consecuencia de la creciente inclusión de esta lengua en nuevos ámbitos como el jurídico, el político y el académico.

La incorporación de nuevas palabras se produce en distintas esferas temáticas, por ejemplo, en la organización social y jurídica, los numerales, los sistemas métricos, lo académico o lo mecánico, entre otras instancias. Teniendo en cuenta esto, el objetivo de este trabajo fue realizar un acercamiento preliminar a las formas en las que se construye el saber mecánico en la lengua en cuestión, a partir del análisis semántico de las formas indígenas de nombrar las máquinas, los materiales con los que están fabricadas y el tipo de energía con el que funcionan, y considerando la mayor cantidad de registros posibles –escritos y orales– desde fines del siglo XVIII hasta el presente.

La innovación léxica, como vimos, puede manifestarse en distintas formas. Por un lado, tenemos palabras nuevas como *täkarara* «automóvil». También hemos visto que la innovación ocurre por la incorporación a la lengua de préstamos provenientes del castellano y que han sido adaptados –tal como sucede con *kerosë* «kerosene» o *kamiö* «camión»–. Por último, hemos visto que estos procesos de cambio se manifiestan a través de cambios semánticos en vocablos ya existentes, como en el caso de *tembiporu* «herramienta» pero también «máquina». Es importante resaltar que, si bien existen una gran cantidad de palabras nuevas que surgen constantemente, muchas de ellas no se encuentran del todo incorporadas al habla cotidiana y no son, por tanto, necesariamente representativas.

De todas las palabras mencionadas, aquellas que se encuentran más arraigadas en el léxico cotidiano de los actuales hablantes de esta lengua son sobre todo aquellas, por ejemplo, relacionadas con las armas, como *mboka* «arma de fuego», *mbokakui* «pólvora» o *mboka-jäi* «munición», «bala»; aquellas otras relacionadas con los metales como *kore-poti* «metal» o las relacionadas con ella como *kore-poti-yu* «oro», *kore-poti-ti* «plata», *jiero* «hierro», *jiero-vevii* «aluminio»; o bien con los combustibles como *itane* e *ita-kira* «petróleo»; así como también algunas otras relacionadas concretamente con máquinas como *yoso-ja* «trapiche», *täkarara* «automóvil» o *mbae-raanga* «balanza», entre muchas otras. En el caso de otras palabras, por el contrario, aún resta por ver si se incorporarán con el correr del tiempo al léxico cotidiano, como es el caso de palabras aparecidas mucho más tempranamente como *ñee-rape* «teléfono» o *kuatia-siri-ka* «computadora».

En el caso de las últimas, muchas veces su uso está poco difundido socialmente y queda entonces circunscripto a las esferas escolar, académica, jurídica o técnica. Sin embargo, a pesar de que muchas veces estas palabras no se insertan en el conjunto de unidades léxicas memorizadas por los hablantes comunes de la lengua, su existencia se encuentra apoyada por el hecho de encontrarse generalizadas entre al menos un cierto grupo de hablantes como los docentes de nivel primario, secundario, terciario y universitario y sus estudiantes, los miembros de determinadas profesiones, o bien aquellas personas que, por formar parte de distintas asociaciones indigenistas, se encuentran vinculadas con ciertos dominios particulares de léxico. Esto permite mantener un cierto escepticismo respecto de la supervivencia de algunos de estos términos, dado el carácter reducido de su uso entre los hablantes nativos. Algunos de ellos, entonces, con el correr del tiempo, serán incorporados al uso corriente de la lengua indígena, o en caso contrario quedarán descartados. Pero, a pesar de ello, el estudio del repertorio semántico que define a las nuevas palabras puede resultar una herramienta útil para pensar y comprender cómo se construyen los saberes indígenas sobre lo mecánico y cómo se definen las relaciones que establecen las personas con las máquinas y las tecnologías.

DEL MECANISMO A LA MAGIA: VIDA Y MUERTE DE UN RELOJ MÍSTICO

*André Menard**

«Hebillas, brújulas, relojes descompuestos...»

La historia del reloj que voy a contar está relacionada con una pregunta más general sobre las formas en que una máquina puede convertirse en un fetiche o en su propia imagen. Parto de la idea de que la máquina puede acceder o revelar un poder o eficacia mágica liberándose del mecanismo que la sustenta y de sus códigos de uso cotidiano, es decir, de su funcionamiento mecánico, así como de su función social¹. Pero para ello la máquina puede tomar alguno de los diferentes caminos por los que su eficiencia o potencia se ve separada de su funcionamiento mecánico, por ejemplo, estropeándose. Sin embargo, tal comprensión de la máquina en relación con su devenir imagen (o fetiche) la comunica con un conjunto más amplio de cosas cuyo funcionamiento y efectividad derivan de un mecanismo o una organización (material o formal) que le subyace, mecanismo u organización que eventualmente se puede separar de su imagen externa o de la imagen de su pura eficacia. Es por ejemplo el caso de esos «teléfonos» imaginarios supuestamente utilizados por los chamanes yaguas para comunicarse con los espíritus (foto 1)². Pero es también el caso de esa famosa escritura alfabética que se convirtió en «escritura» nambikwara³, o el de esos caciques mapuche del siglo XIX vestidos de uniforme militar (ver foto 2), que – como los chamanes yaguas respecto del mecanismo telefónico o el jefe nambikwara

* Departamento de Antropología, Universidad de Chile. Correo electrónico: peromenard@gmail.com

¹ BAZIN 2008, p. 500.

² SCHICK 2008.

³ DÉLÉAGE 2017.

respecto de la mecánica escritural— sólo capturaron de la mecánica institucional de los ejércitos chilenos o argentinos sus imágenes de poder y autoridad (convirtiéndose en «generales» o en «coroneles» también entre comillas)⁴.

Pero volvamos al reloj. Tomás Guevara escribía a principios del siglo XX lo siguiente:

Entre los araucanos se cuentan por miles los casos de objetos de manufactura extranjera, desde los españoles de la conquista i después hasta fecha reciente, que se guardaban en las habitaciones con supersticioso respeto, para curar enfermedades, preservarse de brujos u otros fines de beneficio. Entre esos objetos se contaban patenas, hebillas, brújulas, relojes descompuestos, etc.⁵.

Y aquí es interesante el hecho de que entre estos artefactos refiera a esos relojes descompuestos, pues ello no sólo implica al protagonista de nuestra historia, sino que refiere a una máquina en que la tensión entre eficacia mecánica y eficacia mágica aparece con especial intensidad. Esto pues el reloj, y especialmente el reloj de bolsillo o de pulsera, constituye una máquina de por sí especial al combinar una utilidad técnica esencial para la organización del trabajo en el contexto capitalista con la condición simbólica propia de todos los objetos suntuarios. De hecho, puede decirse que el reloj ocupa el lugar de una joya, en la que la dimensión técnica se entrecruza con el valor estético o, en términos de Alfred Gell⁶, mágico, implicado por la destreza que conlleva el trabajo de miniaturización de su mecanismo así como de la preciosura intrínseca de sus materiales.

De esta forma el reloj articula por un lado su función técnica de organizador o productor del tiempo de trabajo de las personas y de otras máquinas, ese tiempo abstracto y cuantificable necesario al intercambio mercantil, y por otro lado materializa como pocos otros artefactos esa dimensión simbólica presente en otras máquinas (armas, automóviles, etc.) que las puede volver símbolos de estatus. Contamos con antecedentes en la literatura etnográfica de esta potencia simbólica del reloj, por

⁴ MENARD 2011. La analogía entre el uso de los uniformes militares por parte de los caciques mapuche y el de la escritura por las jefaturas amazónicas queda aún más clara si se considera que, para Pierre DÉLÉAGE 2017, p. 74, esos simulacros amazónicos de escritura consisten en tratarla menos como un «código» que como un «emblema» mediante el cual los jefes amerindios buscaban exhibir «una equivalencia entre su autoridad y la de los blancos».

⁵ GUEVARA 1929, p. 108. Francisco de Biedma en 1783 entrega un ejemplo de este mismo devenir fetiche para el contexto sur-patagónico bajo el término *camalásque*: «[cosa] que fabrican, o que se hayan hallado en las playas, procedidas de algunos navíos naufragos; como son mascarones de proa, o figuras de las aletas de popa, y estas son las que estiman y prefieren para sus cultos por suponerlas aparecidas. A esta deidad dan por nombre el Camalásque, que equivale a “poderoso y valiente”. Estas figuras las guardan en sus toldos, muy cubiertas y liadas con cuero, paño, bayeta o lienzo, según cada uno puede, y no se descubre a nadie sin dictamen del santón o hechicero, que puede ser mujer u hombre» (cit. en DE ANGELIS 1837, p. 76).

⁶ GELL, 1991.



1. Chamán yagua «telefoneando» a los espíritus. Fuente: SCHICK 2008.



2. Manuel Namuncurá, 1900. Fuente: VIRGNATI 1963.

ejemplo entre los campesinos muria de la India, de los que Gell nos cuenta que tras aumentar sus recursos «adquirieron la trinidad de símbolos de estatus que constituyen la máxima aspiración de los campesinos muria: radio, bicicleta y reloj pulsera»⁷. O en el caso de aquellos niños mapuche de los que en la década de 1980 hablaba la antropóloga María Ester Grebe:

En nuestros días, el contacto más temprano del niño mapuche rural con nuestra concepción del tiempo se da en la escuela básica rural o de los pueblos vecinos a su reducción. Las profesoras de una escuela básica vecina a Temuco informaron a la presente investigadora (1987) que los escolares mapuche están trabajando y ahorrando dinero con el fin de adquirir dos preciados bienes: una bicicleta y un reloj pulsera. Mientras la bicicleta se utiliza para movilizarse entre el hogar y la escuela, el reloj es el instrumento apropiado y necesario para ajustarse al tiempo medido de la otra cultura⁸.

En lo que sigue, veremos cómo tras esta aura simbólica del reloj en cuanto expresión material de cierta gloria de la modernidad acecha la posibilidad de otros resplandores. Resplandores quizá más opacos, por tener que ver con la posibilidad de la ruina o la

⁷ GELL 1991, p. 170.

⁸ GREBE 1987, p. 72.

avería, por interrumpir la regularidad del mecanismo que hace vivir a la máquina, pero no por ello menos intensos. Se trata del resplandor milagroso (o catastrófico) de una desviación respecto de funcionamientos mecánicos o de funciones simbólicas. El resplandor, entonces, menos de una vida que de una vitalidad, entendida ésta como esa potencia mágica (por funcionar justamente a contrapelo de un funcionamiento linealmente causal) que, a veces, algunas cosas (pero también algunas personas) tienen de lograr que las personas a su alrededor hagan cosas, cosas que como veremos pueden ser más o menos razonables, más o menos enigmáticas, más o menos imprevisitas... La historia del reloj del que hablaré nos llevará a una zona en que estos distintos resplandores se están superponiendo, donde la magia de la reliquia no termina de reemplazar al poder técnico de la máquina o, si se quiere, donde la imagen de la máquina comienza a interrumpir con su vitalidad la vida de su propio mecanismo.

Manuel Aburto Panguilef, de la Misión Araucana a la Federación Araucana

Manuel Aburto Panguilef (1887-1952) se educó en la misión anglicana de Quepe entre fines del siglo XIX y principios del XX. Esta fue una de las dos misiones anglicanas fundadas en territorio mapuche en 1896 (la otra fue instalada en la localidad de Cholchol), unos quince años después de haberse consumado la conquista militar por el Estado chileno del territorio mapuche hasta entonces independiente. El caso de esta misión es interesante ya que, junto con la formación de muchos jóvenes mapuche que pasaron por su internado –incluidos, junto con Aburto, otros futuros dirigentes–, constituyó para ciertas dirigencias mapuche de la época una instancia de apoyo y alianza estratégica en el contexto de desposesión territorial que estaban sufriendo sus comunidades. De hecho el pastor Charles Sadleir, antiguo secretario de la asamblea legislativa de Manitoba y uno de los fundadores de la misión de Quepe, tuvo una importante presencia en la constitución de las primeras organizaciones mapuche posreduccionales, como la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía y más tarde la Federación Araucana del mismo Manuel Aburto Panguilef. Asimismo, el proyecto de esta misión se caracterizó por un programa civilizatorio que, al tiempo que se organizaba en una estricta segregación racial (los mapuche de la misión se casaban con mapuche, los chilenos con chilenas, los anglosajones con anglosajonas), promovía una suerte de modernización tecnológica de la raza indígena mediante la articulación de sus cuerpos y economías en un complejo de maquinarias y dispositivos técnico como talleres de costura y carpintería, una trilladora Pitts, el locomóvil Marshall de ocho caballos de fuerza, cámaras fotográficas o la imprenta con que se imprimieron versiones en mapudungun (la lengua mapuche) de catecismos e himnarios así como de los Evangelios⁹.

⁹ MENARD, PAVEZ 2007, pp. 11-38. Este libro reproduce un álbum fotográfico en que se registra la creación de la Misión Araucana de Quepe. En él se destacan, junto con los retratos de personas



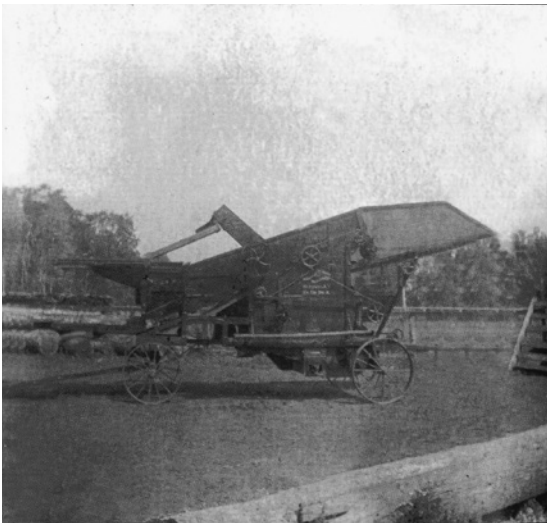
3. «Parte de los talleres de carpintería. Niños mapuche trabajando» del álbum fotográfico de la Misión Araucana 1896-1908. Fuente: MENARD, PAVEZ 2007.



4. «Niños en excursión fotográfica con Miss Thomas» del álbum fotográfico de la Misión Araucana 1896-1908. Fuente: MENARD, PAVEZ 2007.



5. «Locomóvil Marshall de ocho caballos de fuerza» del álbum fotográfico de la Misión Araucana 1896-1908. Fuente: MENARD, PAVEZ 2007.



6. «Una trilladora Pitts» del álbum fotográfico de la Misión Araucana 1896-1908. Fuente: MENARD, PAVEZ 2007.

Quizá el rasgo más patente del paso de Manuel Aburto por la misión haya sido su intensa vocación religiosa¹⁰, la que tenía la particularidad de articular los contenidos teológicos del cristianismo –visibles en su uso cotidiano de la Biblia para realizar sus oraciones y extraer pasajes que transcribía en sus cuadernos– con conte-

y dependencias de la misión, los retratos de máquinas y dispositivos técnicos que van ritmando la épica de su relato civilizatorio. Para una historia más general y contextualizada del proyecto misionero anglicano en Araucanía ver PERUCCI 2016.

¹⁰ Cuenta el relato familiar que, de hecho, habría estado a punto de viajar a Canadá a seguir la carrera de pastor anglicano, pero los ruegos de su madre se lo habrían impedido. MENARD 2013, p. XXVII.

nidos espirituales y prácticas rituales mapuche¹¹. Hay que señalar también que esta dimensión religiosa fue aumentando en intensidad con los años, adquiriendo características místicas (percepción de visiones y voces espirituales...) y explícitamente proféticas, proceso en parte correlativo al declive de su protagonismo en la escena política mapuche-chilena¹².

Fundó una de las primeras organizaciones mapuche posreduccionales, la Sociedad Mapuche de Protección Mutua, en 1916 y más tarde la Federación Araucana, en 1921, realizando anualmente «congresos mapuche», como llamaban a grandes concentraciones políticas a las que podían asistir miles de mapuche y en las que distintas organizaciones indígenas convocadas bajo el paraguas de la Federación Araucana emitían demandas y resoluciones dirigidas al gobierno chileno. En este marco Manuel Aburto fue elaborando una suerte de archivo mapuche autónomo respecto de los estatales chilenos, buscando de este modo establecer formas de autonomía política o jurídica efectiva (por las que fue reprimido en varias ocasiones)¹³. En el año 1932 propuso la creación de una república indígena federada a Chile¹⁴ y persistió hasta el fin de sus días en este ideal político derivando en ese ya señalado devenir profético. Este se fue volviendo cada vez más intenso, y lo hacía cruzar lecturas de la Biblia o de noticias de prensa –como la creación en 1948 del Estado de Israel¹⁵– con la recepción de sueños, visiones y voces espirituales que fueron determinando con creciente intensidad su vida cotidiana. Pero, como adelanté, el aumento de sus interacciones con estas entidades espirituales fue inversamente proporcional a la progresiva marginación política en la que fue quedando. El inicio de este proceso se puede ubicar en torno a 1936, momento en que sufre su tercera relegación, esta vez a Quellón en la isla de Chiloé, donde logra establecer una nueva célula de su organización, la que así termina abarcando un territorio que va desde la provincia de Arauco al norte hasta dicha isla en el sur, lo que por lo demás coincide con el territorio mapuche históricamente independiente¹⁶. Pero de ahí en adelante la relativa hegemonía política que había logrado conquistar mediante la realización de esos grandes «congresos», así como a través del trabajo jurídico más cotidiano que hacía resolviendo conflictos entre mapuche y entre mapuche con chilenos, comienza a declinar irremediablemente a favor de otras organizaciones y otros líderes, particularmente la Sociedad Caupolicán, que 1938 se transformará en la Corporación Araucana, y de otro dirigente, Venancio Coñuepan, joven comerciante de Temuco, también ex alumno de la Misión Araucana, pero favorecido por las ventajas carismáticas que le daban su renombrada destreza oratoria en mapudungun, sus redes privilegiadas

¹¹ Esto se puede apreciar en sus manuscritos de la década de 1940, que se hallan publicados en MENARD 2013.

¹² MENARD 2013, pp. XCIII-CXX.

¹³ MENARD 2013, pp. XXVIII-XLV.

¹⁴ MENARD 2013, p. XLIX.

¹⁵ MENARD 2013, p. CXVIII.

¹⁶ MENARD 2013, p. LXX.



7. Concentración de la Federación Araucana en Trairaico, 1934. Manuel Aburto al centro. Fuente: CUEVAS SILVA 1934.



8. Concentración de la Federación Araucana en Trairaico, 1934. Fuente: CUEVAS SILVA 1934.

con las élites *wingka* (es decir, no mapuche) y sobre todo la riqueza económica que ostentaba¹⁷. Más adelante lo volveremos a encontrar al volante de un Ford.

¹⁷ MENARD 2013, p. LXXV ss.

Manuel Aburto Panguilef y su reloj

En su devenir profeta Manuel Aburto se rodeó de una serie de objetos o fetiches en que se materializaban sus fuerzas espirituales, como la serie de piedras dotadas de nombres propios que siempre lo acompañaban y que según él eran la «representación a su existencia humana de ángeles y arcángeles¹⁸, o los innumerables cuadernos en que anotaba compulsivamente cada uno de sus gestos cotidianos, reuniones, comidas, viajes, así como los sueños y voces espirituales que se le manifestaban diariamente. Y era en este montaje de objetos, esta suerte de archivo, museo o fetiche múltiple en que se concretizaban sus fuerzas espirituales y carismáticas –fuerzas que, más que ser poseídas por Manuel Aburto, lo poseían o controlaban su propia voluntad (de ahí su recurrente frase: «no me pertenezco»)– donde encontramos como un actor central a su reloj. De hecho, éste cumplía un rol fundamental en su trabajo de escritura pues cada uno de los eventos que iba anotando era acompañado por la hora y los minutos en que se producían¹⁹.

Y en cierta forma el uso que le daba al reloj ya oscilaba entre una posición meramente funcional como mecanismo socioeconómico y una posición simbólica o mágica, en la medida en que escapaba a la mera funcionalidad técnica a favor de una función de carácter más estético al poner en escena una suerte de mimesis o de simulacro paródico de los usos técnicos o burocráticos del registro horario. De esta forma la tecnología cronométrica para Aburto dejaba de funcionar como la marca de un tiempo de trabajo, es decir de una cantidad abstracta de trabajo acumulado, o como el marco de inicio y de término de una jornada laboral. Por el contrario, en su devenir profético Aburto desbordaba esta concepción secular del trabajo, afirmando un trabajo incesante, un trabajo sin afuera del trabajo, en otras palabras, un trabajo de carácter espiritual. De ahí que lo que Aburto captaba de la tecnología cronométrica del reloj fuese algo como su imagen, es decir, como la imagen de un tiempo de trabajo liberado de sus marcos abstractos, cuantificables y reproducibles²⁰. De esta forma se servía de las marcas cronométricas que le daba su reloj para ir montándolas en la superficie de su permanente trabajo de escritura,

¹⁸ ABURTO PANGUILEF 2013, p. 462.

¹⁹ En este fragmento tomado casi al azar se puede apreciar la importancia de estas precisiones cronológicas en su escritura: «Ignacio Hueravilo Pilquiñir. – vive en Maquehue, temuco. Conversó conmigo de 12:25 a 12:50. Informado no estamos derrotados definitivamente. Trabajos de la tarde. – No hubo almuerzo por falta dinero. Pasé cocina. [...] Converso con mi familia. – Conversé con ella en la cocina. Estaban presentes mi Sra. Abelina Colihueque e hijos: Zenobia, Eulalia, Germán, Hilario, Elías y el procesado Cornelio Aburto Colihueque. Les pedí permiso para hablarles. Les hablé de pie de 1:10 minutos a 1:27 minutos de la tarde», ABURTO PANGUILEF 2013, p. 136.

²⁰ Se podría decir que, en su uso del tiempo horario, Aburto trataba a horas y minutos en una forma análoga al modo en que los joyeros mapuche trataban a las monedas chilenas al convertirlas en materiales de construcción de sus joyas, pues al arrancarlas de su función de significar cantidades abstractas de valor de cambio, les devolvían su valor de uso material, estético y simbólico (MENARD 2018).

y de esta forma registrar y materializar la singularidad histórica y hasta cósmica de su destino profético.

Vemos así cómo, en este particular uso de su reloj, Aburto extrema la ya señalada tensión de los relojes entre sus valores funcionales y sus valores simbólicos o, si se quiere, entre una eficacia basada en el mecanismo y otra basada en la imagen que se libera de él, pasando de una vida del artefacto a la vitalidad mágica de su imagen. Pero, como se anunció al inicio, hay un momento en que la máquina se acerca más a su condición de pura imagen y es cuando se estropea²¹. Así, de la vida o agencia cotidiana de la máquina se pasa a otro tipo de agencia, una de carácter más mágico por escapar al ámbito de los funcionamientos normales para acceder a la vitalidad milagrosa del acontecimiento.

Y es justamente lo que le ocurre al reloj de Manuel Aburto el 17 de abril de 1948: «Mi buen reloj. – Ya en cama se me cayó de la cama al piso, con golpe fuerte». Al día siguiente escribe: «Después que se dio el golpe u caída [...] mi reloj, siguió andando. A las 4 1/2 apagué la luz. Cuando desperté ya era de día. Mi reloj se había parado a las cinco de la mañana. Sentí que se hubiera parado mi reloj»²². Desde ese momento Aburto entra en una dinámica patética, en el sentido con que André Neher describe la relación de los profetas judíos con Dios²³, y en la que ve una oportunidad de probar su vocación profética.

Al principio las «voces radiales» que escucha cotidianamente (y aquí me limito a subrayar de paso la referencia a esa otra máquina portadora de estatus de la que hablaba Gell para el caso muria, a saber, la radio²⁴) le dictan lo siguiente:

[S]in emergencia de ninguna naturaleza te emplazamos para que te levantes hoy 10 minutos antes de la hora reglamentaria, sabiendo que nuestro reloj de muchos acápites, funciona y funcionará, también reglamentariamente, y cada vez que deje de funcionar y se pare, como ayer a las 5 1/2, tu hora radial la pedirás de rodillas en cualquiera parte, norma de pedirla que te damos hoy, después de muchas bellacadas que has hecho en pugna con nuestras ordenanzas del correcto vivir²⁵.

Y más tarde anotaba: «[M]i reloj se había parado. Me arrodillé y pedí hora a Dios. Fui inspirado ponerle 7:45 a mi reloj, y le puse esa hora». De esta forma seguirá solicitando mediante sus oraciones la hora que le será dictada por las voces, pero al mismo tiempo comenzará a contrastar esta «hora radial» con las indicaciones horarias que le daban los trenes que escuchaba pasar por la estación cercana. Así por ejemplo en octubre de 1949 escribía: «Ahí estaba cuando pasó el tren de ocho por

²¹ «Un utensilio averiado se convierte en su imagen», ya que, «no desapareciendo en su uso, el utensilio aparece», BLANCHOT 1999, pp. 347-348.

²² ABURTO PANGUILEF 2013, pp. 399, 400.

²³ NEHER 1983, p. 95.

²⁴ GELL 1991, p. 170.

²⁵ ABURTO PANGUILEF 2013, p. 549.



9. Manuel Aburto Panguilef (sentado al centro) y su reloj (c. 1930). Fuente: ABURTO PANGUILEF 2013.

Ancahual. Mi reloj atrasado 13 minutos. Luego y conforme voces le puse las 8:05». O algunas semanas más tarde: «[M]i reloj marcaba las 3:50. Tonó 3 veces más. Ya cerca de la estación llegó el tren. Alcancé a llegar antes de partir [...] Voces me dijeron que no tome Pasaje. Así lo hice. Entonces supe que mi reloj tenía hora atrasada, pues eran las 4 1/2 cuando partió». Y a veces ocurre el milagro por el que la serie de «horas radiales», ese referente trascendente de la singularidad de su vínculo con Dios, coincide con el referente inmanente del horario ferroviario: «La Nahuelpan me dijo que su papá recibe carta en la casilla 34, Villarrica [...] Cuando la sirena dio las 12, mi reloj tenía dicha [hora]. Se la mostré a ella y le dije que es la hora que Dios me la ha dado. Que hasta eso hace Dios conmigo. Suspendí el trabajo a las 12:10»²⁶. En mayo de 1952 Manuel Aburto muere y el reloj –y al parecer también sus piedras y algunos de sus cuadernos– pasan a manos de Germán, el hijo mayor de una de sus dos esposas, quien en cierta forma heredará el ímpetu místico de su padre. Algunas semanas más tarde Germán escribe en un documento destinado a sus hermanas y hermanos lo siguiente: «Me voy al trabajo. Veo la hora y ¡Cual! y ¡Cual! y ¡Cuán! no sería mi sorpresa que el Famoso, Histórico y Esclarecido Reloj de Manuel Aburto Panguilef, se había detenido justamente a las 12.30 18” P.M. Luego se me vino a la memoria que Elías me había manifestado que el papá había dicho que cuando él se

²⁶ ABURTO PANGUILEF 2013, pp. 551, 549, 603, 618.

muriera el reloj no andarías más»²⁷. Y nuevamente vemos cómo el reloj estropeado adquiere la vitalidad mágica de no sólo encarnar una continuidad vital o personal con Manuel Aburto (o formar parte de eso que Gell llamaba una «persona distribuida»²⁸), sino de entablar una forma de comunicación que va más allá de la mera indicación cuantitativa de horas y minutos.

Algunas semanas más tarde, el día siguiente del muy simbólico 24 de junio o día de San Juan, día del sosticio de invierno y que actualmente es celebrado como «año nuevo mapuche», Germán le escribe en una carta a su hermano Cornelio (el hijo mayor de la otra esposa de Manuel Aburto y en cierta forma heredero de su autoridad política):

Pongo la hora al reloj. *9 mits para las 10 hr A.M.* Esto es a raíz, de que el reloj, en cuestión se paró nuevamente en la noche de San Juan. – En esta circunstancia, resolví [ilegible] y luego orar [...] al empezar a hacerlo tomé el reloj y el agua contenida en un mate-calabaza y aquél empezó funcionar inmediatamente.

Al terminar mi oración se paró nuevamente. ¡Como el día viene hermoso! a pesar de las lluvias de los ayeres, resuelvo dirigirme a mi ilustre padre Manuel Aburto Panguilef, por medio de unos mates servido por mis propias manos. Así lo hago, cuando viene rayando el sol, al hacerlo el famoso, histórico y esclarecido reloj, se pone en marcha nuevamente, esto me revela que alguien está oyendo mis oraciones, digo [...] que si *alguien* invisible quiere manifestarse en la familia del ex-tinto, que lo haga, solamente en *uno* de sus hijos, si hay permiso del Dios Vivo y Poderoso. [Subrayados en el original]²⁹

Pero, tras expresar esta preocupación por determinar quiénes de los hijos de Manuel Aburto heredarán su conexión profética y quizá por no recibir la respuesta anhelada, decide tomar «una resolución suprema»:

Concentro mi mente y mi fe en que ande el reloj ¡No anda! Tomo una resolución suprema: si el espíritu o lo que sea, no hace andar nuevamente este reloj, lo hago pedazo. Así pensando, venía camino a casa, furioso. Se me cayó en una pequeña aguadita del suelo de la calle Franklin. Lo tomo de la cadena y ¡sam! le di un golpe mortal, y así murió o dejó de andar por este mundo el reloj de nuestro incansable luchador Panguilef³⁰.

²⁷ Germán Aburto Colihueque, 2 de junio de 1952. Exclusiva para los Hijos de Manuel Aburto Panguilef. Santiago [cinco páginas manuscritas]. Carpeta con documentos de Cornelio Aburto en el Archivo del Museo Municipal de Loncoche.

²⁸ GELL 2016, pp. 137-200.

²⁹ Germán Aburto Colihueque, 25 de junio de 1952. Carta a Cornelio Aburto Colihueque y Manuel Aburto Colihueque, Santiago [cuatro páginas manuscritas]. Carpeta con documentos de Cornelio Aburto en el Archivo del Museo Municipal de Loncoche.

³⁰ Germán Aburto Colihueque, 25 de junio de 1952. Carta a Cornelio Aburto Colihueque y Manuel Aburto Colihueque, Santiago [cuatro páginas manuscritas]. Carpeta con documentos de Cornelio Aburto en el Archivo del Museo Municipal de Loncoche.

Y en una suerte de descargo precisa cómo el día anterior el reloj vivió su último momento de gloria, pues lo llevó a la Biblioteca Nacional donde le leyó solemnemente un «manifiesto araucano» publicado por su padre en 1946: «¡Se vistió de gala el día de San Juan! Fue a la Biblioteca Nacional. Vió y oyó, por decirlo así [...] la lectura del famoso “Manifiesto araucano” que lo hice mirando al norte y controlando el tiempo a 11 31 hs. 60”. Amén. El último trabajo del controlador del tiempo»³¹.

Algunos meses más tarde, y quizá como una explicación de este sacrificio, Germán muestra cómo su ansiedad por saber quién heredará las conexiones espirituales de su padre se combina con cierta duda teológica y antiidolátrica respecto del origen realmente divino y no demoníaco tanto de los mensajes espirituales como de esa serie de objetos fetiches de los que, como vimos, Aburto se fue rodeando. En este sentido, Germán escribe en octubre de ese mismo año:

«Dios no acepta vacilación», «solo a un señor servirás», «nadie puede servir a dos señores» y, que tanto las piedras y objetos no merecen ni deben ser adorados, como las adoró desgraciadamente nuestro jefe, lo mismo que el reloj de su uso personal, ante el cual se arrodillaba para suplicar la hora, porque los tales objetos no «hablan», no «oyen» ni «pueden sentir nada», la misma biblia lo dice textualmente, por lo que en este caso presente se van las piedras contra las mismas piedras, de por sí solas, yo no soy responsable de esto, y si lo fuese, y si tanto poder tenéis, y conforme mi citada palabra, os emplazo, para que de aquí a 24 horas, contadas desde el mismo instante que firme este libro, me quitéis la vida que Dios me ha dado, si tanto es vuestro poder sobre nuestras existencias, pobre y descarriada por supuesto³².

Germán reproduce así las clásicas ordalías proféticas o misioneras contra el poder de los ídolos. Pero puede haber algo más, algo que en cierta forma explica la ternura con que describe el último día de la vida del reloj. Y aquí me permito, más que una interpretación, una suerte de moraleja de esta historia. Al sacrificarlo, buscaba terminar con ese mínimo de vida mecánica que dotaba al reloj de esa dimensión humana por la cual aún podía comunicarse con él, y sobre todo afirmar una autonomía relativa respecto de su propia voluntad, relativa pues la autonomía del reloj dependía tanto de los designios divinos que vehiculaba como de su capacidad de establecer un punto de heteronomía respecto de las decisiones del mismo Germán (como en su momento lo hizo respecto de las decisiones de Manuel Aburto). En este sentido esa mínima vida mecánica salvaba al reloj estropeado de volverse definitivamente su pura imagen, es decir de volverse, como su padre, un cadáver. Pero, sobre todo, esa mínima vida mecánica salvaba a Germán de enfrentarse a la vitalidad aun más sobrenatural de su silencio definitivo, pues para una conciencia viva lo verdaderamente

³¹ Germán Aburto Colihueque, 25 de junio de 1952. Carta a Cornelio Aburto Colihueque y Manuel Aburto Colihueque, Santiago [cuatro páginas manuscritas]. Carpeta con documentos de Cornelio Aburto en el Archivo del Museo Municipal de Loncoche.

³² ABURTO PANGUILEF, p. 799.

sobrenatural es la materia inerte³³. De ahí que el sacrificio del reloj pueda ser entendido como un último reconocimiento de su vida (sólo los seres vivos pueden morir) y a la vez como un intento, quizá vano, por exorcizar el poder que cosas como ídolos, máquinas descompuestas, reliquias, fetiches o cadáveres pueden ejercer mediante la insoportable vitalidad de su silencio. Todo ocurre, en definitiva, como si Germán Aburto hubiese visto el film *Pulp Fiction*³⁴ y supiera de los estragos que puede dejar un reloj que no se supo sacrificar a tiempo³⁵.

Vida de la máquina versus mínimo de vitalidad mecánica

A modo de conclusión, me gustaría centrarme en la idea de este mínimo de vida mecánica y en cómo indica un punto de intersección entre la vida normal de la máquina en su funcionamiento diario y la vitalidad mágica de su imagen. Todo esto sucede como si este mínimo de vida mecánica fuera la contracara de un mínimo de vitalidad mecánica, es decir, de una posible aparición de la máquina en su singularidad.

En sus memorias Henry Ford, el profeta o mago de la mecanización industrial, se refiere a esta forma mínima de vitalidad, cuando, al justificar su crítica a los postulados igualitarios de la democracia, expone el absurdo de asumir la igualdad entre los hombres más allá de las diferencias en sus talentos y su utilidad para la sociedad. Y para ello recurre a una sorprendente afirmación de la irreductible singularidad de las máquinas que por lo demás él mismo contribuyó a hacer indistinguibles por su producción en cadena:

Quando vemos juntos dos automóviles «Ford», que exteriormente se parecen tanto que no hay manera de distinguirlos, y cuyas partes todas están fabricadas de tal modo que pueden intercambiarse, podríamos creer efectivamente que los coches son iguales. Sin embargo, no es éste el caso. Su diferencia se manifiesta en la marcha. Tenemos

³³ «Piénsese en la dificultad de concebir un cadáver como algo inerte», AUGE 1998, p. 63.

³⁴ Lawrence Bender (productor), Quentin Tarantino (director). *Pulp Fiction*. Estados Unidos, 1994, A Band Apart/Jersey Films.

³⁵ Recordemos que parte de la acción de esa película gira en torno a las vicisitudes por las que pasa Butch, uno de los protagonistas, quien arriesga su vida por rescatar un reloj particularmente importante para él. Se trata del reloj que le había sido heredado por su bisabuelo (quien lo portara durante la Primera Guerra Mundial) a su abuelo (quien muriera en la Segunda Guerra Mundial) y este a su padre, quien, prisionero en Vietnam, debió esconderlo en su recto por cinco años, para luego encargárselo a un amigo que a su vez lo escondió otros dos años en su respectivo recto antes de hacérselo llegar a Butch. Contra ciertas interpretaciones psicoanalíticas que reducen el valor del reloj a su capacidad simbólica de representar al padre difunto (GEMERCHAK 2004, p. 22), las oscilaciones entre vida y vitalidad por la que como vemos pasó el reloj de Manuel Aburto nos muestran que las explicaciones estrictamente simbólicas no alcanzan a dar cuenta de las formas por las que el objeto, en la singularidad de su historia y de su materialidad, puede condicionar las acciones de los humanos que le rodean.

en la fábrica hombres que han montado centenares y hasta millares de autos «Ford», y, no obstante, sostienen que no existen dos coches completamente idénticos. Si acabaran de montar un coche nuevo, una hora antes, o menos tiempo todavía y el coche correspondiente se mezclara entonces entre una serie de otros coches, los cuales igualmente hubieran montado durante solo una hora, en idénticas condiciones, aseguran que, a pesar de no poder distinguir los distintos coches por su apariencia, son capaces de clasificarlos inmediatamente por su marcha³⁶.

Este índice de singularidad –sólo perceptible por esos trabajadores expertos gracias a una especie de «pensamiento salvaje» o conocimiento indicial que subyace al trabajo científicamente organizado– es una expresión de ese mínimo de vitalidad mecánica, pero escondido dentro de la propia máquina. Podríamos hablar del potencial mágico de algo así como un alma de la máquina³⁷, y que de alguna manera indica el potencial de convertirse en su propia imagen al liberarse de las determinaciones funcionales de su vida mecánica regular, por ejemplo, al descomponerse, o al convertirse en un símbolo de magia o poder político, como en el caso del reloj de Manuel Aburto o del automóvil marca Ford que, como anuncié, su mayor adversario político, Venancio Coñuepan, lucía como índice de su carisma y por el que se le recuerda hasta el día de hoy³⁸.

Por su parte, la vida mecánica mínima de la que dependía la comunicación de Germán con el reloj puede interpretarse como un funcionamiento fallido y, en

³⁶ FORD 1922, p. 19.

³⁷ En el sentido en que MARX 1971, p. 39, describía en su juventud el *clinamen* como el alma del átomo, es decir como esa desviación respecto de la línea recta y a partir de la cual se podía afirmar la vitalidad creadora de la materia.

³⁸ ANCAN 2010. Como lo muestra José Ancan en la recopilación de testimonios sobre Venancio Coñuepan entre mapuche que lo conocieron o que militaron en su organización, así como lo que se desprende de los escritos del mismo Manuel Aburto, el automóvil Ford en que se desplazaba era uno entre otros signos de su éxito y su prestigio. Junto con su ya señalada maestría oratoria, es importante referir por una parte el hecho de que descendía de un importante cacique, Domingo Coñuepan, quien fue un aliado del gobierno chileno en tiempos de la conquista de los territorios mapuche (quien a su vez era hijo del antiguo cacique Venancio Coñuepan, quien fue aliado de los patriotas chilenos en la guerra de independencia a principios del siglo XIX), lo que le dio acceso a una importante porción de tierras en el área de Cholchol. Y, por otra parte, al hecho de que representaba a una generación de dirigentes mapuche asociados al rubro comercial. Él mismo trabajó por casi una década como delegado de la firma Ford en la ciudad de Temuco y muchas de las políticas que proponía hacían énfasis en el apoyo económico a los mapuche, por ejemplo, bajo la forma de créditos. A estas marcas de prestigio basadas en la riqueza económica, y que en el imaginario mapuche probablemente resonaban con la figura tradicional del *ülmen* –suerte de *big man* mapuche del siglo XIX–, hay que añadir sus éxitos políticos: fue electo diputado por el Partido Conservador, y esto por tres períodos, y fue además nombrado Ministro de Tierras y Colonización bajo el gobierno de Carlos Ibáñez del Campo, en 1952. Esta serie de éxitos políticos y económicos contrastan con la soledad y la pobreza en que murió Manuel Aburto algunos meses antes de la elección del mismo Ibáñez del Campo, cuyo triunfo venía anhelando y profetizando desde mediados de la década de 1930.

este sentido, como un simulacro de funcionamiento o como la pura imagen de un funcionamiento. Y de la misma manera que estos caciques mapuche en uniforme militar, lejos de indicar una internalización de los mecanismos institucionales del orden militar y soberano chileno o argentino, revelaban la dimensión mágica o carismática que subyace al establecimiento de estos ordenamientos (revelando su propia condición de simulacros dominantes), el uso mágico de este mínimo de vida mecánica en el reloj, a su manera, revela el fondo mágicamente vital que cada máquina contiene en potencia, o si se quiere, que subyace mágicamente a su potencia mecánica.

ADIÓS A LAS ARMAS: TENSIONES INTERÉTNICAS EN LA FRONTERA DEL PILCOMAYO

Lorena Córdoba*

El Pilcomayo en armas

Al revisar las fuentes históricas, militares y misionales sobre la frontera del Pilcomayo durante la década de 1930, nos topamos con noticias por doquier de enfrentamientos entre parcialidades indígenas, entre indígenas y criollos, y también entre todos ellos y diversos contingentes militares argentinos, bolivianos o paraguayos. Los enfrentamientos recrudecen particularmente durante y luego de la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-1935)¹. Al mismo tiempo, estos informes revelan una cuestión notoria: el protagonismo cada vez mayor del armamento bélico que, a partir del conflicto, cae en manos de los indígenas que viven cerca del río cuando las comunidades lo encuentran abandonado en los campos de batalla, o bien porque lo obtienen negociando con sus vecinos.

El joven antropólogo americano Jules Henry, que en 1936 realiza su trabajo de campo en Misión Pilagá cerca de la Laguna de los Pájaros (Formosa, Argentina), escribe en una carta a Franz Boas: «Hay 15.000 nivaclés cruzando el río (a tres millas de distancia) armados con carabinas Máuser que recolectan en los campos de

* IICS/UCA-CONICET. Correo electrónico: lorena_cordoba@uca.edu.ar

Agradecemos a David Leake el permiso para utilizar las fuentes documentales de su padre, Alfred Leake, así como al personal del Cambridge Centre for Christianity Worldwide (Inglaterra) que administra dicho material. También a Miranda Rectenwald, curadora de los archivos y colecciones especiales de la Universidad de Washington (Estados Unidos), por permitirnos utilizar el material de Jules Henry que posee esa institución.

¹ Para un análisis sobre la relación de las sociedades indígenas y este conflicto bélico, véase MÉTRAUX 1933a; CAPDEVILA *et alii* 2010; CÓRDOBA 2016; CÓRDOBA, BRAUNSTEIN 2008; RICHARD 2008.

batalla, y ametralladoras, y son quienes mataron a un blanco de este lado del río hace seis meses»². Si bien las cifras parecen excesivas, los partes oficiales del Ministerio de Guerra paraguayo reportan una situación más o menos similar. El 18 de noviembre de 1934 anota el mariscal José Félix Estigarribia: «Comunicado N° 520 [1934]: En Ballivián el enemigo abandonó 310 cadáveres. Recogimos víveres, 11 ametralladoras pesadas, 31 fusiles ametralladoras, 2 morteros Stockers-Brandt, varios trombones y 500 fusiles. Capturamos prisioneros que declaran que la retirada boliviana es desordenada y que numerosas fracciones han traspuesto la frontera argentina, arrojando sus armas al río Pilcomayo»³. Otro comunicado nos permite entender los volúmenes regionales del armamento en cuestión: «Comunicado N° 57 [1932]: Recogimos hasta este momento 5 ametralladoras pesadas, 9 ametralladoras livianas, 300 fusiles, enorme cantidad de municiones y 1 camión [...] Comunicado N° 58 [1933]: El total de armas automáticas tomadas al enemigo asciende a 10 ametralladoras pesadas, 21 ametralladoras livianas, además de 102 bandas de municiones de ametralladoras, cajas de repuestos, máquinas cargadoras... numerosos cajones de proyectiles [...] Comunicado N° 96 [1933]: se habían recogido ya 168 fusiles, 20.000 tiros de ametralladoras pesadas, infinidad de piezas de repuestos para armas automáticas y 15 cajas de bandas de municiones»⁴. La misma problemática es mencionada del otro lado del río por los militares argentinos. Según el capitán Néstor Golpe del Regimiento de Gendarmería de Línea, «durante todo el conflicto paraguayo-boliviano ambas naciones armaban a sus tribus indias con fusiles ametralladoras de peine (Lewis) y fusiles y carabinas para que actuaran en servicios de patrullaje, exploración y seguridad de las tropas regulares. Las tribus macás paraguayas y nivaclés bolivianas incursionaban en nuestro territorio, asesinando, incendiando poblados pequeños y robando su ganado»⁵.

¿Es posible rastrear mayores precisiones sobre la apropiación de este armamento bélico por parte de los tobas y pilagás del lado argentino del río? Porque el problema es que «las armas de los blancos» casi no se mencionan cuando los relatos indígenas evocan los enfrentamientos entre las propias parcialidades autóctonas: tobas contra wichís, tobas contra nivaclés, pilagás contra nivaclés, etc. Sin embargo, un viejo toba de Sombrero Negro nos confirma que el enfrentamiento intergrupal era la norma en la región al menos hasta la llegada de los misioneros anglicanos durante la década

² APS, carta de J. Henry a F. Boas, Misión Pilagá, 26 de octubre de 1936.

³ COMANDO EN JEFE DE LAS FFAA. DE LA NACIÓN 1950, p. 210.

⁴ COMANDO EN JEFE DE LAS FFAA. DE LA NACIÓN 1950, pp. 33, 48.

⁵ GOLPE 1970, p. 189. También disponemos de los escritos de otros militares argentinos: «Los primeros encuentros que motivaron el tome y traiga de los fortines fueron provocados por haber ambas naciones armado a los indígenas, los que eran enviados a patrullar» (DA ROCHA 1937, p. 94). Pero, «al cesar las hostilidades muchos de estos indios, provistos de pertrechos y armas encontradas en la selva, se transformaron en bandoleros asaltantes de las columnas de víveres que abastecían a las tropas que estaban desmovilizándose» (VACCA 1938, p. 233). Para un estudio regional al respecto, véase CÓRDOBA, BRAUNSTEIN 2008.



1. «Niño pilagá con fusil», Laguna de los Pájaros, 1939. Fuente: Fondo Guy Métraux, Musée du quai Branly-Jacques Chirac, París.

de 1930: «Los ancianos de antes se peleaban con los chulupíes, con wichís. Hasta que llegó Alfredo Leake [primer misionero entre los tobas] y dijo que todos somos hermanos: ya no quiere que la gente pelee»⁶. Otro testigo que habla sobre el conflicto interétnico en aquellos años, pero sin insistir demasiado sobre la cuestión del armamento, es justamente el misionero anglicano John Arnott: «Hace cuatro años los pilagás llevaron un ataque contra los ashushlay y volvieron trayendo una cabelle- ra, porque uno de sus jefes, Tenayó, había sido asesinado por los ashushlay mientras pescaba en el Pilcomayo. Es posible que el jefe asesinado hubiera traspasado los lí- mites de pesca que desde hace varias generaciones existen entre las diferentes tribus de aborígenes que viven junto al Pilcomayo»⁷. Otro religioso agrega: «Luego de que llegamos a vivir con ellos, los tobas nunca volvieron a tomar parte de una guerra abierta, pese a que constantemente nos recordaban que seguían las matanzas. Por ejemplo, cuando una niña pequeña, en una caminata de domingo a la tarde, comen- tó mientras pasábamos a través de unos árboles: “Ahí es donde tiraron al mataco viejo que mataron el otro día”»⁸. Sin embargo, pese a que no es mencionado explíci- tamente en estos últimos testimonios, no es difícil suponer que el armamento bélico ciertamente incentivó los tradicionales enfrentamientos ritualizados, al menos hasta

⁶ Testimonio oral recogido por la autora en *Vaca Perdida*, 2006. Para otros testimonios sobre enemis- tades regionales entre los diversos grupos autóctonos, ver GORDILLO 2005.

⁷ ARNOTT 1934, p. 500.

⁸ LEAKE 1970, p. 13.

la consolidación definitiva de la *pax* anglicana. Pero, en general, lo cierto es que las armas que provenían del otro lado del río no son referidas en los relatos de conflicto interétnico de forma directa: tal vez porque los datos nos llegan tamizados por los propios misioneros, que no eran demasiado proclives a reconocer los roces intercomunitarios ante las autoridades para no alimentar, de esa forma, la fama violenta atribuida a los indígenas⁹. Como veremos, muchos observadores del período tenían un particular interés por obviar o al menos atenuar la espinosa cuestión de las armas.

Antes de la guerra: armas e ingenio

La apropiación indígena del armamento parece documentada con mucha mayor claridad en otro escenario de tensión interétnica: los choques de los nativos con los militares o los colonos. No son raros, en efecto, los testimonios que relacionan los conflictos recurrentes con los criollos debido al uso de armas con anterioridad a la guerra. En una frontera inestable, con límites inciertos y difusos, en 1882 son asesinados el explorador francés Jules Crevaux y su comitiva del lado boliviano del Pilcomayo. Según las fuentes, los posibles asesinos podrían haber sido indígenas tobas, tobas y chiriguano, o bien tobas, chiriguano y wichí; pero lo interesante es que el evento suscita encendidos debates a ambos lados de la frontera a raíz de las armas que llevaba la partida emboscada por los indígenas. En efecto, sea del lado argentino como del boliviano parten al poco tiempo diversas expediciones que buscan dilucidar los autores del crimen pero a la vez recuperar el armamento perdido (catorce rifles, tres escopetas y cuatro revólveres). El problema, según los testigos de la época, es que los indígenas saben manejar con eficacia las armas y son de hecho «buenos tiradores», con lo cual se incrementa el temor regional a un posible levantamiento¹⁰. En 1903, el diario de Domingo Astrada relata por su parte que los expedicionarios argentinos se encuentran con un grupo de tobas mientras recorren el Pilcomayo hasta Asunción y que «viene el cacique Taaché con cincuenta y seis indios bien armados. Entre las flechas y lanzas que ostentan se ve un fusil sistema antiguo y dos carabinas Remington»¹¹. Una compilación de historias orales de la antigua Misión El Toba refiere varios sucesos interesantes¹². En un episodio recordado por varios ancianos, los tobas se enfrentan en marzo de 1917 con dos regimientos de caballería que atacaron sus campamentos en Laguna Martín y Sombrero Negro. Los tobas re-

⁹ Hay que pensar, por ejemplo, en los relatos sobre los levantamientos nativos durante las primeras tres décadas del siglo XX y la manera en que son reflejados por la prensa local: en efecto, durante los años previos a la guerra del Chaco, algunos periódicos como «La Voz del Chaco» y «La Prensa» publican varios artículos sobre los ataques armados de los indígenas chaqueños (MATHIAS 2015, p. 135 ss.).

¹⁰ COMBÈS 2017, pp. 69-72.

¹¹ Cit. en GORDILLO 2005, p. 58.

¹² GORDILLO 2005.

memoran con algunos matices significativos aquellas hostilidades y los informantes brindan diferentes versiones sobre el éxito o el fracaso comunitario frente al ejército, así como la cantidad de muertes causadas por los combates; pero, en todos los casos, coinciden a la hora de afirmar que los tobas tenían pocas armas y que se les acabaron las municiones¹³.

Para esa misma época, disponemos de los escritos del etnólogo sueco Erland Nordenskiöld, que describen sin ambages el marcado afán del cacique toba Taicoliqui por hacerse de armas: «En el territorio argentino el jefe toba Taycolique se ocupa sistemáticamente como nadie de equipar a su gente con armas de fuego. Incluso llegó al extremo de recuperar los obsoletos fusiles Remington y cambiarlos por armas de repetición»¹⁴. En su historia de los tobas bolivianos, Isabelle Combès reúne asimismo los documentos escritos por el delegado boliviano Leocadio Trigo, quien por ese entonces denunciaba el papel de los dueños de los ingenios azucareros al brindarles armas a los indígenas durante la zafra:

Tengo conocimiento exacto de que los indios tobas y chorotis que han regresado de las haciendas de Ledesma han traído gran cantidad de armas de fuego y dotación suficiente. El propietario de la finca del Tartagal ha tenido en su casa al cacique toba Taicoliki y se ha certificado que conducía 50 carabinas Remington, con 200 cartuchos por cada carabina. Me ha informado este propietario que le expresó el cacique mencionado que traía el propósito de dar un golpe a nuestros fortines y retirarse a la República Argentina. Me ha comunicado también que se ha certificado que los chorotis han traído 60 escopetas de fuego central, calibre 16, con suficiente dotación de cartuchos¹⁵.

Además de observar en la propiedad indígena de las armas el germen de un potencial conflicto internacional en la frontera, puesto que Taicoliqui pretende asaltar los fortines bolivianos, el propio Trigo es uno de los pocos observadores que registra un ataque por parte del famoso cacique toba a una aldea wichí («mataco») del cacique Teéjnan, y también otro a una aldea tapiete del cacique As-lú. En estos asaltos, según los tapietes, los tobas tenían «dos carabinas Winchester, que manejaban como nuestros soldados manejan las suyas»¹⁶.

Tiempo después, en plena guerra del Chaco, la situación fronteriza se complica gradualmente hasta trascender los límites regionales y discutirse en la arena pública

¹³ GORDILLO 1999, p. 95 ss.; cf. MATHIAS 2015. Así, por ejemplo, se refiere que el cacique Santiago mata al teniente Videla con su Winchester «y Santiago le quitó el revólver al teniente. Les quitaron todas las armas a los soldados» (Nicanor Jaime de Isla García, cit. en GORDILLO 2005, p. 68).

¹⁴ NORDENSKIÖLD 2002 [1912], p. 9. El mismo cacique aparecerá en las fuentes como Taycolique, Taicoliki, Taicoliqui, etc.

¹⁵ Carta de L. Trigo al ministro de Colonización, Villa Montes, 8 de diciembre de 1906 cit. en COMBÈS 2019b, p. 140.

¹⁶ Cit. en COMBÈS 2019a, p. 185.

boliviana. Pero, una vez más, el papel del armamento militar se desdibuja y se opta por atribuir la responsabilidad de armar a los indígenas en otras partes. Así, un periódico de La Paz publica un artículo titulado *Las empresas azucareras son responsables de que los indios del Chaco tengan armas*¹⁷ que refuerza la denuncia que había hecho Trigo casi treinta años antes. El origen de las armas es el mismo: cuando los indígenas arreglan cuentas con los administradores del ingenio, éstos ponen a su disposición fusiles Winchester, carabinas Remington, escopetas de diversas marcas o revólveres, además de las mantas multicolores, los viejos caballos y las mulas que llevan de regreso a sus aldeas como remuneración por la labor en la zafra: «He aquí el verdadero origen de que el indio chaqueño esté provisto de armas de fuego, con las cuales ha tenido y tiene en jaque a los mejores pobladores del Chaco, tanto en la banda argentina como en Bolivia»¹⁸.

La guerra y la circulación de las armas

Las redes de circulación de armas se alteran naturalmente con la guerra del Chaco y, a la vez, con la casi simultánea llegada a la frontera del Pilcomayo medio de las misiones anglicanas, que comienzan a trabajar con las poblaciones tobas y pilagás. En otra ocasión hemos analizado el papel fundamental de los religiosos de la South American Missionary Society (SAMS) a la hora de transformar la existencia social de los tobas y pilagás del oeste formoseño¹⁹. En 1930 se abre Misión El Toba y en 1935 se inaugura Misión Pilagá, las dos únicas estaciones que trabajan con estos grupos indígenas en la Argentina. Estas misiones no sólo se encontraban próximas geográficamente sino que también nucleaban a gente relacionada entre sí, con lo cual había entre ellas mucha circulación social. Por su ubicación, a la vez, sus miembros estuvieron cerca del conflicto bélico al otro lado del río, aunque sin participar de forma directa en él²⁰.

Sin embargo, la guerra sí influyó decisivamente al alimentar de forma inédita las redes regionales de circulación. En el diario de la Misión El Toba, los religiosos anotan: «Los bolivianos abandonan sus hogares. Escuchamos del otro lado del río que recibieron instrucciones de moverse de inmediato debido al acercamiento de los paraguayos. Hay entonces gran excitación entre nuestra gente, porque dicen que eso les permitió tomar lo que quisieran de los huertos y están ocupados trayendo zapallos, batatas, caña de azúcar, etc. ¡Pobres bolivianos! [...] Los paraguayos han llegado justo enfrente; nuestra gente va en rebaño a verlos puesto que se dice que han

¹⁷ «El Diario», La Paz, 2 de julio de 1933, p. 4. Agradecemos a Marie Morel por brindarnos este material proveniente de la Hemeroteca de la Vicepresidencia en La Paz.

¹⁸ «El Diario», La Paz, 2 de julio de 1933, p. 4.

¹⁹ CÓRDOBA 2016.

²⁰ CÓRDOBA 2016; CÓRDOBA, BRAUNSTEIN 2008.

matado muchos de los animales de los blancos y dan carne a los indígenas. Los soldados también les están comprando cinturones a buen precio. Esto ha comenzado una línea de industria en las aldeas y ¡casi todas las mujeres parecen estar haciendo cinturones!»²¹. Pronto, por estas mismas redes de intercambio fluyen las armas. Los tobas y pilagás ya no sólo reciben sus armas como pago de la zafra estacional en los ingenios, sino en trueque con otros indígenas como los chulupís (chunupis o nivaclés) paraguayos, y además organizan partidas al otro lado del río para ir a recoger los pertrechos militares desparramados y abandonados. Este acceso más fluido al armamento provoca a la vez que recrudezcan sus enfrentamientos con los colonos. Así, por ejemplo, a partir del análisis de las fuentes militares y los periódicos de la época, la historiadora Christine Mathias anota: «En los años posteriores a la guerra, la violencia entre nativos y soldados surgió periódicamente a lo largo del Pilcomayo. En 1935, un grupo de matacos atacó a tropas argentinas en Posta Lencinas matando a varios soldados, mujeres y niños. Los argentinos retribuyeron indiscriminadamente al matar a varios hombres nativos encontrados con armas o que lucían uniformes militares. También capturaron una cantidad de niños nativos y los distribuyeron entre cualquiera que los quisiera»²². Por su parte, los anglicanos documentan un sinnúmero de conflictos con los vecinos criollos. Escribe Thomas Tebboth, uno de los anglicanos que trabaja en ambas misiones (El Toba y Pilagá):

Otra queja es que los pilagás están armados con rifles y aliados con los chunupís que son reportados como muy salvajes. Algunos de ellos poseen rifles que han comprado por acá a los chunupís, que los toman de los viejos campos de batalla entre Bolivia-Paraguay. Estamos tratando de que renuncien a estas armas ilegales, pero es muy difícil. Otra razón por la cual no quieren desarmarse es porque temen ser presa fácil para los soldados apenas dejen las armas²³.

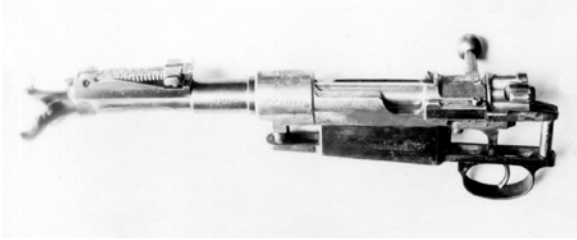
En la lectura indígena de los acontecimientos, la propiedad de las armas es una suerte de mecanismo de defensa que permite a los tobas y pilagás defenderse y resistir en pie de igualdad los constantes atropellos criollos. Así, en una carta a Jules Henry, Arnott refiere los últimos episodios violentos:

Otro horrible crimen se cometió aquí la semana pasada. Lagachedi y Otadañeen iban caminando hacia la misión en Sombrero Negro cuando, en un extremo de El Palmar, fueron atacados por cuatro criollos argentinos [...] emboscados, por lo que yo sé. A Otadañeen le dieron un tiro en la cabeza con un rifle Winchester. Lagachedi se las arregló para escapar, arrojando al huir su rifle y los cartuchos. Llegó a Sombrero exhausto y le contó a Thomas [Tebboth]. Enviaron el sulky por el cuerpo. ¡Se llamó

²¹ CCCW, Diario de la Misión El Toba, entradas del 17 de febrero de 1934 y 11 de abril de 1934 respectivamente.

²² MATHIAS 2015, p. 156.

²³ TEBBOTH 1937, p. 85.



2. Fotografía sin título de Adolfo María Friedrich. Fuente: Colección Guerra del Chaco, Archivo Nacional de Asunción.

a la policía, se hizo la denuncia y al día siguiente dos argentinos fueron llevados a prisión [...] y retenidos como rehenes, por lo que sé, hasta que ofrezcan alguna evidencia! Lagachedi dice que los dos chaqueños capturados estaban con los otros que lo atacaron.

Mientras tanto, la última vez que tuve noticias desde Sombrero el comisario de Puerto Irigoyen está, o estaba, en camino a investigar el asunto. Parece imposible llegar a conocer toda la trama, pero hay algunos puntos que muestran cómo fue posible el ataque. Unas pocas semanas atrás varios argentinos se hicieron amigos de un cabo paraguayo en Sombrero Negro, emborrachándolo para poder llevarse la mula en la cual el paraguayo vino montado. La mula, dijeron, pertenecía a uno de sus tíos o hermanos o algo así. En algún momento los argentinos se pelearon y decidieron dispararle al paraguayo y ¡fue sólo la intervención de uno o dos indígenas de Sombrero lo que impidió el asesinato! (¡Piense en eso!) Los argentinos juraron venganza contra los indígenas por ayudar a los paraguayos contra ellos [...] y pienso, y otros también así lo hacen, que el episodio en El Palmar fue la amenaza resultante en Sombrero Negro, aunque es lamentable que nuestros indígenas hayan tenido que pagar el precio. La intervención de los indígenas para frustrar el asesinato del cabo paraguayo fue al parecer un hecho increíble [...] porque el dueño del almacén corrobora la historia y, al día siguiente, un oficial paraguayo vino a la misión de Sombrero Negro para agradecer a Tebboth y los indígenas el haber salvado la vida de uno de sus hombres²⁴.

Esta circulación de las armas tal vez se comprenda mejor en el contexto del pasaje de la clásica «reciprocidad negativa» (es decir, el ciclo ritual de venganzas y toma de *scalps* entre los diversos grupos indígenas) hacia un intercambio «positivo» (de corte más diplomático, táctico o en todo caso comercial), por el cual las armas traídas de Paraguay asumen valor de cambio fundamental en las nuevas redes interétnicas. Un pasaje, por otra parte, paralelo al surgimiento de una suerte de identidad panindígena que en este nuevo escenario asocia a viejos enemigos locales frente al enemigo común de la colonización. El alcance inédito de esta red de cooperación queda de manifiesto cuando en 1938 los colonos locales denuncian un plan de rebelión y el ejército argentino intenta desarmar una aldea toba:

²⁴ WUA, Serie 9, Box 10, Folder 6, letters 004, carta de J. Arnott a J. Henry, Misión Pilagá, 25 de octubre de 1938.

Para nuestra consternación, llegaron a la misión 50 o más nivaclés del otro lado del río, todos fuertemente armados y algunos con pintura de guerra, para ayudar a nuestros tobas a pelear contra los soldados. Habían oído que los tobas habían sido atacados por los militares y venían para ayudar a sus hermanos indígenas²⁵.

La mediación imposible

El registro en el que surgen datos más detallados sobre el uso nativo de las armas de guerra son los enfrentamientos de los indígenas con las fuerzas militares argentinas, bolivianas y paraguayas. El mayor Alberto da Rocha menciona explícitamente a los pilagás de la aldea de Arnott: «Aun ahora, de vez en cuando, los indios se anotan un poroto. Resulta que por la otra banda del Pilcomayo anda un cacique Negro [...] Este caballero se ha agarrado el río para él. Después de esta resolución, cada vez que los soldados del fortín Nuevo Pilcomayo se aproximan a la costa a sacar agua, son saludados con salvas nada inofensivas [...] Los indígenas son muchos y, por otra parte, herencia del conflicto paraguay-boliviano, están bien armados»²⁶. Por aquellos años, de hecho, la principal meta de los militares argentinos es desarmar a las comunidades indígenas dado que las denuncias de los colonos criollos se hacen cada vez más frecuentes y la situación se complica con el rumor permanente de posibles levantamientos armados por parte de las tribus aledañas.

A veces las requisas son pacíficas, como en Misión El Toba:

Llegaron cuatro camiones militares durante la mañana trayendo 4 oficiales y alrededor de 60 soldados, que estuvieron dando vueltas por toda la aldea para recolectar los rifles paraguayos y bolivianos en posesión de los indígenas. Los oficiales se quedaron a comer y parecían bastante amigables. Se llevaron solamente un rifle de Choliqi²⁷.

Otras veces, en cambio, las requisas provocan una escalada directa de la tensión interétnica. En noviembre de 1938, bajo el rótulo de «NO PUBLICAR», Arnott –por entonces a cargo de Misión Pilagá– redacta un largo informe confidencial para las autoridades anglicanas en Londres²⁸. Este informe es enviado en copia a Jules Henry, con quien Arnott se escribe asiduamente respecto de las vicisitudes que atraviesa la misión. El texto recapitula los últimos problemas de Misión Pilagá con los criollos

²⁵ WUA, Serie 9, Box 10, Folder 5, letters pilaga 008, informe mecanografiado de J. Arnott a la SAMS (con copia a Jules Henry), 30 de noviembre de 1938.

²⁶ DA ROCHA 1937, pp. 144-145.

²⁷ CCCW, Diario de la Misión El Toba, entrada del 6 de octubre de 1934.

²⁸ Misión Pilagá se inaugura en 1935 en Laguna de los Pájaros, sobre el Pilcomayo, muy próxima en distancia a Misión El Toba (Formosa, Argentina). Se trata de la única estación anglicana con población pilagá y cierra sus puertas en 1939, para nunca más reabrir las (para más información, ver CÓRDOBA 2017, 2020).

y con el ejército, así como también la resultante pérdida de confianza en los misioneros que manifiestan los pilagás –que, a la larga, conducirá al cierre de la estación entre otras razones–. Dos indígenas son atacados por colonos criollos y uno de ellos muere. Arnott despierta a la aldea en mitad de la noche para comunicar el asesinato a la comunidad: en medio de los lamentos de las mujeres, de los gritos furiosos de los hombres y de los disparos al aire, el cacique Negro incita a su gente ir a la guerra –se trata del famoso cacique conocido por los militares como Da Rocha–. El misionero procura apaciguar los ánimos afirmando que la policía busca a los culpables y que hay que dejar el asunto en manos de la Justicia. Un grupo de indígenas armados parte hacia el pueblo por la mañana pero no atina a dar con los responsables: efectivamente, los sospechosos ya están en prisión y, por el momento, la cosa se calma.

Pocos días más tarde, aparecen unos camiones con tropas que rodean la aldea y montan dos ametralladoras apuntando a la misión. Las órdenes de los soldados, informan, requieren el desarme completo de la comunidad. Los pilagás amenazan a los soldados y el joven subteniente que lidera el piquete comienza a ponerse nervioso. Las mujeres y los niños huyen al monte. Cualquier malentendido puede ser la chispa que provoque el desastre. Arnott, además, es el único intérprete disponible entre ambos bandos, y explica lo mejor que puede a los militares que, aunque consiguieran que los pilagás entregasen sus rifles, los nivacés volverán a proveerles armas provenientes del otro lado del Pilcomayo:

Lamentablemente los caciques tobas tienen siempre, y deben tener si son buenos caciques, una verbosidad elocuente, por medio de la cual gritan excitadamente cuando hay cualquier cosa importante que comunicar. La llegada de los soldados, enemigos hereditarios de los tobas, quienes a pesar de nuestras enseñanzas todavía conservan sus heridas frescas, exigía un clamor excepcional de los caciques: «¿Qué están diciendo?», dijo el nervioso subteniente una y otra vez. Le expliqué que no tenía que prestar mucha atención a los gritos exagerados de los indígenas. Es una costumbre toba que los caciques griten cuando pasa algo fuera de lo normal. Le dije que los indígenas no estaban enojados y que si hubiesen querido tomar venganza lo habrían hecho días antes de su llegada. «¿Tienen algún rifle?», preguntó el militar. «Sí, muchos», repliqué. Esto era un problema grave para el joven subteniente. Debía solicitar que los indígenas fuesen desarmados. Pero lo contesté que incluso si los tobas hubieran podido ser desarmados (un procedimiento imposible de llevar a cabo sin derramamiento de sangre), habrían conseguido de nuevo armas con los indígenas chunupis [...] los rifles dejados en los campos de batalla por las tropas bolivianas y paraguayas [...]

Pienso que me las arreglé para convencer al subteniente de que los tobas eran muy pacíficos. Nos dejó diciendo que tenía que hacer otra investigación antes de informar al cuartel y que volvería a la misión.

Cuando se fue, un viejo criollo llegó con una carta diciendo que muchos indígenas armados habían atacado un almacén en las cercanías y amenazado de muerte al propietario antes de robar diferentes artículos de los estantes. ¿Significaba esto el fin de nuestras negociaciones de paz? Hablé con los caciques. Negaron enfáticamente haber atacado el almacén. Dijeron que fueron al almacén de camino a pescar en el río,

para asegurarle al dueño que, aunque dos de sus hombres estuvieron involucrados en el asesinato de dos indígenas de la tribu, no tenían intención de tomar revancha (como hubiesen hecho de haber seguido la costumbre antes de que llegase la misión). El dueño del almacén les dio unos regalos, dijeron los caciques. Esto pareció una explicación posible para el llamado «ataque». Aun cuando aseguren que son gente pacífica, los tobas gritan y gesticulan salvajemente: como nadie entiende la lengua toba, a excepción de los misioneros, podemos imaginarnos cómo se habrá sentido el dueño del almacén confrontado con estos indígenas salvajes que le gritaban en una lengua desconocida. Los caciques también fueron enfáticos al negar que hubieran exigido mercaderías al dueño, y tuve que creer lo que decían.

¿Pero lo creerían las autoridades? Examiné nuevamente la carta del dueño del almacén y me di cuenta de que era de unos días atrás. Podía ser que el subteniente hubiera sabido ya del ataque. ¿Por qué no lo había mencionado? ¿Qué le informaría a su comandante? Esa tarde llegó otro camión, esta vez lleno de policías armados. A la cabeza estaba el comisario de la policía de la capital de la provincia de Formosa. Me mostró una petición, firmada por quince personas, afirmando que los tobas habían amenazado la vida y la casa de muchos criollos. La petición solicitaba a las fuerzas armadas reprimir a los tobas agresivos que supuestamente exigían propiedades que pertenecían a los criollos en pago por la muerte de Otadañeen. Los denunciantes informaron al gobernador de la provincia que habían tenido que reunirse en la aldea de El Palmar para protegerse de los truculentos tobas.

Negué las acusaciones. La petición era muy exagerada y los casos citados completamente imaginarios. Lamentablemente el comisario estaba algo borracho. Oyendo los típicos gritos excitados de los tobas, se asustó. No deseaba quedarse un momento más de lo necesario. Se le había pedido que desarmase a los tobas, dijo. ¿Entregarían sus rifles? Le expliqué que llevaría mucho tiempo desarmar a la gente. Muchos de los rifles habían sido cambiados por burros, frazadas y cuentas, y eran usados para cazar chanchos salvajes y ñandúes. Sugerí que en ese momento sería injusto añadir al asesinato de los indígenas (y de otros hace un año más o menos) el secuestro de las armas sin ningún pago [...] especialmente cuando los indígenas no habían tomado venganza tras los asesinatos.

El comisario se dio cuenta que intentar desarmar a los indígenas por la fuerza hubiera sido un procedimiento desastroso. Le dije que con paciencia, comprensión y tiempo sería posible, pero que tratar de hacerlo ahora sería un suicidio.

El comisario tenía muy poca paciencia y quería irse inmediatamente para enviar un informe al gobernador. «Me importa muy poco», dijo: «Si los indígenas no entregan sus rifles, las fuerzas armadas los obligarán... y usted sabe muy bien lo que eso significa». No se quedó ni un momento más. Me volví frenético para pedir a los indígenas que entregaran por lo menos unos pocos rifles. No se daban cuenta de cuán grave era la situación. Traté de mostrarles lo que les sucedería si los soldados regresaban en cantidad... les recordé a sus mujeres y niños.

«¡No tenemos miedo de sus ametralladoras! ¡Que vengan y tomen nuestros rifles! No pueden apuntarnos con esas máquinas. Apuntan siempre alto. Ya hemos tenido la experiencia. ¡No tenemos miedo!» «Sabemos –dijo un cacique– que si entregamos nuestros rifles vendrán y nos matarán fácilmente. Pero mientras tengamos nuestros rifles, nos van a tener miedo».



3 “Presidente”, indígena pilagá, sin fecha. Fuente: Colección privada David Leake, Inglaterra.

Para entonces el comisario había puesto su pie en el estribo del camión. «Un poquitito de paciencia, señor comisario, y le conseguiré algunos rifles», le dije. Pero tenía poca esperanza.

Uno de nuestros dos cristianos bautizados se adelantó con un rifle. ¡Recordaré la imagen de esa mano morena con el rifle durante muchos años! Luego otro... y otro... y otro. Se les dio algún dinero a cambio de los rifles y pronto había una colección de armas en una pila delante del comisario que bebió un poco más vino para celebrar su victoria, después de lo cual partió más borracho de lo que había venido, sin que yo tuviese más oportunidad de hablar con él para pacificarlo²⁹.

El informe de Arnott pone en escena tanto la paciencia como la maestría diplomática necesarias para que los anglicanos logren desmontar los conflictos interétnicos cotidianos. Más allá de su oficio de traductores entre los indígenas y las fuerzas armadas, deben frecuentemente matizar, seleccionar o modificar las expresiones pilagás para que no sean tomadas a mal por los desconfiados militares. Por otro lado, los caciques les recriminan que no hagan lo suficiente como para que se retire el ejército —que, para peor, demanda el desarme completo de la comunidad que quedaría así indefensa frente al acoso de los colonos y los militares—. Los diarios y las cartas de Arnott reflejan bien la ambivalencia de la intermediación entre unos y otros para que no lleguen al enfrentamiento abierto. Las cosas se complican aún más cuando el dueño del ingenio azucarero al que concurren los tobas y pilagás para la zafra anual se comunica con los anglicanos y les comunica que en el próximo tren a Ingeniero

²⁹ Para la narración del episodio completo, ver WUA, Serie 9, Box 10, Folder 5, letters pilaga 008, informe mecanografiado de J. Arnott a la SAMS, 30 de noviembre de 1938.

Juárez envía quinientos trabajadores tobas y pilagás que vuelven a sus hogares exaltados al enterarse de las noticias del conflicto, y que traen todavía más armas:

Luego vinieron los indígenas de los ingenios en un tren especial repleto hasta el tope. Mitad de la capacidad del tren debió haber sido ocupada por los atados que los tobas parecían transportar siempre, y bastante espacio ocupaban también las mascotas [...] ¡hasta cinco o seis gansos! Mientras que dos vagones al final del tren llevaban los caballos. La pequeña ciudad de Juárez parecía haberse convertido de repente en una feria gitana.

Los indígenas se juntaron alrededor mío y clamaron por noticias. Algunos de ellos habían leído los diarios, o se las había transmitido ya su propia gente.

¿Quién había muerto? ¿Había soldados en la misión? ¿Qué tenían que hacer? Les dije rápidamente que todo estaba bien y que los soldados habían retornado a sus cuarteles. Que, en vez de hacerles daño, las autoridades les habían dado ropa y comida, y que yo intentaría partir con esos regalos hacia la misión al día siguiente. Era evidente que se aliviaron muchísimo y ganaron confianza, pues ya en el viaje comenzaron a preguntarme por los burros de orejas caídas y los caballos overos, por sus esposas (¡nótese el orden!) y por los peces en el río. Se metieron en las pocas calles de la ciudad, y llenaron todos los almacenes en la medida en que compraban todo aquello que les daba la gana.

A la puesta del sol llamé a la gente y le di una larga charla. La gente de habla castellana también se juntó a curiosear.

Y así tuvo lugar otro acto para la prevención de la ansiedad y los malentendidos [...] tan simple como parecía. Los indígenas podían comenzar ahora su largo camino desde la estación hacia el río, sin miedo, y a la vez sin causar temor por su conducta cuando pasaban a través de las chozas de los criollos rumbo a su casa.

A la mañana siguiente, con el comisario y su gente partí en camión hacia la misión. Otros dos camiones nos acompañaban [...] uno de ellos casi repleto de indígenas. Llegué primero a la misión para preparar a los indígenas para la llegada de los otros camiones.

Antes de oscurecer los otros dos camiones habían arribado con la ropa y las provisiones. Me dolieron los brazos toda la noche por entregar harina, maíz o azúcar a cada hombre, mujer y niño en la misión. Después de que todos hubieran recibido más que suficiente para una fiesta, les conté lo que había sucedido durante mi estadía en Juárez. Les pedí que fuesen a casa y se mantuviesen en paz (¡porque se habrían quedado charlando y preguntando toda la noche!), y que viniesen a la mañana para recibir más ropa y provisiones.

La distribución de los uniformes policiales que habían enviado fue un calvario. Sin embargo, todos quedaron finalmente provistos de un chaleco, pantalones y casco, y antes de que la distribución hubiese terminado la misión había tomado un aspecto claramente militar. ¡Se esperaba el sonido del clarín en cualquier momento! Se entregaron más rifles luego de muchas arengas comenzamos entonces a repartir las bolsas de provisiones que habían sobrado de la noche anterior³⁰.

³⁰ WUA, Serie 9, Box 10, Folder 5, letters pilaga 008, informe mecanografiado de J. Arnott a la SAMS, 30 de noviembre de 1938.

En este escenario marcado por los problemas frecuentes con las fuerzas de seguridad argentinas, surgen otras noticias simultáneas de enfrentamientos igualmente peligrosos con las tropas paraguayas (y en menor medida bolivianas). Por lo general, estos conflictos se suscitan cuando los tobas y pilagás intentan recolectar, pescar o cazar en la otra banda del Pilcomayo, percibida por ellos hasta la guerra como parte de su territorio tradicional³¹. Nuevamente, los documentos, diarios o cartas de los misioneros anglicanos registran episodios que no pocas veces son dramáticos. Copiamos, a modo de ejemplo, algunas entradas de los diarios misionales:

Llegan indígenas desde Pozo Dos. Un cacique y otros han sido baleados por soldados bolivianos³².

Esta mañana, mientras los indígenas estaban pescando, los paraguayos les dispararon. El señor y la señora Leake estaban en la orilla y vieron las balas golpear el agua. Todos salieron del río y se metieron en el monte, mientras los jinetes paraguayos seguían recorriendo el otro lado del río³³.

Ayer por la noche Natogochi y otros llegaron con la triste noticia de que Tanagode había sido asesinado por los paraguayos mientras estaba pescando del otro lado del río. Varios hombres se fueron a buscar el cuerpo, pero no fue exitosa la búsqueda³⁴.

Alrededor de las 12 del mediodía, se dispararon varios tiros desde el lado paraguayo y varios tiros fueron devueltos desde este lado. Los indígenas dicen que Ajenaic estaba pescando en la otra banda cuando los paraguayos le dispararon. Ellos empezaron a disparar desde este lado, y los paraguayos se fueron³⁵.

Una carta que Arnott escribe a Henry detalla uno de los episodios más graves que enfrentó a unos wichís de Misión El Yuto con los soldados paraguayos:

Río arriba, los matacos de nuestra misión El Yuto no han sido tan afortunados con los paraguayos. Hace poco dos soldados pidieron a un indígena que les llevara un pollo. El viejo mataco y su hijo, desarmados, cruzaron con el ave. «¿Dónde están las mujeres?», dijo uno de los paraguayos. Y se negó a pagar el pollo, porque no las habían traído. Hubo una pelea, supongo, y, cuando los matacos voltearon para irse, el más joven cayó con una bala en su espalda. El viejo giró la cabeza justo a tiempo cuando el otro soldado corría hacia él con un cuchillo. Pelearon y el hombre recibió un profundo tajo en la cabeza. Se las arregló, sin embargo, para sacarle el rifle al otro soldado, a quien disparó hiriéndolo en el cuello. El soldado con el cuchillo huyó y el mataco volvió a la misión bañado en sangre. Para cuando llegaron al otro lado del

³¹ CÓRDOBA, BRAUNSTEIN 2008.

³² CCCW, Diario de la Misión El Toba, entrada del 11 de enero de 1933.

³³ CCCW, Diario de la Misión El Toba, entrada del 26 de agosto de 1934.

³⁴ CCCW, Diario de la Misión El Toba, entrada del 9 de abril de 1937.

³⁵ CCCW, Diario de la Misión El Toba, entrada del 12 de abril de 1937.

río, su hijo estaba muerto, pero el paraguayo se las había arreglado para escaparse. El comandante local emprendió una investigación, pero el soldado herido se negó a dar información. El otro no ha aparecido desde entonces y se cree que ha desertado. Tres días después, el paraguayo murió³⁶.

Lo interesante, en este caso, es que el recuerdo indígena y el anglicano de estos enfrentamientos se ven confirmados por el testimonio contemporáneo de etnólogos como Jules Henry o Alfred Métraux. En efecto, este último reporta los mismos episodios con variaciones menores, e incluso evoca alguna ocasión en que un soldado paraguayo le disparó al propio Arnott:

En 1937, los paraguayos disparaban contra todos los indígenas que pescaban en el río; mataron a uno e hirieron a otro. Casi mataron al pobre Arnott cuando trató de cruzar el río para hablar con el teniente. Un paraguayo le disparó con su fusil y, cuando lo interpelló, el soldado se echó de bruces para apuntar mejor. Arnott se refugió a toda prisa detrás de un árbol³⁷.

Epílogo

El análisis de las tensiones interétnicas cotidianas en el Pilcomayo de principios del siglo XX nos permite explorar los diversos matices de la conexión entre pueblos indígenas, misión y mecánica. Tanto como el trabajo estacional en los ingenios azucareros, son los anglicanos quienes efectivamente introducen la mecánica como elemento cotidiano de la sociabilidad indígena: a fin de lograr el consabido objetivo de insertar a las sociedades nativas en el esquema socializador del Estado Nacional, son ellos quienes difunden las bicicletas o los molinos de agua; son ellos quienes los instruyen como choferes y/o mecánicos de los coches y camiones que trabajan en la región; son ellos quienes organizan los primeros talleres de carpintería con herramientas y máquinas que permiten establecer una producción en serie, y también son ellos quienes introducen la imprenta para publicar los cuadernos de gramática en lengua indígena, los libros de salmos y los primeros textos escolares. Sin embargo, al mismo tiempo sabemos que el papel de las armas como artefacto resulta inevitablemente problemático cuando propicia una cierta ambivalencia relacional que difícilmente armonice con la agenda civilizatoria, y que paradójicamente termina volviéndose contra los propios religiosos.

En efecto, para los tobas y pilagás del Chaco argentino, el armamento procedente de la banda paraguaya del Pilcomayo no es una herramienta técnica más, sino que constituye una materialidad estratégica provista de una significación particular-

³⁶ WUA, Serie 7, Box 7, Folder 16, pilaga 003, carta de J. Arnott a J. Henry, Misión Pilagá, 9 de agosto de 1937.

³⁷ MÉTRAUX 1978, p. 73.

mente densa. En un espacio fronterizo volátil, inestable, violento, saturado de roces cotidianos, el fin de las hostilidades formales tras la guerra del Chaco no implica en modo alguno que se definan con nitidez las jurisdicciones y competencias territoriales argentinas, bolivianas y paraguayas. Abandonadas en los viejos campos de batalla, las armas se reciclan en las redes de intercambio y reciprocidad interétnicas y operan –valga el juego de palabras– como mecanismo disparador de un juego de articulaciones tan peligroso como potencialmente creativo: si por un lado ciertamente estimulan los enfrentamientos sangrientos, por otra parte dificultan sensiblemente la propia intermediación anglicana. Los religiosos ejercen una diplomacia delicada –ocasionalmente exitosa, pero a la larga difícilmente sustentable– entre las propias parcialidades indígenas, y luego entre los propios grupos nativos y las poblaciones criollas locales, las autoridades argentinas y las fuerzas de seguridad nacionales y extranjeras. En efecto, más que por alguna razón propiamente religiosa, sabemos que es justamente por esta protección que los anglicanos son buscados por los grupos indígenas del Pilcomayo³⁸. La memoria oral confirma esta percepción cuando evoca los tiempos casi legendarios de los *cadetá*, «nuestros padres», mediadores privilegiados entre la sociedad indígena y el mundo exterior. Pero si por un lado los justifica, esta diplomacia minimalista tiene un precio para los anglicanos. Cuando intenta apaciguar los ánimos vengativos de los tobas hacia los soldados argentinos que habían asesinado a varios indígenas, Thomas Tebboth organiza una reunión en Ingeniero Juárez para presentar una queja formal ante las autoridades provinciales. El coronel a cargo jamás se presenta a la cita y toda la negociación queda en la nada para exasperación del propio religioso e indignación de los indígenas:

¿Podrán imaginarse mi desencanto cuando al llegar y preguntar en el hotel local me enteré de que el coronel que había hecho la cita no había venido en el tren ni había enviado explicación ni disculpa alguna? De manera que tenía que regresar y enfrentar a los indígenas expectantes. Pueden imaginarse la terrible reacción de esta gente simple: el anticlímax y las propuestas diferentes que nos presentaron para lidiar con la situación. Las amenazas guerreras estaban incluidas. Jamás recibí respuesta del coronel a quien yo había dirigido mi queja, a pesar de que yo había tenido gastos e inconvenientes considerables para llegar a Juárez y encontrarlo según su requerimiento, solamente para enterarme de que no había llegado. Tampoco recibimos nunca una respuesta satisfactoria de las altas autoridades en Formosa y en Buenos Aires en relación con nuestras declaraciones originales de los hechos y las averiguaciones para investigar el incidente. Inevitablemente hubo una pérdida de confianza en el poder y la autoridad de los misioneros. Combinada con la sequía de la laguna en la cual la Misión Pilagá estaba situada y la escasez de misioneros debido a la guerra [Segunda Guerra Mundial], el resultado final fue que los indígenas se desparramaron por otras partes del área toba y se cerrase la estación de la Misión Pilagá³⁹.

³⁸ CÓRDOBA, BRAUNSTEIN 2008; CÓRDOBA 2016. Ver también GORDILLO 1999, 2005.

³⁹ CCCW, Thomas Tebboth, sin fecha, Box 1-015.



4. Fotografía sin título de Adolfo María Friedrich. Fuente: Colección Guerra del Chaco, Archivo Nacional de Asunción.

Al mismo tiempo, tal como recalcan los propios testimonios y las acciones indígenas –y en particular el episodio de los nivaclés cruzando el río armados hasta los dientes para apoyar a los pilagás–, resulta innegable que la propiedad de las armas fortalece su capacidad colectiva para lidiar en pie de igualdad con los diversos actores regionales, e incluso incentiva de forma inusitada la identidad regional de unos «hermanos indígenas» que, por primera vez, logran oponerse en un bloque más o menos homogéneo al avance aparentemente incontenible de la colonización.

«LAS MÁQUINAS VIENEN Y SE VAN»: LA MECÁNICA EN UNA COMUNIDAD NIVACLÉ DEL CHACO BOREAL

*Nicolas Richard**

*Consuelo Hernández V.***

Cuando en 2002 la primera camioneta comprada por un nivaclé llegó a la comunidad indígena Fischat, apenas había máquinas en el lugar. La gente se desplazaba principalmente a pie, o en unas pocas bicicletas, o en el tractor de la gobernación que venía de tanto en tanto a traer víveres o agua y podía llevarse gente, votantes o equipos de fútbol, o bien en los tractores y las camionetas de los contratistas que también venían de tanto en tanto a buscar mano de obra barata para sus estancias y desbroces, o a veces en burros y, muy eventualmente, a caballo. Además de las pocas bicicletas, pues, las otras máquinas que había eran armas (escopetas que se guardaban desde antiguo y machetes y cuchillos que servían tanto como herramienta o arma según la ocasión) y había también dos acordeones y algunos relojes, carretillas, radios a pila y distintos tipos de recipientes –ollas, sartenes, bidones, botellas–. Todo el resto era de palo o de cuero, y todas las otras máquinas eran máquinas simples: nudos, palancas, ruedas, poleas, cuñas o trancas movidas por fuerza humana o animal.

Luego se fueron agregando distintas otras capas mecánicas. A mediados de esa misma década, un importante proyecto de desarrollo permitió la construcción de un centro de salud, que además de la caseta y algún equipamiento médico contaba con un motogenerador eléctrico, una congeladora de uso médico y un motocarro para que el promotor de salud pudiese visitar y ayudar a la gente. Otro proyecto de desarrollo construyó en aquellos años un tajamar «australiano» con una bomba accionada por molino a viento para llevar agua de lluvia a través de un sistema de estanques, llaves y cañerías de PVC hacia distintos puntos terminales distribuidos

* Investigador en el CNRS (Francia). Correo electrónico: nicolas.richard@cnsr.fr

** Investigadora en el proyecto ANR «Le savoir mécanique dans les sociétés amérindiennes du Chaco et de l'Atacama». Correo electrónico: consuelohv@gmail.com

en la comunidad. Años después, otra ONG financió la construcción de un centro comunitario, equipado con motogenerador eléctrico, radio HF, DVD y televisión, además de otra moto. Y así, sucesivamente, llegaron por vía de proyectos más o menos importantes otra congeladora, otros motogeneradores y otra motocarro.

Además de estas máquinas, que fueron generalmente donadas o financiadas externamente, están todas aquellas otras máquinas que cada quien pudo ir consiguiendo en la medida de lo posible, de distintos modos, a través de los años. Las motocicletas y las motosierras, sobre todo, que en poquísimo tiempo han colonizado el paisaje mecánico de la comunidad. Asimismo, en 2015 había no menos de ocho pequeños motogeneradores eléctricos repartidos entre las mil quinientas personas de la comunidad. En torno de esos motogeneradores se armaban pequeñas redes de cable a las que se acoplaban otras máquinas, una congeladora, un equipo de sonido y uno de iluminación –eso, por ejemplo, ya constituye un pequeño almacén–. Llegaron también, además de la primera camioneta y de las motos, otra camioneta y un pequeño camión Mitsubishi Canter. En esos mismos años el gobierno comenzó la construcción de viviendas sólidas y, en 2016-2017, llegó por primera vez un cable del tendido eléctrico nacional que no ha modificado sensiblemente el paisaje mecánico de la comunidad, pues en sus puntos terminales la electricidad llega con tal inconstancia y variabilidad que no permite el uso de herramientas ni de máquinas eléctricas. En 2018 llegó la señal de teléfono celular y en 2020 se habilitó la transmisión de datos e internet: entre 2012 y 2018, de hecho, los teléfonos servían sobre todo como linterna y como relojes.

Así pues, entre la primera camioneta de 2002 y la situación actual de 2020 el paisaje técnico de la comunidad se ha mecanizado significativamente y una multitud de máquinas se han ido agregando al cotidiano de la gente. Este breve cuadro de conjunto podría ser ya, y en sí mismo, un buen objeto de investigación: hay una colección variada de máquinas recién llegadas a un mundo hasta entonces no mecanizado; cada una de ellas supone cambios importantes en los usos y las ocupaciones de la gente; supone, también, transformaciones en la representación y comprensión del medio (no se entiende igual un árbol con o sin una motosierra en las manos, ni un animal si se lo caza con flecha o con escopeta, etc.); hay, además, distintas formas y agenciamientos sociales correlacionados con cada máquina (las ONG y los generadores, el crédito y las motos, la heladera y almacén, el Estado y la electricidad, la estancia y la motosierra, etc.) y hay, por último, un principio de aceleración general (todo esto en veinte años) que otorgan al problema un interés singular. No obstante, pueden advertirse desde ya los límites y las dificultades que un cuadro como el anterior plantea.

En primer lugar, dicho cuadro describe la forma en que llegan esas máquinas pero no cómo se van –y las máquinas siempre vienen y se van–. Dicho de modo intuitivo: en una comunidad indígena del Chaco, es más interesante estudiar cómo se van las máquinas que cómo llegan. Puede parecer un asunto menor pero no lo es y tiene consecuencias importantes. Así, por ejemplo, la única camioneta que había en 2002

admite dos lecturas posibles: que la camioneta fue la primera máquina en llegar o que todas las otras máquinas se habían ido. Ambas lecturas organizan una comprensión muy distinta de la realidad y esta distorsión es muy común entre los actores de terreno. Cada cierto tiempo, en efecto, alguna ONG dona «el primer motogenerador» a la comunidad o «la primera motobomba», etc. Pero esto es porque sólo se estudia cómo llegan las máquinas y no cómo desaparecen. Si se viera cómo se van, se entendería mejor cómo puede llegar tantas veces un «primer» motogenerador a una misma comunidad. Llevado el hecho a una escala histórica más amplia, una vez establecido que las máquinas también se van, surge que una comunidad como ésta ha pasado por distintas fases de mecanización y de desmecanización a lo largo del siglo XX, con secuencias marcadas por una gran presencia de máquinas y luego hiatos mecánicos larguísimos. Durante la guerra del Chaco (1932-1935), por ejemplo, este lugar estaba lleno de máquinas que después se fueron; en 1960 estaban aquí los más grandes talleres y aserraderos de la región, pero después se fueron; en 1985 venía semanalmente un avión y a menudo el mismísimo general Alfredo Stroessner en persona (le gustaba cazar en la zona), pero después se fueron y el avión no vino más, etc. Por eso es importante estudiar cómo se van las máquinas: porque sólo así se abre la posibilidad de advertir todas las otras veces que han llegado esas máquinas que ahora no están.

Una segunda dificultad del cuadro que dibujamos tiene que ver con la definición misma de «máquina» o al menos con lo insuficiente que resulta la definición habitual de máquina. Este problema desborda ampliamente el marco de este texto, pero pueden desde ya apuntarse algunos aspectos que resultan problemáticos y que, en general, tienen que ver con que es muy difícil saber dónde empieza y dónde acaba una máquina, sea desde el punto de vista de su identidad como del de su forma o del de su propia función. No hay cómo fiarse a la identidad nominal de la máquina (la identidad del número de serie o del catálogo, por ejemplo), porque en esta región se arman máquinas a partir de otras máquinas; es decir que cada máquina termina llevando siempre en algún momento pedazos de otra máquina. Tampoco puede uno fiarse de la forma de la máquina, puesto que el objeto está en permanente transformación: se van desprendiendo partes y se van agregando otras, y la máquina va siendo estetizada, amputada, completada a lo largo de su vida ¿Cuál definición de motocarro vamos a adoptar? ¿La del manual del distribuidor en que caben cuatro personas y tiene luces por todas partes, o la del mismo vehículo dos semanas más tarde, con nueve personas encima, baranda de palo, sin guardabarros y ninguna luz funcionando? Y tampoco puede uno definir la máquina por su función, porque por definición no la conocemos mientras no se la use –es así con *Homo sapiens*–, y sólo aparece retrospectivamente. Por ejemplo, casi ninguna de las máquinas que las distintas agencias de desarrollo donó a la comunidad en estos veinte años está donde se supone que debería estar, ni cumple la función que se supone debía cumplir: la congeladora de uso médico sirve para enfriar carne, hielo y cerveza en un almacén, al motocarro del promotor de salud no se quieren subir los enfermos, las cañerías de PVC del proyecto original siguen existiendo, sólo que no están más enchufadas

según se planeó, y ni siquiera lo están entre sí o al tajar, que ahora sirve esencialmente como lugar de pesca, etc.

Por último, hay que contabilizar en el cuadro no sólo las máquinas que hay en una comunidad, como harían el censista o el sociólogo, sino también todas aquellas máquinas que no existen o que sólo existen de modo imaginado o conjetural y que desempeñan un papel activo en el funcionamiento de un paisaje mecánico: cualquier persona en esta comunidad puede hablar de la camioneta que se compró con tal proyecto pero que al final nunca llegó, de modo que «la camioneta que no llegó» (que nadie vio nunca pero a la que se atribuyen un color, una marca y unas características precisas... y cambiantes según los entrevistados) debe también considerarse como un objeto mecánico de igual tenor que la camioneta que efectivamente llegó. No sólo importan las máquinas sino también el imaginario mecánico y las máquinas imaginarias que pueblan, componen y animan el repertorio mecánico de una comunidad en el que coexisten a mismo título las máquinas que están, las que se fueron o las que alguna vez estuvieron.

Las páginas que siguen constituyen un primer acercamiento a este problema. Nos apoyamos en distintas entrevistas realizadas en 2008-2011¹ y en 2017-2019² en la comunidad nivaclé Fischat, aledaña a la Misión San Leonardo de Escalante (antiguamente Laguna Escalante³), así como en observaciones personales efectuadas en cada ocasión. No es nuestra intención entregar información exhaustiva sobre el problema, sino más bien intentar describir sus modulaciones principales. Metodológicamente, si puede decirse, se procederá del modo siguiente: se identificó en las entrevistas y en terreno las distintas máquinas y experiencias mecánicas más relevantes en la memoria de la gente y luego organizamos la exposición a partir de una periodización histórica muy primaria de estas máquinas. En efecto, cuando se trata de máquinas principales (un tractor, un camión, un motor, etc.), éstas ofrecen un excelente punto de partida y una granularidad histórica muy pertinente –cada una de esas máquinas vive entre veinte y treinta años– a la hora de reconstruir las principales fases de la historia técnica y social del lugar. Así, la primera secuencia corresponde al «tractor lento» de vapor con el que se fundó la misión (1927-1960), la segunda secuencia corresponde a la vida útil del camión Ford 4 y los tractores Massey que participaron del momento de oro de los talleres de la misión (1964-1983), la tercera secuencia gira en torno a los motogeneradores estacionarios –«los Mercedes»– que acompañaron la crisis de la misión y de sus talleres (1975-1994), y la cuarta y última secuencia contemporánea corresponde al ciclo de vida de las máquinas que introdujeron las ONG (2008-2020).

¹ Proyecto ANR «Mémoires indiennes de la guerre du Chaco».

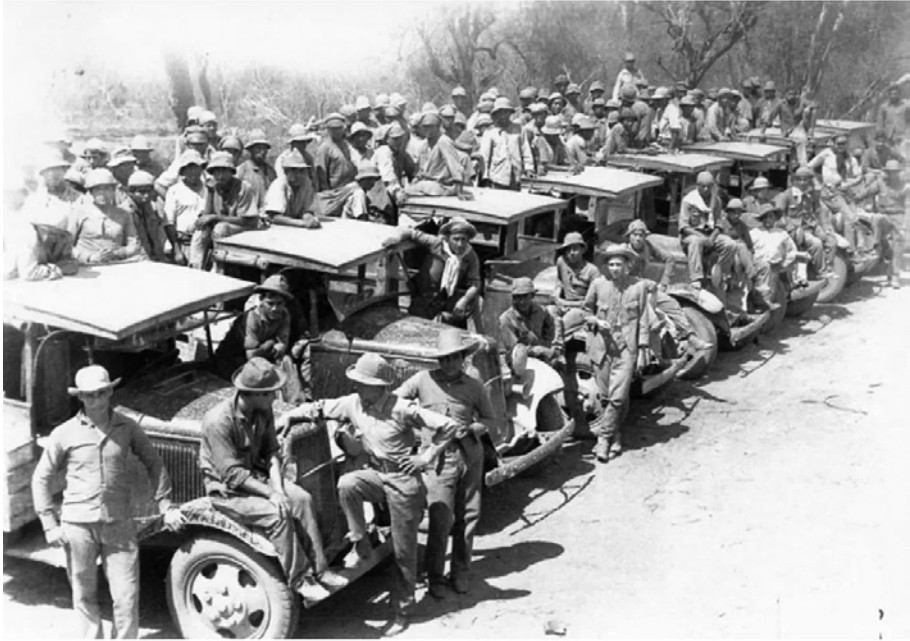
² Proyecto ANR «Le savoir mécanique dans les sociétés amérindiennes du Chaco et de l'Atacama».

³ Fischat es una de las principales comunidades nivaclé del Chaco paraguayo y tiene una población aproximada de 1.500 personas. La Misión San Leonardo de Escalante fue fundada en 1925 por los Oblatos de María Inmaculada OMI y depende hoy en día del Vicariato Apostólico del Pilcomayo con sede en Santa Teresita, Mariscal Estigarribia, gobernación de Boquerón, Paraguay.

Las máquinas vienen y se van

Las primeras máquinas que vienen a la memoria de la gente son las de la guerra. En efecto, la guerra del Chaco es la primera guerra mecánica y la más grande entre países sudamericanos en el siglo XX (Bolivia-Paraguay, 1932-1935); fue una avalancha de máquinas lanzándose al barro, una colección completísima de las más sofisticadas máquinas del mundo arruinándose gloriosa y patrióticamente en los pantanos y en las selvas de América. La mayor parte de esas máquinas fue adquirida por los ejércitos antes o durante el conflicto en Inglaterra, Italia, Francia o Alemania. Se embargaron los presupuestos nacionales para hacer esas compras; se trajo lo mejor que ambos países lograron conseguir –aviones, barcos, tanques, fusiles, ametralladoras, morteros, etc.– y se puso en esas máquinas una fe inicial y proverbial. No importa que después los tanques fueran inservibles. La prensa, la opinión pública, los políticos, los militares, nadie escatimó elogios cuando esas máquinas fueron llegando, una tras otra, como una promesa o una potencia –pues tampoco nadie las había visto nunca funcionar–. Asimismo, los ejércitos requirieron otras máquinas, las sustrajeron a sus sistemas cotidianos y las reorientaron hacia el frente de batalla. Muchísimos tipos de máquinas distintas fueron así enroladas para la guerra: máquinas de coser, máquinas de torneear, máquinas de soldar, pero también barcos, carretas, camiones, trenes, etc., que vinieron a engrosar esa acumulación inicial de fuerzas mecánicas dispuesta a lanzarse a la conquista de un territorio en el que no había metales, ni piedras, ni caminos, sino que estaba hecho todo de tierra, cuero, espigas y madera. Entre esas máquinas estaban también todos los camiones que se pudieron requisar y, sobre todo, los muchos que los ejércitos compraron para la ocasión: mil quinientos novísimos camiones Ford para el ejército boliviano y otros dos mil camiones Ford para el ejército paraguayo; es decir, 3.500 camiones nuevos y otros tantos viejos lanzándose furiosamente los unos contra los otros, de una y otra parte del Chaco (fotos 1 y 2).

Pero lo que estas fotos muestran no es tan importante como aquello que no muestran. Lo que muestran, ya vemos, son esas filas de máquinas adentrándose en la selva o a unos oficiales orgullosos posando junto a un camión, un avión o un tanque: la máquina, la virilidad y la patria retratados en un mismo marco coherente, una misma amalgama simbólica hecha de fuerza, de penetración y de territorio. Pero esas fotos son apenas el principio del problema. Dicen, y permiten decir por supuesto, que tal máquina –tal avión de tal modelo, tal tanque de tal fabricante, etc.– estuvo ahí, y entonces hacer listas y catastros y hasta competencias sobre cuántas y cuáles máquinas tenía o debió tener tal o cual ejército. Pero esa foto de la máquina entrando al Chaco todavía no nos dice nada sobre la vida de esa máquina en el Chaco, ni sobre lo que pasó con ella después. Lo cierto es que toda esta propaganda mecánica de los ejércitos y de sus máquinas, y luego todas las máquinas de la nación empujando en un mismo sentido, esconde mal una realidad técnica mucho más balbuceante e imprecisa. Es cierto que hubo muchos camiones, pero hubo muchísimas más carre-



1. Camiones yendo al Chaco. Fuente: Facebook Memorias de la Guerra del Chaco (<https://www.facebook.com/groups/mdchacop/>).



2. Camiones yendo al Chaco. Fuente: Facebook Memorias de la Guerra del Chaco (<https://www.facebook.com/groups/mdchacop/>).



3. El Estado mayor paraguayo en guerra con vaca-cabayú en el Chaco. Fuente: Ministerio de Defensa, Asunción s/f.

tas y carretones y mulas y bueyes y caballos; es cierto que hubo tanques, pero hubo sólo dos y luego hay que imaginarlos deambulando por el desierto con 45 grados a la sombra; es cierto que hubo aviones y bombardeos –¡los primeros en América del Sur!–, pero nunca atinaron bien a qué bombardear sobre el plano verde indistinto del Chaco; y hubo evidentemente muchísimas balas, ametralladoras, fusiles y morteros, pero lo que más hubo fueron machetes, macanas y cuchillos. La foto 3, en este sentido, funciona como el reverso en negativo de las fotos anteriores: es todo igual, sólo que las máquinas quedaron en el camino.

Vista desde el Chaco, esta avalancha súbita y escandalosa de los más variados tipos de máquinas dejó un recuerdo perenne en la gente. La experiencia sensible más inmediata de las máquinas fue el ruido. La guerra es, primeramente, una experiencia acústica. Miles de detonaciones y de motores y de aviones alborotando la selva a cientos de kilómetros a la redonda: un bullicio enorme, una alteración total de los distintos equilibrios acústicos, un apabullamiento mecánico de todos los otros ruidos del Chaco. Ciertas máquinas o eventos mecánicos dejaron un recuerdo más marcado: soldados bolivianos asaltaron una aldea nivaclé con un “cocodrilo” –un arma grande o metralleta–; el ejército paraguayo tenía una “luna” con la que se iluminaba el monte; el bombardeo de Ballivián o de Bahía Negra, etc. Las armas, el avión, los barcos o los trenes, los alimentos, las vestimentas son también figuras retóricas comunes en las memorias indígenas de la guerra del Chaco.

Pero, sin duda, la máquina más densa narrativamente son los camiones. Desde el punto de vista de la historia nacional, ya se ha dicho, la requisición de los camiones civiles y su aunamiento a la gran causa mecánica nacional fueron en sí mismos un símbolo: hay canciones, nombres de calles y libros sobre los «choferes del Chaco». Concretamente, los camiones marcan un antes y un después en la naturaleza del frente de ocupación militar y en el tipo de relación que los fortines militares establecen con el entorno. El primer camión Ford llegó al Fortín Esteros en 1927, junto al tractor de vapor de la misión. Hasta entonces, los fortines eran pocos, lejísimos los

unos de los otros, comunicados por caminos troperos o de carreta inutilizables buena parte del año; estaban cerca del río para abastecerse de agua, tenían ganado para abastecerse de carne y leche y albergaban una pequeña población civil con sus vacas y sus chacras y una *toldería* indígena muy cerca que al mismo tiempo los protegía y los acechaba. En cambio, a partir del camión (1927) todo se aceleró: los fortines se fundaron más adentro en el Chaco, lejos del río porque el agua venía ahora en aljibes, sin vacas porque había carne en conserva y sin chacras porque no daba tiempo de ver crecer sus cultivos. Antiguamente la gente sabía cómo acercarse a un fortín y luego escaparse, porque el Chaco era vasto para esconderse de los militares; con los camiones, en cambio, el Chaco se hizo chico y los fortines enviaban sus camiones a las aldeas y a las *tolderías* para acarrear «*chinas*» para los soldados. Los camiones se transformaron en el principal objeto de mediación entre las *tolderías* y los fortines.

Las fotos 4, 5 y 6 son importantes en muchos sentidos. La foto 4 es muy interesante: es un camión civil requisado por el ejército, con el volante a la derecha, las barandas de palo en la carrocería, el hoyo bajo la puerta y la pieza faltante, las latas arrugadas vueltas a enderezar. La composición del grupo y las miradas, la mirada del chofer, la de los oficiales ligeramente engalanados, la de las muchachas indígenas, una vestida, sonriente y feliz y la otra desnuda y taciturna, todo sobre un fondo de violencia estructural. La foto 5 y sobre todo la 6 son totalmente paradigmáticas. Esta última escena, la del camión que llega y descarga cosas y se lleva gente (y el edificio de la misión al lado), es el resumen o el retrato, el anuncio de una época histórica entera que funcionará sobre ese mismo esquema de mediación, con máquinas que vienen y se van. El actual tractor de la gobernación, el camión militar de la guerra o las camionetas de las ONG, distintos en muchos sentidos, se parecen no obstante en esto: siempre está claro quién maneja y quién va atrás. La foto 7 podría haber sido sacada hace un mes: no ha cambiado casi nada. Para entender un tractor o un camión en el Chaco hay que tener esa memoria, entender esa carga asimétrica inicial y estructurante de las máquinas. Todo lo que ocurra después con las máquinas, ocurre sobre el telón de fondo de ese dato inicial.

Cuando la más grande guerra mecánica en América del Sur acabó en julio 1935, y los cientos de miles de soldados se fueron de vuelta a sus países, el Chaco quedó otra vez en silencio. Se acabó el ruido de las detonaciones y de las máquinas, se vaciaron los fortines y se cubrieron en su mayor parte las picadas y los caminos. Mientras en La Paz y en Asunción la gente celebraba el retorno de los suyos, el Chaco quedaba en suspenso, perplejo, violado, abandonado. Todo se desmecanizó con la misma velocidad con la que se había mecanizado: los caballos, los bueyes y los burros volvieron a alargar las distancias que los camiones habían por un tiempo acortado, los puntos de poblamiento se acercaron de nuevo al agua porque ya no había aljibes, se acabaron también la carne en conserva y las *cantimploras*, y hubo que volver a ver crecer los productos de las chacras porque ahora sobraba tiempo: las máquinas vinieron y se fueron. Quedaron, eso sí, cientos de pedazos de máquina repartidos por el Chaco –trozos de resorte, carcasas de camiones, balas, *cantimploras*, cadenas, alambres,



4. Camión volviendo de una toldería. Fuente: Facebook Memorias de la Guerra del Chaco (<https://www.facebook.com/groups/mdchacop/>).



5. Camión llegando a un asentamiento nivaclé. Fuente: Facebook Memorias de la Guerra del Chaco (<https://www.facebook.com/groups/mdchacop/>).



6. Camión en San José de Esteros. Fuente: Facebook Memorias de la Guerra del Chaco (<https://www.facebook.com/groups/mdchacop/>).



7. Foto carcasas de camiones. Fuente: Facebook Memorias de la Guerra del Chaco (<https://www.facebook.com/groups/mdchacop/>).

armas, clavos...–, pero casi ninguna máquina funcionando. Todo volvió a la tracción animal y a las máquinas simples (trancas, nudos, ruedas, poleas, palancas...) en un mundo hecho de tierra, palos y cuero, solo que ahora regado de piezas de metal. Un poblador de Murillo, sobre la banda argentina del Pilcomayo, contaba que cuando niño (1940-1950 aproximadamente) llegó a la Argentina desde Paraguay vendiendo fierros del Chaco. Eran muchos como él, según dice: familias enteras que tras la guerra se fueron de fortín en fortín recogiendo lo que sirviera –resortes, ollas, latas–, repasando los cadáveres por si había dentaduras, relojes o botas, persiguiendo el eco de combates recién acontecidos para recoger el metal e ir a venderlo donde pudieran. Otro entrevistado evoca el paisaje de su infancia en la comunidad indígena, treinta años después de la guerra: él y los demás niños de la comunidad jugando sobre las carcasas muertas de camiones abandonados; él y los demás niños de la comunidad jugando a recoger balas y pedazos de metal que luego llevaban a su abuelos para que hicieran con ellos otras cosas, o para que a su vez las vendieran o intercambiaran.

Aparición y desaparición de los talleres

En 1927, pues, junto a los camiones Ford del ejército boliviano, llegó a Misión Escalante un «tractor lento» que funcionó, según el recuerdo de los entrevistados, hasta bien entrada la década de 1960. Ese tractor y todo lo que ocurrió alrededor suyo durante sus treinta y tres años de vida constituyen un estrato, un momento mecánico (1927-1960) (fotos 8 y 9).

Para entender este estrato mecánico será más importante preguntarse cómo acaba la máquina que cómo empieza. Cómo fue que llegó ahí ese tractor es una cosa que ya sabemos, y está en los libros y en los folletos de los misioneros. Por qué se acaba ese tractor, en cambio, es una pregunta más complicada y abierta. Contrariamente a lo que podría pensarse, el tractor no acabó necesariamente por razones técnicas o mecánicas: se lo podría haber seguido reparando infinitamente y podría haber seguido infinitamente funcionando con carbón de leña del monte y agua del río.



8. El tractor lento de la misión: Fuente: Archivo del Vicariato Apostólico del Pilcomayo.



9. El tractor lento de la misión. Fuente: Archivo del Vicariato Apostólico del Pilcomayo.

Para llegar a los treinta y tres años ya hubo que repararlo muchas veces y así podría haber seguido siendo. De modo que podemos preguntarnos qué otras cosas acabaron en esas mismas fechas, para que aparezca en negativo y retrospectivamente el sistema de ese tractor. Y hay elementos mayores: en esas fechas se acaban los grandes viajes anuales a la zafra en los ingenios azucareros de Salta y se cierran las fronteras nacionales; en esas fechas entra en declive la industria del tanino y el conjunto de puertos y obrajes que reclutaban masivamente mano de obra indígena como hacheros; en esa época muere la primera generación de misioneros que fundó la misión y asimismo los caciques y los guerreros nivaclé (Tofaai, Sapo, Rivas, Díaz, entre otros) que pactaron su instalación. Como se ve, el tractor lento no acaba porque le faltara carbón, agua o alguna pieza, sino porque se fue quedando sin sistema.

El fin del tractor lento corresponde en efecto a una inflexión mayor en la naturaleza y también a una orientación del dispositivo misional. Hasta entonces, la misión se sostenía esencialmente a partir de recursos externos y tenía por principal función atraer y asentar población indígena en medio de un Chaco que seguía siendo de modo general inmenso e inexplorado. El tractor lento y el pequeño aserradero no tenían una función productiva precisa: servían sobre todo para levantar y hacer fun-

cionar el lugar. A partir de 1960, en cambio, la misión debe dar trabajo y producir algo para sostenerse. La mecanización de la zafra y la crisis del tanino volvieron superflua la mano de obra indígena. El cierre de las fronteras, el avance de las estancias y de las alambradas han achicado y pauperizado el Chaco. El Chaco de posguerra no es un territorio continuo sino algo más parecido a un archipiélago, o a un conjunto de territorios insularizados. Una de estas islas era la Misión San Leonardo de Escalante. El camino que iba de la misión aguas arriba del río hacia Bolivia había desaparecido tras la guerra, y el camino que iba de la misión aguas abajo del río hacia Paraguay estaba en construcción. El tractor lento es lo que llegó por ese camino que desapareció y lo que se fue por este otro que todavía no termina de aparecer. Según recuerdan los antiguos, esa máquina funcionaba con carbón de leña y se usaba también para hacer andar unas correas con las que se activaba un pequeño aserradero.

Cuando murió el tractor lento, el paisaje técnico de la misión cambió por completo. Emiliano Fernández nació en San Leonardo de Escalante en 1947 y fue, durante gran parte de su vida, ayudante mecánico de los misioneros. Recuerda los principales cambios de entonces. Por un lado, se habilitó la pista de aviación a un costado de la misión y llegó un primer motogenerador eléctrico para uso interno de los misioneros, así como una radio HF con antena de comunicaciones. Llegaron también un camión y tres tractores. Siempre según el recuerdo de Emiliano Fernández, quien manejó durante veinte años ese camión, se trataba de un Ford 4 que llegó a Escalante en 1964 y funcionó hasta principios de la década de 1980. Respecto de los tractores, primero llegaron dos tractores Massey Ferguson –uno usado de 350 HP y otro nuevo y más pequeño–, y más tarde se trajo un gran tractor Volvo 650. Tanto los tractores como el camión eran reparados por un mecánico que venía desde Asunción en avioneta, en la cual traía y llevaba asimismo las piezas y los repuestos⁴.

Fue una época de relativa prosperidad cuyo punto cúlmine, en 1975, fue la llegada de dos grandes motogeneradores eléctricos de 6.000 vatios cada uno. Uno era marca Mercedes Benz y el otro Bosch, pero por extensión o sinécdoque se hablaba de «los Mercedes». Pedro Rojas, que entonces era niño, recuerda precisamente la impresión que le produjo la llegada de «los Mercedes»: dos máquinas enormes, grandes como un autobús, que hacían muchísimo ruido, un escándalo en medio del monte silencioso, un escándalo que los ancianos no escuchaban desde hacía cuarenta años⁵. Dos poderosísimos motores diésel funcionando al unísono en medio de un mundo que seguía siendo, básicamente, todo hecho de tierra, palos, espinas y cueros. «Los Mercedes» dieron a la misión unas fuerzas mecánicas y eléctricas insospechadas. Por un lado, alimentaban una serie de 3 por 10 pesadísimas baterías de plomo, que abastecía de luz eléctrica a los edificios de la misión, para lo cual las treinta baterías aseguraban dos o tres días de autonomía⁶. Por otro lado, se electrificaron y se

⁴ Entrevista a Emiliano Fernández, comunidad nivaclé Fischat, 14 de agosto de 2018.

⁵ Entrevista a Pedro Rojas Torres, comunidad nivaclé Fischat, 10 de agosto de 2018.

⁶ Entrevista a Emiliano Fernández, comunidad nivaclé Fischat, 14 de agosto de 2018.

ampliaron los talleres, se construyeron los edificios de carpintería, chapería y máquinas. «Los Mercedes» alimentaban un solo motor eléctrico central que, a través de un sistema de correas y poleas sucesivas, permitía mover un conjunto de nuevos equipamientos y máquinas recién llegados: sierras, fresadoras, tornos, soldadoras, perforadoras, etc. En esa época también se hicieron chacras y se agrandó la hacienda y quizá, sobre todo, se inició la instrucción técnica que permitió a muchos nivaclé iniciarse por primera vez en los oficios de carpintería, mecánica o soldadura. De esa generación dorada son don Blas García, ayudante carpintero; Emiliano Fernández, ayudante mecánico, y Rafael Guerra, primer nivaclé que es maestro carpintero.

Es la época de oro: en Escalante se producen muebles, sillas, camas, armarios, pero también, y sobre todo, carretas, carros cachapé, ruedas, carros polacos, etc., y se arreglan asimismo todo tipo de piezas, máquinas y maderas. Mientras los artesanos paraguayos usaban clavos de metal y madera fresca, en Escalante, en cambio, se trabajaba con maderas bien secas y con unos tarugos indeclinables; aún hoy en día se encuentran en los pueblos de los alrededores muebles en pie que fueron fabricados en aquellos talleres de la misión. Se arreglaban también fierros, los fierros de las pocas estancias y sus pocos tractores, los fierros de los resortes, los fierros de los carros y los fierros de una innumerable cantidad de escopetas empolvadas y atascadas. La fama de los talleres misionales se extendía hasta bien lejos y se recibían pedidos de Las Lomitas, de Guadalcázar, de Chiriguanos en la Argentina, y también de Paraguay, de General Díaz, de Ávalos Sánchez o hasta de las colonias menonitas⁷. Misión Escalante era, sin lugar a duda, el punto más mecanizado a cientos de kilómetros a la redonda: una isla técnica en un mundo de palos y cueros, muchísimo más tecnificada que los poblados paraguayos o argentinos que se habían ido instalando en los alrededores y en los que todavía se iluminaban las noches con grasa de vaca.

Por eso hay un dejo dramático o nostálgico en los entrevistados cuando evocan el modo en que ese aserradero terminó. La señal más cierta del cambio de época fue la muerte de los motores; la muerte del camión Ford 4 a principios de la década de 1980 y, sobre todo, la muerte de los tres tractores (los dos Massey y el Volvo) en los años posteriores. Estos tractores (1964-1985) dibujaron otro estrato o momento mecánico en la historia de esta comunidad: el de unos magníficos talleres industriales que aparecieron y luego desaparecieron en medio de la selva. Como en el caso del tractor lento, no hay que partir por pensar que las máquinas mueren por razones mecánicas; se mueren también, por sobre todo, por razones abstractas. Así, en 1982, sin que podamos conocer exactamente las razones de esta inflexión, quizá porque no hubo reemplazo para los misioneros a cargo de los talleres, quizá por un giro más profundo en la orientación del dispositivo misional, o quizá por razones más prosaicas que desconocemos, la misión decide ceder la gestión y maquinaria de los talleres a la propia comunidad, que por ese acto pasó a constituirse en cuanto

⁷ Entrevista a Blas García, comunidad nivaclé Fischat, 10 de agosto de 2018. Observación personal (Nicolas Richard), General Díaz, Guadalcázar, Las Lomitas.



10. Las ruinas de los talleres de Misión San Leonardo de Escalante. Foto: Consuelo Hernández, 2008.



11. Las ruinas de los talleres de Misión San Leonardo de Escalante. Foto: Consuelo Hernández, 2008.

tal. Quedaron a cargo de los talleres los que hasta entonces habían sido ayudantes de carpintería, soldadura o mecánica. Un día, en 1983, los nivaclé quedaron a cargo de todo ese conjunto de máquinas. De todas ellas: de los tres tractores y los Mercedes, de la carpintería, de las sierras y fresadoras, de la chapería y la herrería, de las herramientas, de los edificios, de los tablones y de los tornillos. Se quedaron las máquinas, pero se fue el sistema.

Según los entrevistados, todo empezó progresivamente a deconstruirse. Fue un asalto en regla desde todas las estancias y aserraderos de la zona, cada uno llevándose un pedacito, mandando robar, sacar o traer algunas piezas. En la carpintería desapareció un día la caja con las puntas de la fresadora, otra vez desapareció una perforadora eléctrica y otra vez unos rollos de alambre. También fueron desapareciendo progresivamente los clavos, los techos, las ventanas... De todo alrededor mandaban a pedir partes de los talleres: las puntas de fresadora fueron a dar a un aserradero vecino, la perforadora eléctrica a una estancia, etc. Fue un reordenamiento social y político de las máquinas y de las herramientas que en definitiva no se movieron más de cincuenta kilómetros, pero en esos pocos kilómetros habían

cambiado de bando. De a poco, inexorablemente, la isla técnica que era Escalante empezó a fragmentarse. Todo se fue dando a la fuga: cada pieza, cada pedazo de máquina, cada tarugo. Los tractores tampoco sobrevivieron mucho tiempo más. Uno, el Massey más viejo, ya estaba muy maltrecho cuando lo recibieron y no hubo cómo echarlo a andar. El otro, el Volvo grande que tenía veinticinco de años de antigüedad, se fundió a muy poco andar. El último, el pequeño Massey más nuevo que era el que mejor funcionaba y en el que se habían puesto todas las esperanzas, resistió cinco años más, hasta que se le rompió una biela. El mecánico de Asunción que debía arreglar la pieza rota los estafó dos veces antes de terminar pagándoles una miseria por el precio del tractor en chatarra, que él mismo vino a buscar a la comunidad para luego venderlo funcionando perfectamente en una estancia vecina⁸.

El golpe final vino en 1994 cuando se murieron «los Mercedes», que eran indispensables para el funcionamiento del aserradero y que soportaban mal el desgaste y los largos tiempos de inactividad, pues consumían una enorme cantidad de petróleo que ahora se había vuelto escaso. Blas García recuerda cómo empezaron por aflojarse algunas piezas cuyas gomas empujaban los magnetos para activar el campo eléctrico. El aprendiz mecánico Félix Guerra, que estaba a cargo de la oficina de máquinas, concluyó a justo título que los generadores no tenían arreglo, que estaban sueltos enteros y que las gomas y los magnetos habían caducado. Pero el ingeniero alemán que vino a visitarlos desde las colonias menonitas fue de la opinión contraria: «Se puede apretar», dijo, y los apretó todos enteros y reemplazó las gomas, y los echó a andar ante la mirada incrédula del joven Félix Guerra, que al final tuvo razón porque al muy poco tiempo no fueron los magnetos sino el embobinado entero de los generadores el que se quemó. «Los Mercedes» acompañaron durante veinte años, desde 1975 hasta 1994, este tercer estrato o momento mecánico que es paradójicamente el de la desaparición progresiva de todas las otras máquinas. Al final, en torno de «los Mercedes», no quedaban más que nudos y trancas en un mundo de tierra, palos y cueros. Emiliano Fernández, ayudante mecánico que manejó durante más de veinte años el viejo Ford 4 de los misioneros, siguió como cuidador y jardinero de la misión. Blas García, el ayudante de carpintería, hizo fama con su grupo de chamamé Los Hijos del Desierto, y fue a la postre un líder importante de la comunidad. Y Rafael Guerra, el más antiguo y el más esencial, el mejor carpintero que haya habido nunca en la zona, pero a quien tocó administrar los talleres mientras desaparecían, murió temprano, en 1985, taciturno e inmensamente triste por haber asistido impotente al desmantelamiento de su carpintería⁹.

⁸ Entrevista a Blas García, comunidad nivacle Fischat, 10 de agosto de 2018; entrevista a Emiliano Fernández, comunidad nivacle Fischat, 14 de agosto de 2018.

⁹ Entrevista a Félix Guerra, comunidad nivacle Fischat, 16 de agosto 2019; entrevista a Blas García, comunidad nivacle Fischat, 10 de agosto de 2018; entrevista a Emiliano Fernández, comunidad nivacle Fischat, 14 de agosto de 2018.

La mecánica abstracta de Félix Guerra

Cuando en 2005 el mecánico nivaclé Félix Guerra volvió tras veinte años de ausencia a instalarse en la comunidad, en Fischat ya casi no quedaba nada: ni tractores, ni camiones, ni pista de aviación, ni talleres, ni carpintería, ni herrería, ni edificio, ni «los Mercedes». Las máquinas se habían ido, todas ellas; las noches habían vuelto a ser silenciosas y, sin el avión, todo se había alejado de nuevo. No obstante, habían empezado a llegar algunas máquinas: tres motos y dos motosierras, más la «primera» camioneta que llegó en 2002 y también algunos pequeños motogeneradores eléctricos. Ese reducido universo mecánico en formación hizo imaginar a Félix Guerra que era posible e incluso sostenible instalar un taller mecánico en la comunidad indígena de Fischat, a 300 kilómetros de la primera ruta asfaltada.

Don Félix nació en Fischat, jugó de niño sobre las carcasas muertas de los camiones que dejó la guerra del Chaco y aprendió mecánica en los talleres de la misión en la época de oro, cuando había tractores y máquinas funcionando. Fue aprendiz de soldadura (soldadura es un asunto importante: es inmediatamente otra cosa que los nudos y las trancas de madera y de cuero) y también, a fuerza de acompañar a los curas en los Massey, aprendió a entender los tractores. Cuando estuvo en edad, Félix Guerra se subió al tractor Massey de los misioneros y se fue con ellos hasta Mariscal Estigarribia, sede principal del Vicariato y del Ejército, un lugar de máquinas donde realizó su servicio militar. En 1978 volvió por primera vez a Fischat encima del mismo tractor Massey, para quedar a cargo de la mantención y el cuidado de dos grandes motores que acababan de instalar los curas, esos a los que la gente llamaba «los Mercedes». Félix Guerra aguantó todo lo que pudo al lado de «los Mercedes»: se les acopló y montó guardia sobre ellos durante largos años, hasta que no hubo más caso, pues no quedaba nada alrededor.

Entonces Félix Guerra se subió nuevamente a un tractor y se fue hasta las colonias menonitas, donde tuvo un encuentro decisivo. Allí encontró trabajo como ayudante soldador de un ingeniero alemán. Tal como él mismo declara, fueron los mejores y más interesantes años de su vida. De ese señor alemán, con quien trabajó como ayudante, aprendió todo lo que sabe. Lo primero que aprendió es que la mecánica no sólo tiene que ver con la mecánica. Por ejemplo, se daba una importancia desmesurada a la puntualidad, al punto de poder perder el trabajo si se llegaba cinco minutos tarde. Era un motivo de meditación, porque no es evidente la relación entre puntualidad y mecánica, en el sentido de que a las máquinas les da lo mismo a qué hora las arreglen. Este tipo de aspectos (la puntualidad, la ropa de trabajo, el número de catálogo de las piezas) adquirirían aquí una importancia desproporcionada y paradójicamente eficaz, pues sin saber explicar exactamente cómo, el hecho es que las máquinas parecían arreglarse mejor. En ese taller Félix Guerra aprendió a entrar en los tractores, a soldar y arreglar fierros, a intuir los desperfectos, a limpiar filtros, a cambiar piezas. Aprendió también lo que puede ser la mecánica cuando se dispone de herramientas y aprendió cuáles eran esas herramientas. Félix Guerra trabajó cinco años en las colonias menoni-

tas y salió de allí sabiendo mecánica, que es todo eso junto, la puntualidad y el tractor, el funcionamiento de las piezas abstractas y de las piezas concretas de una máquina.

El resto es más rápido y accesorio. De las colonias menonitas bajó por la ruta Transchaco hasta Asunción y encontró trabajo en un taller mecánico de Luque. Era un buen lugar, pero el trabajo no duró mucho ni las máquinas se arreglaban igual. Las partes abstractas de las máquinas eran distintas; todo en torno de aquellas máquinas era distinto. Así es que salió de ahí y encontró trabajo en el servicio de mantenimiento de una sucursal Toyota en el centro de la ciudad, que vendía camiones y camionetas, pero tampoco se halló. ¿Qué tenía que ver eso con todo el resto? Así es que dejó la ciudad y se fue trabajando de estancia en estancia, de tractor en tractor, siempre un poco más al oeste, hasta ir a dar nuevamente a Fischat.

Cuando Félix Guerra se reinstaló en la comunidad, ya se ha dicho, apenas quedaban máquinas. Y Félix Guerra, por su lado, tampoco tenía herramientas. Tenía unas pocas llaves para abrir algunas partes de las motos y otras pocas llaves para abrir unas partes de las motosierras. Y tenía un pequeño compresor eléctrico de 12 voltios con el que soplaban el polvo y hacía una mantención rutinaria de esos dos tipos de máquinas. Algunos otros motores son solubles en esos dos: el motogenerador eléctrico, por ejemplo, se arregla con las llaves para moto. Pero muchísimos otros quedan fuera de rango: no hay cómo entrar en un tractor con llaves de motosierra. Es decir que Félix Guerra instaló su taller mecánico en una comunidad en la que apenas había máquinas y sin tener casi herramientas. Hay que atender en toda su fuerza significativa, formal, incluso estética o poética, este gesto. Quizá Félix Guerra había entendido finalmente que la mecánica está hecha al mismo tiempo de partes concretas y de partes abstractas, que el funcionamiento de una máquina tiene que ver con el buen ensamblaje entre ambas y que su taller, en el que apenas había llaves concretas, estaba en cambio todo lleno de llaves abstractas.

De modo que, cuando se supo que el mecánico Félix Guerra se había instalado en Fischat, muy naturalmente las pocas máquinas de los alrededores empezaron a volver a la comunidad. Al poco tiempo lo mandaban llamar de estancias vecinas para revisar unos tractores; un día destrabó el motor de la camioneta de un funcionario ante la mirada orgullosa de la gente y de los niños de la comunidad, que veían por fin resquebrajarse los viejos paradigmas; otra vez lo vinieron a buscar de la Argentina, del otro lado del río, para ver si podía ayudar con un antiguo camión que amenazaba con no arrancar. La fama de don Félix Guerra fue creciendo y, por una curiosa inversión de las cosas, nuevamente las máquinas y los metales empezaron a llegar desde las estancias y aserraderos vecinos hasta el taller que había instalado en la comunidad. Así, progresivamente, el acervo de su taller se fue enriqueciendo con pedazos de metal, restos de máquinas, carcasas de moto, trozos de radio, bujías viejas, asientos, televisores muertos, ruedas, etc., que fueron engrosando el repertorio de materias con que componer o recomponer piezas y máquinas heridas.

Es cierto que, a falta de herramientas, la mecánica de Félix Guerra era imperfecta y que se mostró muchas veces impotente; pero también es cierto que nadie como



12. El taller mecánico de Félix Guerra. Foto: Consuelo Hernández, 2018.



13. El taller mecánico de Félix Guerra. Foto: Nicolas Richard, 2018.

él sabía a quién llamar en Asunción para encargarse de qué repuesto, ni sabía hacer eso en nivaclé, en castellano o en guaraní. Por eso, cuando en 2016 la empresa nacional de electricidad llegó por primera vez con su cable hasta la comunidad y preguntó con quién debía hablar, todos apuntaron naturalmente su mirada hacia don Félix Guerra. ¿Quién más? Traer el cable hasta la comunidad no era tan complicado como saber qué hacer con él después. ¿Dónde instalar los diez medidores que se asignaron a esas 1.500 personas? ¿Quién se va a agrupar con quién? ¿A quién se le cobra la cuenta? ¿Dónde empieza y dónde termina una casa? Félix Guerra tenía las llaves: las tenía de mucho antes. No las llaves de electricista, que le dio la empresa más tarde, sino todas las otras muchas llaves, sutiles y necesarias para electrificar una comunidad.

La mecánica de Félix Guerra siempre fue mitad abstracta y mitad concreta. Creció al alero de «los Mercedes» que, como todos los motogeneradores eléctricos, son una cosa concreta que produce una cosa abstracta: el motor y la electricidad,

la red del motor y la red de la electricidad, etc. En 2019, sin desdecir esa lealtad inicial, Félix Guerra había decidido pasar del lado abstracto de las máquinas. Ya casi no hacía mecánica pero era el único electricista a cien kilómetros a la redonda y el único autorizado oficialmente para intervenir en cualquier asunto que ocurriera desde la punta del cable nacional hacia acá. Visto desde Paraguay, estaba a cargo de la última punta del último cable del tendido eléctrico nacional. Visto desde Fischat, en cambio, gobernaba el punto inicial de un universo entero en formación, compuesto de cientos de redes y subredes eléctricas indígenas y no indígenas, pequeñas y grandes, políticas y familiares, oficiales y mañosas, etc., que se multiplican según los cables que cada uno consiga y que Félix Guerra gerencia –válida, conecta, prueba y repara– con severidad y puntualidad absolutas. Félix Guerra, hijo del carpintero nivacé Rafael Guerra, que creció jugando sobre las carcasas que una guerra incoherente arrojó sobre la selva, que vio morir los Massey y los talleres industriales, que aprendió mecánica con un alemán sin entender alemán, que instaló un taller mecánico sin herramientas donde no había máquinas, que gobierna la luz, las ampolletas y las heladeras de una región que sigue siendo de palo, de cuero y de tierra.

ARCHIVOS CONSULTADOS Y BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Archivos consultados

APS American Philosophical Society Library, Franz Boas Papers Mss. B. B61, Series I, Correspondence 1862-1942, Philadelphia, United States.

CCCW Cambridge Centre for Christianity Worldwide, Henry Martyn Trust, William Alfred Leake Papers, Cambridge, England.

WUA Washington University in St. Louis, University Archives and Special Collections, Jules Henry Papers 1933-1959, Serie 9 y Serie 7, St. Louis, United States.

Bibliografía general

ABURTO COLIHUEQUE, G., *Acta de orden religioso*, in M. ABURTO PANGUILEF, *Libro Diario del Presidente de la Federación Araucana, Manuel Aburto Panguilef (1940-1951)*, Santiago de Chile, Colibris 2013, p. 799.

ABURTO PANGUILEF, M., *Libro Diario del Presidente de la Federación Araucana, Manuel Aburto Panguilef (1940-1951)*, Santiago de Chile, Colibris 2013.

ADOUE, C., C. BOIDIN, M. ORANTIN, *Diálogos en guaraní, un manuscrit inédit des réductions jésuites du Paraguay (XVIIIe siècle)*, in «Nuevo Mundo Mundos Nuevos». <http://nuevomundo.revues.org/68665>.

AGAMBEN, G., *Che cos'è un dispositivo*, Roma, Nottetempo 2006.

- AGUIRRE ACHA, J., *De los Andes al Amazonas: recuerdos de la campaña del Acre*, La Paz, Tipografía Artística Velarde 1902.
- AKRICH, M., *Comment décrire les objets techniques?*, in «Techniques et Culture» 9, 1987, pp. 49-64.
- ALBERDI, J., *Bosquejo histórico de los exploradores e industriales del noroeste de Bolivia, y de su organización política-económica*, in «Revista del Centro de Estudios Geográficos y Científicos de Riberalta» 2 (3), 1909, pp. 3-32.
- ALVARSSON, J.A., *People divided by a border: National versus ethnic identity in the case of the We'hnayek of the Gran Chaco*, in «Acta Americana» 14 (1), 2006, pp. 25-38.
- AMARILLA, D., J. IQUEBI POSORAJA, *Captura del ayoreo José Iquebi*, Biblioteca Paraguaya de Antropología vol. 80, Asunción, Imprenta Salesiana 2011.
- AMOROSO, M.R., *Catequese e Evasão. Etnografia do Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)*, tesis doctoral, São Paulo, USP, 1998.
- ANCAN, J., *Venancio Coñuepan Paillal: ñizol longko y líder político mapuche del siglo XX*, Santiago de Chile, USACH 2010.
- ANÓNIMO, *Diálogos en guaraní <Ñomongeta ha'e tetyró>*, ms. 91.873.241, s.l., s.f., Complejo Museográfico Provincial Enrique Udaondo, Luján, Argentina.
- ANÓNIMO, *Algarrobal Staff Notes*, in «SAMSM» 65 (737), 1931, pp. 139-141.
- ANTONINA, B., *Discurso e requerimento do Sr. barão de Antonina*, in «Anais do Senado do Império do Brasil» 3, 1978 [1856], pp. 232-240.
- ARMENTIA, N., *Exploración oficial mandada a efectuar del Madre de Dios en 1884*, La Paz, El Nacional 1885.
- ARMENTIA, N., *Navegación del Madre de Dios: viaje del padre Nicolás Armentia*, La Paz, Imprenta de La Paz 1887.
- ARMENTIA, N., *Diario del viaje al Madre de Dios hecho por el P. Fray Nicolás Armentia, en los años de 1884 y 1885*, La Paz, Imprenta El Comercio 1890, pp. 1-138.
- ARMENTIA, N., *Descripción del territorio de las misiones franciscanas de Apolobamba, por otro nombre Frontera de Caupolicán*, La Paz, Tipografía Artística 1905.
- ARMENTIA, N., *Diario de sus viajes a las tribus comprendidas entre el Beni y el Madre de Dios y en el arroyo de Ivon en los años de 1881 y 1882*, La Paz, Instituto Boliviano de Cultura 1976 [1883].
- ARNEDO, C.F., O.A. CERVERA, *El aborígen chaqueño*, in «Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana» 69 (6), 1970, pp. 469-489.
- ARNOUS DE RIVIÈRE, H., *Explorations in the Rubber Districts of Bolivia*, in «Journal of the American Geographical Society of New York» 32 (5), 1900, pp. 432-440.
- ARNOTT, J., *Los tobas-pilagá del Chaco y sus guerras*, in «Revista Geográfica Americana» 1 (7), abril, 1934, pp. 491-501.
- AYMA, S., J. BARRIENTES, G. MÁRQUEZ, *Arusimiñee*, La Paz, Ministerio de Educación de Bolivia 2004.
- AUGÉ, M., *Dios como objeto*, Barcelona, Gedisa 1998.

- BALLIN, G., *I fioretti d'un missionario. Paraguay cuore d'America*, Roma, Editoriale Don Bosco 1999.
- BALLIVIÁN, M., C. PINILLA, *Monografía de la industria de la goma elástica en Bolivia*, La Paz, Dirección General de Estadística y Estudios Geográficos 1912.
- BALZAN, L., *A carretón y canoa: la obra del naturalista Luigi Balzan en Bolivia y Paraguay (1885-1893)*, La Paz, IFEA-IRD-Embajada de Italia-Plural 2008 [1885-1893].
- BARBOSA, M.A., *Léxico produção e criatividade: processos do neologismo*, São Paulo, Global 1981.
- BARBOSA, P., *(En)quête de la «Terre sans Mal». Histoire et Migration d'un Mythe*, tesis doctoral, EHESS, Paris 2014.
- BARBOSA, P., *La Tierra sin Mal: historia de un mito*, in «Suplemento Antropológico» 50 (2), 2015, pp. 7-236.
- BARHAM, B., O. COOMES, *Wild Rubber: Industrial organisation and the microeconomics of extraction during the Amazon rubber boom (1860-1920)*, in «Journal of Latin American Studies» 26 (1), 1994, pp. 37-72.
- BARNARD, A. *Los pueblos cazadores recolectores: Tres conferencias dictadas en Argentina / The Hunter-Gatherer Peoples: Three Lectures Presented in Argentina*, Buenos Aires, Fundación Navarro Viola, 2001.
- BAYO, C., *El peregrino en Indias: en el corazón de la América del Sur*, Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando 1911.
- BECERRA CASANOVAS, R., *El imperio del caucho (perfil del noroeste boliviano)*, Trinidad, Imprenta Renovación 1984.
- BAZIN, J., *Des clous dans la joconde*, Toulouse, Anacharsis 2008.
- BECK, H.H., *Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales de Chaco y Formosa, 1885-1950*, Resistencia, Cuadernos de Geohistoria Regional del Instituto de Investigaciones Geohistóricas 1994.
- BIALET MASSÉ, J., *Informe sobre el estado de las clases obreras en el interior de la República Argentina*, Buenos Aires, Adolfo Grau 1904.
- BIANCHI, S., *Acerca de las formas de la vida religiosa femenina: una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina*, in «Pasado Abierto» 1 (1), 2015, pp. 168-199.
- BITLLOCH, R.E., H. SORMANI, *Formación de un sistema productivo: los enclaves forestales de la región chaqueño-misionera (siglos XIX-XX)*, in «Revista de Indias» 72 (255), 2012, pp. 551-580.
- BLANCHOT, M., *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard 1999.
- BLOCK, D., *Mission Culture on the Upper Amazon: Native tradition, Jesuit enterprise and secular policy in Moxos, 1660-1880*, Lincoln, University of Nebraska Press 1994.
- BONIFACIO, V., *La pasión para la civilización: football y volleyball como prácticas miméticas entre los maskoy del Alto Paraguay*, in «Suplemento Antropológico» 46 (2), 2011, pp. 427-476.

- BONIFACIO, V., *Meeting the Generals: A political ontology analysis of the struggle for land of the paraguayan Maskoy in the 1980s*, in «Anthropologica» 55 (2), 2013, pp. 385-397.
- BONIFACIO, V., *An Indigenous Leader and his Missionaries: A biographical account of the Salesian Mission of Puerto Casado, Paraguay, in the Twentieth Century*, in «Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe (EIAL)» 29 (2), 2018, pp. 40-61.
- BONIFÁCIO DE ANDRADA E SILVA, J., *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil*, in M. CARNEIRO DA CUNHA (ed.), *Legislação indigenista no século XIX: Uma compilação (1808-1889)*, São Paulo, CPI-Edusp 1992 [1823], pp. 347-360.
- BOSSERT, F., I. COMBÈS, D. VILLAR, *La guerra del Chaco entre los chané e isoseños del Chaco occidental*, in N. RICHARD (ed.), *Mala guerra: los indígenas en la guerra del Chaco (1932-1935)*, Paris-Asunción, Colibris-Museo del Barro-Servilibro 2008, pp. 203-233.
- BOSSERT, F., L. CÓRDOBA, *El trabajo indígena en economías de enclave: una visión comparativa: barracas caucherías e ingenios azucareros, siglos XIX y XX*, in L. CÓRDOBA, F. BOSSERT, N. RICHARD (eds.), *Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas, 1850-1950*, San Pedro de Atacama, Ediciones del Desierto 2015, pp. 111-129.
- BOSSERT, F., D. VILLAR, *La etnología chiriguano de Alfred Métraux*, in «Journal de la Société des Américanistes» 93 (1), 2007, pp. 127-166.
- BOTTASO, J., *Los salesianos y los shuar*, Quito, Universidad Politécnica Salesiana 2011.
- BRAUNSTEIN, J., «*Muchos caciques y pocos indios*»: *conceptos y categorías del liderazgo indígena chaqueño*, in J. BRAUNSTEIN, N. MEICHTRY (eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*, Resistencia, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste 2007, pp. 3-30.
- BRAUNSTEIN, J., M.V. KOKRHANEK, Z. FRANCESCHI, E. KREBS, *Sanapana, el libro de Guido Boggiani hallado entre los papeles de Alfred Métraux*, CreateSpace 2016 (e-book).
- BRAUNSTEIN, J., N. MEICHTRY (eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*, Resistencia, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste 2007.
- BRATICEVIC, S., *El papel de las ONG en proyectos de desarrollo en una formación social de fronteras: el caso del programa DIRLI en el oeste formoseño*, in «Intersecciones en Antropología» 12, 2011, pp. 135-146.
- BRIENEN, M.W., *The Clamor for Schools: Indigenous communities, the State, and the development in indigenous education in Bolivia, 1900-1952*, tesis doctoral, Amsterdam Universiteit, Amsterdam 2011.
- CABRERA, L., *Navegación fluvial de Trinidad a Villa Bella: diario de viaje por las cachuelas del Mamoré*, Santa Cruz de la Sierra, La Estrella del Oriente 1889.

- CALAVIA SÁEZ, Ó., J. MARTÍN SÁNCHEZ (coords.), *Dossier Atores e trajetórias do campo indigenista na América*, in «Estudos Ibero-Americanos» 43 (1), 2017, pp. 3-134.
- CALIFANO, M., *Los indios Sirionó de Bolivia Oriental*, Buenos Aires, Ciudad Argentina 1999 [1975].
- CALIFANO, M., M.C. DASSO, *El chamán wichí*, Buenos Aires, Ciudad Argentina 1999.
- CALVINO, I., *Gli amori difficili*, Torino, Einaudi 1970.
- CAPDEVILA, L., I. COMBÈS, N. RICHARD, P. BARBOSA, *Los hombres transparentes, indígenas y militares en la guerra del Chaco (1932-35)*, Cochabamba, Itinerarios 2010.
- CARDIEL, J., *Declaración de la verdad*, con una introducción del P. Pablo Hernández, Buenos Aires, Imprenta J. A. Alsina 1900.
- CARDIEL, J., *Las misiones del Paraguay*, prefacio de Héctor Sáinz Ollero, Madrid, Historia 16 1989.
- CARNEIRO DA CUNHA, M., *Política indigenista no século XIX*, in M. CARNEIRO DA CUNHA (ed.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras 1992a, pp. 133-154.
- CARNEIRO DA CUNHA, M., *Prólogo*, in M. CARNEIRO DA CUNHA (ed.), *Legislação indigenista no século XIX: Uma compilação (1808-1889)*, São Paulo, CPI-Edusp 1992b, pp. 1-34.
- CARRASCO, M., *Tierras duras: historias, organización y lucha por el territorio en el Chaco Argentino*, Copenhague, IWGIA 2009.
- CARRASCO, M., C. BRIONES, *La tierra que nos quitaron*, Buenos Aires, IGWA-Lhaka-Honhat 1996.
- CARRASCO, M., S. ZIMERMANN, *El caso Lhaka Honhat. Informe IWGIA 1*, Buenos Aires, IWGIA-CELS 2006.
- CARVALHO, J.M., *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira 2010.
- CASTEL, R., *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*, Paris, Gallimard, col. Folio/Essais 1995.
- CASTELNUOVO, N., *Representaciones e ideologías de ONG confesionales en el Chaco argentino*, in «Antropologías del Sur» 11, 2019, pp. 39-61.
- CATOGGIO, M.S., *Los desaparecidos de la Iglesia: el clero contestatario frente a la dictadura*, Buenos Aires, Siglo XXI 2016.
- CEDDIA, G., E. ZEPHAROVICH, *Jevox paradox and the loss of natural habitat in the Argentinean Chaco: The impact of the Indigenous Communities' land titling and Forest Law in province of Salta*, in «Land Use Policy» 69, 2017, pp. 608-617.
- CEP, *Tierra para los indígenas de Puerto Casado, Alto Paraguay*, manuscrito, archivo del padre Sislao Ksiasek, Asunción 1983.

- CERIANI CERNADAS, C., *La misión pentecostal escandinava en el Chaco Argentino: la etapa formativa: 1914-1945*, in «Memoria Americana» 19 (1), 2011, pp. 117-141.
- CERIANI CERNADAS, C., *Entre la confianza y la sospecha: representaciones indígenas sobre las experiencias chaqueñas de misionalización protestante*, in F. TOLA, F.C. MEDRANO, L. CARDIN (eds.), *Gran Chaco: ontologías, poder, afectividad*, Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur, col. Ethnographica 2013, pp. 297-320.
- CERIANI CERNADAS, C., *Campanas del evangelio: la dinámica religiosa indígena en los ingenios azucareros del noroeste argentino*, in L. CÓRDOBA, F. BOSSERT, N. RICHARD (eds.), *Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*, San Pedro de Atacama, Ediciones del Desierto 2015, pp. 45-64.
- CERIANI CERNADAS, C., V. LAZZA, *Por la salvación de los indios: una travesía visual por la misión evangélica de Embarcación, Salta (1925-1975)*, in «Corpus-Archivos virtuales de la alteridad americana», 7 (2), 1964. <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/>.
- CHASE-SARDI, M., *Marandu: reseña de una experiencia informativa*, in «Suplemento Antropológico» 20, 1985, pp. 53-67.
- CHÁVEZ SAUCEDO, M., *Eldorado Boliviano*, Santa Cruz de la Sierra, Fundación Nova 2009 [1926].
- CHIRIF, A., M. CORNEJO CHAPARRO (eds.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo*, Lima, CAAAP-IWGIA-UPC 2009.
- CHOQUE CANQUI, R., T. SIÑANI, *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?*, La Paz, Aruwiwiri 1992.
- CHURCH, G., *Northern Bolivia and its Amazon outlet*, in «Harper's New Monthly Magazine» 262, 1874, pp. 499-513.
- CLAURE, K., *Las escuelas indígenas: otra forma de resistencia comunitaria*, La Paz, HISBOL 1989.
- COÍMBRA, J., R. PINTO PARADA, *Siringa: memorias de un colonizador del Beni / Arreando desde Mojos*, La Paz, Plural-Biblioteca del Bicentenario de Bolivia 2016 [1946-1983].
- COMAJUNCOSA, A., A. CORRADO, *El Colegio Franciscano de Tarija y sus misiones: noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*, Quaracchi, Tipografía del Colegio de San Buenaventura 1884.
- COMANDO EN JEFE DE LAS FF.AA. DE LA NACIÓN, *Guerra del Chaco: los partes del conductor. Comunicados oficiales sobre la Guerra del Chaco*, Asunción, Sección Historia e Imprenta 1950.
- COMAROFF, J., J. COMAROFF, *Of Revelation and Revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, The University of Chicago Press 1991.

- COMAROFF, J., J. COMAROFF, *Of Revelation and Revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*, vol. 2: *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago, The University of Chicago Press 1997.
- COMBÈS, I., *Historia franciscana y etnografía chiriguana*, in «Boletín Americanista» 70, 2015, pp. 57-72.
- COMBÈS, I., *¿Quién mató a Crevaux?*, Santa Cruz de la Sierra, col. Ciencias Sociales e Historia N° 41, El País 2017.
- COMBÈS, I., *El delegado y sus caciques: Leocadio Trigo en el Chaco boliviano (1904-1909)*, Cochabamba, col. Scripta Autochtona 22, Itinerarios 2019a.
- COMBÈS, I., *Hijos del Pilcomayo: los últimos tobas de Bolivia*, Cochabamba, col. Scripta Autochtona 23, Itinerarios 2019b.
- COMBÈS, I., T. SAIGNES, *Chiri-guana: nacimiento de una identidad mestiza*, in J. RIESTER (ed.), *Chiriguano: pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia*, Santa Cruz de la Sierra, APCOB 1995, pp. 25-221.
- COMBÈS, I., D. VILLAR, *Os mestiços mais puros: representações chiriguano e chané da mestiçagem*, in «Mana» 13 (1), 2007, pp. 41-62.
- COMINGES, J.D., *Exploraciones al Chaco del norte*, Buenos Aires, Juan A. Alsina 1892.
- COMISIÓN ASESORA HONORARIA PROVINCIAL, *Propuesta de entrega de tierras a las comunidades indígenas y a las familias criollas de los lotes fiscales 55 y 14 de la Provincia de Salta*, Salta, Gobierno de la Provincia de Salta, inédito, 1994.
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CIDH), *Informe N° 2/12: caso 12.094, artículo 50 Comunidad Indígena Lhaka Honhat Argentina*, inédito, 2012.
- CONTINI, L., *El «culto-fiesta» entre los wichí del Chaco argentino*, in «Mundo de antes» 9, 2015 [2016], pp. 227-251.
- CORDEU, E.J., M.Á. DE LOS RÍOS, *Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores-recolectores del Gran Chaco*, in «Suplemento Antropológico» 17 (1), 1982, pp. 131-195.
- CÓRDOBA, L., *El boom cauchero en la Amazonía boliviana: encuentros y desencuentros con una sociedad indígena (1869-1912)*, in D. VILLAR, I. COMBÈS (eds.), *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, Santa Cruz de la Sierra, El País-Museo de Historia UAGRM 2012, pp. 125-156.
- CÓRDOBA, L., *Barbarie en plural: percepciones del indígena en el auge cauchero*, «Journal de la Société des Américanistes» 101 (1-2), 2015a, pp. 172-201.
- CÓRDOBA, L., *Etnógrafo-misionero, misionero-etnógrafo: Alfred Métraux y John Arnot*, in «Boletín Americanista» 70, 2015b, pp. 95-112.
- CÓRDOBA, L., *Mission en temps de guerre: Alfred Métraux dans le Pilcomayo*, in «Journal de la Société des Américanistes» 102 (2), 2016, pp. 37-65.
- CÓRDOBA, L., *Crónica de un final anunciado: la breve historia de Misión Pilagá*, in C. CERIANI CERNADAS (ed.), *Los evangelios chaqueños: misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*, Buenos Aires, Rumbo Sur 2017, pp. 91-113.

- CÓRDOBA, L., *White Blood, Black Gold: The commodification of wild rubber in the Bolivian Amazon, 1870-1920*, in «Environmental History» 24, 2019, pp. 695-702.
- CÓRDOBA, L., *Un escocés en el Chaco: John Arnott, misionero y etnógrafo*, Cochabamba, col. Scripta Autochtona 25, Itinerarios-Ilamis 2020.
- CÓRDOBA, L., F. BOSSERT, N. RICHARD (eds.), *Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígena (1850-1950)*, San Pedro de Atacama, Ediciones del Desierto 2015.
- CÓRDOBA, L., J. BRAUNSTEIN, «Cañonazos en La Banda»: *la guerra del Chaco y los indígenas del Pilcomayo medio*, in N. RICHARD (ed.), *Mala guerra: los indígenas en la guerra del Chaco (1932-1935)*, Paris-Asunción, Colibris-Museo del Barro-Servilibro 2008, pp. 125-147.
- CRAIG, N., *Recollections of an Ill-fated Expedition to the headwaters of the Madeira River in Brazil*, Philadelphia-London, J. B. Lippincott Co. 1907.
- CUEVAS SILVA, M., *Invocando los espíritus de su raza, los araucanos celebraron su «gillatun» en homenaje de tres embajadores*, in «Zig-Zag», 16 de marzo de 1934.
- CUTURI, F. (ed.), *In nome di Dio: l'impresa missionaria di fronte all'alterità*, Roma, Meltemi 2004.
- DALDOVO, M.I., *Campesinado, Iglesia Católica y Estado en Formosa: el caso de la ULICAF, años 1970*, Rosario, Prohistoria 2018.
- DALLA CORTE CABALLERO, G., *Empresas y tierras de Carlos Casado en el Chaco paraguayo: historias, negocios y guerras (1860-1940)*, Asunción, Intercontinental 2012.
- DALLA CORTE CABALLERO, G., *Las tierras del Chaco paraguayo, entre Carlos Casado, Matías Alonso Criado y Carlos Pastore*, in L. BREZZO, A. BOCCIA ROMANÓNACK, D. RIVAROLA (eds.), *Carlos Pastore Goiburú, 65 años de la lucha por la tierra en el Paraguay*, Asunción, Academia de la Historia Paraguaya-Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos 2014, pp. 154-206.
- DA ROCHA, A., *Tierra de esteros: relatos de los fortines chaqueños*, Buenos Aires, A. López 1937.
- DASSO, M.C., Z.A. FRANCESCHI, *La representación wichi del trabajo y el ingenio azucarero*, in L. CÓRDOBA, F. BOSSERT, N. RICHARD (eds.), *Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas, 1850-1950*, San Pedro de Atacama, Ediciones del Desierto 2015, pp. 65-93.
- DE ANGELIS, P. (ed.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, vol. VI, Buenos Aires, Imprenta del Estado 1837.
- DE LA CRUZ, L.M., *Y no cumplieron: reflexiones acerca de la apasionada relación entre los organismos de promoción del desarrollo y los grupos wichi*, Salta, Fundación para el Desarrollo Agroforestal de las Comunidades del Noroeste Argentino 1997.
- DEL CASTILLO, M., *El corazón de la América meridional (Bolivia)*, Barcelona, Imprenta Comercial 1929.

- DÉLÉAGE, P., *Lettres mortes: essai d'anthropologie inversée*, Paris, Fayard 2017.
- DELPORTE, J., *El choco o el baile de los toba maskoy*, tesis de Peritaje, Loja, Universidad Técnica Particular de Loja 1992.
- DE NINO, B., *Etnografía chiriguana*, La Paz, Tipografía Comercial de Ismael Argote 1912.
- DIETRICH, W., *La primera gramática del chiriguano (tupí-guaraní)*, in «Rivista di Lingüística» 17 (2), 2005, pp. 347-360.
- DIETRICH, W., *El idioma chiriguano: gramática, textos, vocabulario*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1986.
- DIETRICH, W., *Estudio lexicológico del guaraní correntino a partir de los materiales del Atlas Lingüístico Guaraní-Románico (ALGR)*, in «Encuentro de Lenguas Indígenas Americanas II», 2009 (mimeo).
- DIETRICH, W., *Sintaxis del guaraní chaqueño (chiriguano, tupí-guaraní): la cláusula y las relaciones interclausales*, in «Amerindi» 33-34, 2011, pp. 333-363.
- DI STEFANO, R., L. ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina: desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Sudamericana 2000.
- DOLHNIKOFF, M., *O pacto imperial: Orígenes do federalismo no Brasil do século XIX*, São Paulo, Globo 2007 [2005].
- DORATIOTO, F., *Maldita Guerra: nova história da Guerra do Paraguai*, São Paulo, Companhia das Letras 2002.
- D'ORBIGNY, A., *L'Homme américain (de l'Amérique méridionale) considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*, tomo 2, Paris, Pitois-Levrault et C. 1839.
- DOYLE, P., *Camino: desde la marginación... a la libertad...*, Buenos Aires, s/e. 1997.
- DOYLE, P., *Mario Mariño, wichí y obispos: luz en las tienblas y alboradas del mundo wichí (mataco) de Formosa*, Resistencia, Librería de la Paz 2003a.
- DOYLE, P., *Material de informantes sobre la vida y trabajos entre los aborígenes wichí, años 1997-98*, Resistencia, s/e 2003b.
- DOYLE, P., *Silotaj: al encuentro del distinto. Historia del mundo wichí, vista desde la utopía del amor*, Resistencia, s/e 2004.
- DRAYSON, N., *La evangelización en el contexto indígena: un acercamiento ecuménico*, in «Iglesia Anglicana Argentina: Historia Diócesis Norte», 2015. <https://anglicana.org.ar/index.php/historia-diocesis-norte/>.
- DURKHEIM, É., *De la division du travail social*, préface de Serge Paugam, Paris, PUF, Coll. Quadrige 2013 [1930].
- ENGELKE, M., *Pensare come un antropologo*, Torino, Einaudi 2018 [2017].
- ENGELS, F., K. MARX, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales 1968 [1845].
- ESCOBAR, T., O. VYSOKOLÁN, *Misión etnocidio*, Asunción, Comisión de Solidaridad con los Pueblos Indígenas 1988.
- ESPINOSA, M., *Indígenas y misioneros: génesis y representaciones de una misión evangélica en el ingenio La Esperanza*, in «Revista Brasileira de História das Religiões» 22, 2015, pp. 125-143.

- ESPINOSA, M., *Misiones evangélicas, capitalismo y regulación estatal entre los guaraníes del noroeste argentino*, in «Revista del Museo de Antropología» 10 (2), 2017, pp. 193-205.
- EVANS, J.W., *Expedition to Caupolicán Bolivia, 1901-1902*, in «The Geographical Journal» 22 (6), 1903, pp. 601-642.
- FAUSTO, C., *Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia*, in «Mana» 14 (2), 2008, pp. 329-366.
- FAVRE, H., *Le mouvement indigéniste en Amérique Latine*, Paris, L'Harmattan 2009.
- FAWCETT, P., *Exploración Fawcett*, Santiago de Chile, Zig-Zag 1954.
- FELL, E.M., *Warisata y la irradiación del núcleo escolar campesino en los Andes (1930-1960)*, in P. GONZALBO AIZPURU (coord.), *Educación rural e indígena en Iberoamérica*, Ciudad de México, El Colegio de México-UNED 1996, pp. 209-223.
- FERNÁNDEZ, E., *La campaña del Acre 1900-1901*, Buenos Aires, Jacobo Peuser 1903.
- FERRARA, P., *Los de la tierra: de las ligas agrarias a los movimientos campesinos*, Mendoza, Tinta Limón 2007.
- FERRÍ, F., *Apolobamba indígena*, Cochabamba, Itinerarios 2018.
- FIFER, V., *The Empire Builders: A history of the Bolivian rubber boom and the rise of the House of Suarez*, in «Journal of Latin American Studies» 2 (2), 1970, pp. 113-146.
- FIGLIARELLI, G., *Propaganda e missioni*, in F. CUTURI, *In nome di Dio: l'impresa missionaria di fronte all'alterità*, Roma, Meltemi 2004, pp. 123-155.
- FORD, H., *Mi vida y mi obra*, Barcelona, Orbis 1922.
- FOUCAULT, M., *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Torino, Einaudi 1975.
- FOUCAULT, M., *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard 2001.
- FRANCESCHI, Z.A. (ed.), *Etno-grafie: la scrittura come testimonianza tra i Wichí*, Bologna, I libri di Emil 2008.
- FRANCESCHI, Z.A., *Tessere storie: etnografia nel Chaco argentino*, Bologna, I libri di Emil 2018.
- FRANCESCHI, Z.A., M. C. DASSO (eds.), *Etno-grafías: la escritura como testimonio entre los wichí*, Buenos Aires, Corregidor 2010.
- FRITZ, M., *Nos han salvado: misión, ¿destrucción o salvación? Comienzo de una misión entre etnocentrismo e inculturización: Mariscal Estigarribia, Paraguay*, Quito, Abya-Yala 1997 [1994].
- FURLONG, G., *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, Buenos Aires, Imprenta Balmes 1962.
- FURLONG, G., *Juan de Escandón SJ y su carta a Burriel (1760)*, Buenos Aires, Ed. Guillermo Furlong SJ 1965.
- GARAY, B., *El comunismo de las misiones*, Asunción, El Lector 1996 [1897].
- GARCÍA, M.A., *Indigenismo, izquierda, indio. Perú, 1900-1930*, Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía 2010.

- GARCÍA JORDÁN, P., *Cruz y arado, fusiles y discursos: la construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*, Lima, IFEA-IEP 2001.
- GELL, A., *Los recién llegados al mundo de los bienes: el consumo entre los gondos muria*, in A. APPADURAI (ed.), *La vida social de las cosas*, Ciudad de México, Grijalbo 1991, pp. 143-175.
- GELL, A., *Arte y agencia: una teoría antropológica*, Buenos Aires, SB 2016.
- GEMERCHAK, C., *Fetishism, Desire and Finitude: the Artful Dodge*, in Ch. GEMERCHAK (ed.), *Everyday Extraordinary: Encountering Fetishism with Marx, Freud and Lacan*, Leuven, Leuven University Press 2004, pp. 13-44.
- GIANNECCHINI, D., *Diccionario chiriguano-español y español-chiriguano*, Tarija, Publicación de la Orden Franciscana 1916 [1896].
- GIANNECCHINI, D., V. MASCIO, *Album fotográfico de las misiones franciscanas en la República de Bolivia a cargo de los Colegios Apostólicos de Tarija y Potosí*, Tarija, ABNB 1898.
- GIRAUDO, L., S.E. LEWIS (coords.), *Dossier Rethinking Indigenismo on the American Continent*, in «Latin American Perspectives» 39 (5), 2012, pp. 23-116.
- GIRAUDO, L., J. MARTÍN-SÁNCHEZ (eds.), *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*, Lima, IEP 2011.
- GIRBAL-BLACHA, N.M., *Explotación forestal, riesgo empresario y diversificación económica: las inversiones argentinas en el Gran Chaco (1905-1930)*, in «Revista de Historia de América» 116, 1993, pp. 29-57.
- GLADE, W.P., *Obrajes and the industrialisation of colonial Latin America*, in C. P. Kindleberger, G. Di Tella (eds.), *Economics in the Long View: Essays in honour of W.W. Rostow*, vol. 2.I: *Applications and cases*, London, Palgrave Macmillan 1982, pp. 25-43.
- GOBELLI, R., *Memorias de mi prefectura y apuntes sobre el Chaco* (primera parte), Salta, Imprenta y Librería De Tula y Sanmillán, 1912.
- GOBELLI, R., *Memorias de mi prefectura y apuntes sobre el Chaco* (segunda parte), Salta, Imprenta y Librería De Tula y Sanmillán, 1913.
- GOBELLI, R., *Breve estudio etnográfico sobre la tribu Mataka. Memorias de mi prefectura y apuntes sobre el Chaco*, en *Apuntes sobre el Chaco*. Parte III, Salta, Imprenta y Librería De Tula y Sanmillán, 1914.
- GOFFMAN, E., *Asylum, le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Torino, Edizioni di Comunità 2001.
- GOLPE, N., *Calvario y muerte: revisión histórica militar de las narraciones fortineras, 1917-1938*, Buenos Aires, Artes Gráficas Armada Argentina 1970.
- GOODY, J., *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press 1977.
- GORDILLO, G., *Después de los ingenios: la mecanización de la zafra saltojujeña y sus efectos sobre los indígenas del Chaco centro-occidental*, in «Desarrollo Económico» 35 (137), 1995, pp. 105-126.

- GORDILLO, G., *The Bush, the plantations, and the «Devils»: Culture and historical experience in the Argentinean Chaco*, tesis doctoral, Toronto, Universidad de Toronto 1999.
- GORDILLO, G., *Nosotros vamos a estar acá para siempre: historias tobas*, Buenos Aires, Biblos 2005.
- GORDILLO, G., *En el Gran Chaco: antropologías e historias*, Buenos Aires, Prometeo 2006.
- GOTKOWIT, L., *La revolución antes de la Revolución: luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia, 1880-1952*, La Paz, PIEB-Plural 2011.
- GRAHAM, R.B.C., *A Vanished Arcadia: Being some account of the Jesuits in Paraguay 1607-1767*, London, Century 1988 [1901].
- GREBE, M., *La concepción del tiempo en la cultura mapuche*, in «Revista Chilena de Antropología», 6, 1987, pp. 59-74.
- GRIJALVA, M., *La manufactura colonial: la constitución técnica del obraje*, Ciudad de México, Centro de Estudios Históricos El Colegio de México 1993.
- GRUBB, W.B., *The future of the Chaco Indians*, in «SAMSM» 33, 1899, pp. 206-212.
- GRUBB, W.B., *From Outlaw to Citizen*, in «SAMSM» 64 (714), 1930, pp. 6-8.
- GUEVARA, T., *Chile prehispano*, tomo II, Santiago de Chile, Establecimientos Gráficos Balcells & Co. 1929.
- GUITERAS MOMBIOLA, A., *La mano de obra indígena en el comercio fluvial del Beni (Bolivia) en la segunda mitad del siglo XIX*, in «Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines» 40 (3), 2011, pp. 511-532.
- GUITERAS MOMBIOLA, A., *Warisata en la selva: el núcleo escolar selvícola de Casarabe entre los sirionó, 1937-1948*, Barcelona, Edicions de la UB-ILAMIS 2020.
- GUSTAFSON, B., *Guaraní*, in M. CREVELS, M., P. MUYSKEN (eds.), *Lenguas de Bolivia*, tomo 3: *Oriente*, La Paz, Plural 2014, pp. 307-368.
- GUTIÉRREZ, R., *El núcleo educativo como una instancia clave para la gestión y construcción de una pedagogía étnica en Bolivia*, La Paz, s/e 2006.
- HANKE, W., *Los indios sirionó de la Bolivia oriental*, in «Archivos do Museo Paranaense» 2, 1942, pp. 87-96.
- HARWOOD, L.F., *Ñaneñe Riru. Diccionario Guaraní-Castellano*, Camiri, Comité Hable Guaraní 2003 [1995].
- HEADRICK, D.R., *The Tools of Empire: Technology and European imperialism in the Nineteenth Century*, New York-Oxford, Oxford University Press 1981.
- HEATH, E., *The Exploration of the River Beni*, in «Journal of the American Geographical Society of New York» 14, 1882, pp. 117-165.
- HEATH, E., *Exploration of the River Beni in 1880-1*, in «The Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography» 5 (6), 1883, pp. 327-347.
- HERMITTE, E., EQUIPO, *Estudio sobre la situación de los aborígenes de la provincia del Chaco y políticas para su integración en la sociedad nacional*, t. II, Posadas, Editorial Universitaria 1996.

- HERNÁNDEZ, P., *Misiones del Paraguay: organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, G. Gili 1913.
- HERNDON, L., L. GIBBON, *The Rapids of the River Madeira*, in G. CHURCH (ed.), *Explorations Made on the Valley of the River Madeira, from 1749 to 1868*, London, National Bolivian Navigation Co. 1875, pp. 139-166.
- [HIMNARIO WICHÍ], *Thatenkai Dios Thamtes*, Misión Chaqueña El Algarrobal 1932.
- [HIMNARIO WICHÍ], *Thatenkai Dios thamtes: Canciones y coros evangélicos traducidos al idioma matakó*, Embarcación, Misión Chaqueña 1941.
- [HIMNARIO WICHÍ], *Thatenek bi*, Buenos Aires, Misión Chaqueña 1976.
- HIRSCH, S., *The emergence of political organizations among the Guaraní Indians of Bolivia and Argentina: A comparative perspective*, in E. LANGER, E. MUÑOZ (eds.), *Contemporary Indigenous Movements in Latin America*, Washington, Scholarly Resources Inc. 2003, pp. 81-101.
- HOLLWEG, M., *Alemanes en el oriente boliviano: su aporte al desarrollo de Bolivia*, Santa Cruz de la Sierra, Sirena 1995.
- HOLMBERG, A., *Nomads of the Long Bow: The Siriono of Eastern Bolivia*, Washington, Smithsonian Institution 1950.
- HUNT, R.J., *The Indians of the Argentine Chaco*, London, SAMS c. 1929.
- IÑIGO CARRERA, N., *Violence as an Economic Force: The process of proletarianization among the indigenous people of the Argentinian Chaco, 1884-1930*, Copenhagen, IWGIA 1982.
- IÑIGO CARRERA, N. (selección y prólogo), *La colonización del Chaco*, Buenos Aires, CEAL 1983.
- IÑIGO CARRERA, N. (selección y prólogo), *Campañas militares y clase obrera: Chaco, 1870-1930*, Buenos Aires, CEAL 1984.
- IÑIGO CARRERA, J., V. IÑIGO CARRERA, *Capitalismo y pueblos indígenas en el Chaco argentino: formas y determinaciones de una subjetividad productiva*, in «Revista Antropologías del Sur» 7, 2017, pp. 117-139.
- JAIME, M.L., *Colonización y producción en la expansión de la frontera de Salta hacia el Chaco: el caso del departamento Rivadavia (1880-1930)*, in «Revista Escuela de Historia [Salta]» 2 (1), 2003, s/p.
- JANIS, D.C., *Production of industrial quebracho*, in «Economic Geography» 21 (2), 1945, pp. 145-151.
- KALB, C., *The Great Amazon: Personal investigations on the river, and in its Upper Valley*, in «Journal of the American Geographical Society of New York» 23, 1891, pp. 1-46.
- KELLER LEUZINGER, J., F. KELLER LEUZINGER, *Exploration of the River Madeira*, in G. CHURCH (ed.), *Explorations Made on the Valley of the River Madeira, from 1749 to 1868*, London, National Bolivian Navigation Co. 1875, pp. 3-71.
- KNOX, T., *The Boy Travellers in South America*, New York, Harper & Bros. 1886.

- LAGOS, M., *Estado y cuestión indígena: Gran Chaco*, in A. TERUEL, M. LACARRIEU, O. JEREZ (comps.). *Fronteras, ciudades, Estados*, tomo I, Córdoba, Alción 2002, pp. 97-107.
- LAGOS, M., A. TERUEL, *Trabajo y demografía: análisis de la problemática a partir de un caso específico: la composición laboral de los ingenios de Jujuy (Argentina 1870-1915)*, in «Data» 2, 1992, pp. 116-134.
- LANGER, E., *Misiones franciscanas y trabajadores chiriguano: colonización, aculturación y mano de obra indígena en el sudeste de Bolivia*, in J. RIESTER (ed.), *Chiriguano, pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia*, Santa Cruz de la Sierra, APCOB 1995 [1987], pp. 255-290.
- LANGER, E., *Liberal policy and frontier missions: Bolivia and Argentina compared*, in «Andes. Antropología e Historia» 9, 1998, pp. 197-213.
- LANGER, E., *Expecting Pears from an Elm Tree: Franciscan Mission on the Chiriguano frontier in the heart of South America, 1830-1949*, Durham-London, Duke University Press 2009.
- LANGER, E., *The Franciscan Missionary Enterprise in Nineteenth-Century Latin America*, in «The Americas» 68 (2), 2011, pp. 167-178.
- LANUSSE, L., *Cristo revolucionario: la Iglesia militante*, Buenos Aires, Vergara 2007.
- LARSON, B., *Capturing Indian Bodies, Hearts, and Minds: The gendered politics of rural school reform in Bolivia, 1920-1940s*, in A. CANESSA (ed.), *Making Nation: Gender, indigeneity, and the State in the Andes*, Tucson, The University of Arizona Press 2005, pp. 32-59.
- LARSON, B., *Warisata: A Historical Footnote*, in «ReVista. Harvard Review of Latin America» 11 (1), 2011, pp. 65-67.
- LATOUR, B., *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI 2007.
- LEAKE, D., *Breve historia de las misiones de la Iglesia anglicana en el norte argentino*, in «Pensamiento Cristiano» 55, 1967, pp. 168-175.
- LEAKE, A., *When the Warfare Ended*, in «SENT», febrero de 1970, pp. 11-14.
- LEAKE, A., M. DE ECÓNOMO, *La deforestación de Salta 2004-2007*, Salta, Asociana 2008.
- LE BRETON, D., *Il sapore del mondo: n'antropologia dei sensi*, Milano, Raffaello Cortina Editore 2007 [2006], pp. 63-120.
- LEE, R.B., *Power and property in twenty-first century foragers: A critical examination*, in T. WIDLAK, W.G. TADESSE (eds.). *Property and Equality*, vol. 2: *Encapsulation, Commercialisation, Discrimination*, New York, Bergham Books 2004, pp. 16-31.
- LEIGUE, L., *El Iténez salvaje*, La Paz, Ministerio de Educación y Bellas Artes 1957.
- LEHM, Z., *Identificación preliminar del territorio indígena moré: informe final*, Moré-Trinidad, CIDDEBENI 1997.
- LEHM, Z., *Bolivia: estrategias, problemas y desafíos en la gestión del territorio indígena sirionó*, Copenhague, IWGIA 2004.

- LENTON, D., *De centauros a protegidos: la construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios, 1880-1970*, tesis doctoral, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires 2005. <http://corpusarchivos.revues.org>.
- LEÓN DE SANTIAGO, P., *Diccionario breve chiriguanae*, Tarija, Archivo Franciscano de Tarija, AFT-1-1835/MS16, 1791.
- LEONE, M., *De «pueblo pobre» a «pueblo indígena»: pastoral aborígen y saberes antropológicos en la región chaqueña argentina (1970-1985)*, in «Quinto Sol» 20 (3), 2016, pp. 1-23.
- LEONE, M., «*Por la liberación del indígena*»: *trabajo pastoral y procesos de organización política indígena en la región del Chaco argentino (1965-1984)*, in «Sociedad y Religión» 51 (29), 2019, pp. 112-141.
- LEONE, M., C. VÁZQUEZ, *La pastoral rural en Formosa y el surgimiento de una pastoral aborígen, c. 1960-1980*, in «Itinerantes. Revista de Historia y Religión» 6, 2016, pp. 89-114.
- LEUTENEGGER, E., *Gente en la selva: vivencias de un suizo en Bolivia*, in L. CÓRDOBA (ed.), *Dos suizos en la selva: historias del auge cauchero en el Oriente boliviano*, Santa Cruz de la Sierra, CIHA-Solidar Suiza 2015 [1940], pp. 171-374.
- LIBERALI, A.M., *Cultura árabe en la provincia de Salta, Argentina*, in «Espacio y Desarrollo» 19, 2007, pp. 179-188.
- LIMPIAS SAUCEDO, M., *Los gobernadores de Mojos*, Trinidad, Prefectura del Departamento del Beni 2005 [1942].
- LUCCHESI, A., *Nel Sudamerica: Alto Paraná e Chaco: 1875-1905*, Firenze, Bemporad & Figlio 1936.
- LUGON, C., *La république communiste chrétienne des Guaranis (1610-1768)*, Paris, Éd. Ouvrières 1949.
- LUNT, R., *Cien años de misión anglicana: un motivo para celebrar*, Ingeniero Juárez, Diócesis de la Iglesia Anglicana en el Norte Argentino 2011.
- MACCHETI, J., *Diario del viaje fluvial del padre fray Jesualdo Macchetti*, La Paz, Imprenta El Siglo Industrial 1886.
- MAEDER, E.J.A., *La segunda evangelización del Chaco: las misiones franciscanas de Propaganda Fide, 1854-1900*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia 1991.
- MAKOWER, K., *Don't Cry for Me*, London, Hodder & Stoughton 1989.
- MANN, W., *An Unquenched Flame: A short history of the South American Missionary Society*, London, SAMS 1968.
- MARTARELLI, A., *El Colegio Franciscano de Potosí y sus misiones: noticias históricas*, La Paz, Talleres Gráficos Marinoni 1918 [1889].
- MARTÍNEZ, A., *Seeing is believing? Vision and indigenous agency in the Anglican Evangelization of the Paraguayan Chaco*, in S. BOTTA (cur.), *Manufacturing Otherness: Missions and indigenous cultures in Latina America*, Cambridge, Cambridge Scholar Publishing 2013, pp. 251-270.
- MARTÍNEZ, F., «*Régénérer la race*»: *politique éducative en Bolivie (1898-1920)*, Paris, Éditions de l'IHEAL 2010.

- MARX, K., *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Madrid, Ayuso 1971.
- MATHIAS, C., *South America's final frontier: Indigenous leadership and the long conquest of the Gran Chaco, 1870-1955*, tesis doctoral, Yale University, New Haven 2015.
- MATORÉ, G., *La méthode en lexicologie: domaine français*, Paris, Didier 1953.
- MATTHEWS, E., *Up to the Amazon and Madeira Rivers, through Bolivia and Peru*, London, Sampson Low, Marston, Searle & Rivington 1879.
- MCKEMEX, K., *Development as a Process of Liberation, with Particular Reference to the Lowland Amerindian Tribes of the Gran Chaco*, tesis de Maestría, Reading, Agricultural Extension and Rural Development Centre, Reading University 1987.
- MENARD, A., *Archivo y reducto: sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina*, in «Revista de Antropología Iberoamericana», 6 (3), 2011, pp. 315-339.
- MENARD, A., *Manuel Aburto Panguilef y los Archivos de la Federación Araucana (estudio preliminar)*, in M. ABURTO PANGUILEF, *Libro Diario del Presidente de la Federación Araucana, Manuel Aburto Panguilef (1940-1951)*, Santiago de Chile, Colibrís 2013, pp. xi-cxxix.
- MENARD, A., *Sobre el valor y el archivo: monedas chilenas y platería mapuche*, in «Aisthesis», 63, 2018, pp. 171-182.
- MENARD, A., J. PAVEZ, *Mapuche y anglicanos: vestigios fotográficos de la Misión Araucana de Kepe (1896-1908)*, Santiago de Chile, Ocho Libros 2007.
- MENDOZA, M., *Converted Christians, Shamans, and the House of God: The reasons for conversion given by the Western Toba of Argentine Chaco*, in A. BUCKSER, D. GLAZIER (curadores), *The Anthropology of Religious Conversion*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers 2003, pp. 199-210.
- MÉTRAUX, A., *La sécularisation des Missions Franciscaines du Chaco Bolivien*, in «Journal de la Société des Américanistes» 21 (2), 1930, pp. 420-422.
- MÉTRAUX, A., *Mitos y cuentos de los indios chiriguano*, in «Revista del Museo de La Plata» 33 (9), 1932, pp. 119-184.
- MÉTRAUX, A., *La Guerra primitiva en el Chaco*, in «La Prensa», Sección Tercera, Buenos Aires, 8 de enero de 1933a.
- MÉTRAUX, A., *La obra de las Misiones inglesas en el Chaco*, in «Journal de la Société des Américanistes» 25 (1), 1933b, pp. 205-209.
- MÉTRAUX, A., *Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes: Chiriguano and Chané*, in J.H. STEWARD (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 3, Washington, Smithsonian Institution 1948, pp. 465-485.
- MÉTRAUX, A., *L'espressione sociale dell'aggressività e del risentimento presso gli indios Mataka del Gran Chaco*, in *Religione e riti magici indiani nell'America Meridionale*, Milano, Il Saggiatore, 1971 [1967], pp. 175-192.
- MÉTRAUX, A., *Itinéraires 1: carnets de notes et journaux de voyages*, Paris, Payot 1978.
- MONJE ROCA, R., *El río Mamoré*, La Paz, Instituto Boliviano de Cultura 1977.

- MONTANI, R., *Las tallas wichís: imágenes de la alteridad*, in «Separata» 19, 2014 [2016], pp. 34-65.
- MONTANI, R., *Una etnolingüística oculta: notas sobre la etnografía y la lingüística wichís de los misioneros anglicanos*, in «Boletín Americanista» 70 (1), 2015a, pp. 73-94.
- MONTANI, R., *El ingenio como superartefacto: notas para una etnografía histórica de la cultura material wichí*, in L. CÓRDOBA, F. BOSSERT, N. RICHARD (eds.), *Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas, 1850-1950*, San Pedro de Atacama, Ediciones del Desierto 2015b, pp. 19-45.
- MONTANI, R., *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco: un estudio etnolingüístico*, Cochabamba, Itinerarios 2017a.
- MONTANI, R., *Las verdaderas palabras de Dios en wichí*, in C. CERIANI CERNADAS (ed.), *Los Evangelios chaqueños: misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*, Buenos Aires, Rumbo Sur 2017b, pp. 145-172.
- MONTANI, R., I. COMBÈS, *Etnonimia wichí: cien hipótesis para mil y un nombres*, in «Revista Andina» 56, 2019, pp. 227-269.
- MONTANI, R., G. JUÁREZ, *Ijwalas ta pajche. Mahnyay ta iyejen p'ante wichí ta ibi Muliyyus, San Patlisyu lhoya Kale-hi / Los días del pasado: historias de los wichís de Morillo, San Patricio y Los Baldes*, Córdoba, La Marmosa-Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas-Universidad Nacional de Córdoba 2016.
- MONTEIRO, J.M., *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e Indigenismo*, Campinas, Unicamp 2001.
- MONTEIRO DE ALMEIDA, M., *Episódios Históricos da Formação Geográfica do Brasil*, Rio de Janeiro, Irmãos Pongetti 2010 [1951].
- MONTOYA, A.R., *Tesoro de la lengua guaraní*, Leipzig, Oficina y Fundería de W. Drugulin 1876 [1639].
- MORANDO, M.A., *Lexicografía chiriguana en perspectiva comparada: los Guaraníes de Ruiz de Montoya y León de Santiago*, in «Revista de Antropología del Museo de Entre Ríos» 3 (1), 2017, pp. 27-45.
- MORANDO, M.A., *Producción misionera sobre la lingüística chiriguana: una mirada diacrónica*, in «Anthropos» 113, 2018, pp. 151-167.
- MOREIRA, V.M.L., *Espírito Santo indígena: conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860*, Vitória, Arquivo Público do Estado do Espírito Santo 2017.
- MORENO, G.R., *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*, La Paz, Juventud 1973 [1888].
- MORRISON, T., A. BROWN, A. ROSE (eds.), *Lizzie, a Victorian Lady's Amazon adventure*, London, British Broadcasting Corporation 1987.
- MOTA, L.T., *A Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e as populações indígenas no Brasil do II Reinado (1839-1889)*, in «Diálogos» 10 (1), 2006, pp. 117-142.

- MUMFORD, L., *El mito de la máquina*, Buenos Aires, Emecé 1969 [1964].
- MUMFORD, L., *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza 1971 [1934].
- MUÑOZ, R., *Del algodón al desempleo: la población indígena de Misión Nueva Pompeya, Chaco: 1970-2016*, in «Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades» XLI (88), 2020, pp. 197-228.
- MURA, F., *De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia*, in «Horizontes Antropológicos» 17 (36), 2011, pp. 95-125.
- NAHARRO, J.M., V.E. SOSA, *Sobre la presencia anglicana en el Chaco*, in «Cuadernos de Humanidades» 12, 2000, pp. 1-20.
- NEHER, A., *Prophètes et prophéties*, Paris, Payot 1983.
- NEUMANN, E., *O Trabalho Guarani Missioneiro no Rio da Prata Colonial 1640-1750*, Porto Alegre, Martins Livreiro 1996.
- NICOLETTI, M.A., *La Congregación Salesiana en la Patagonia: «civilizar», educar y evangelizar a los indígenas (1880-1934)*, in «Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe» 15 (2), 2004, pp. 71-92.
- NIKLISON, J.E., *Investigación en los territorios federales del Chaco y Formosa, vol. II: libro 3: Las misiones religiosas de Reducción Indígena*, in «Boletín del Departamento Nacional del Trabajo» 34, 1916, pp. 1-244.
- NORDENSKIÖLD, E., *Deductions Suggested by the Geographical Distribution of Some post-Columbian Words used by the Indians of S. America*, Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag 1922.
- NORDENSKIÖLD, E., *La vida de los indios: el Gran Chaco (Sudamérica)*, La Paz, APCOB-Plural 2002 [1912].
- NORDENSKIÖLD, E., *Indios y blancos en el nordeste de Bolivia*, La Paz, APCOB-Plural 2003 [1922].
- OLIVEIRA, J.P., *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas actuales de los indígenas en Brasil*, Rio de Janeiro-Lima, Contra Capa-Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica 2006.
- OLIVIER DE SARDAN, J.P., *Anthropologie et développement: essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, APAD-Karthala 1995.
- ONG, W., *Orality and Literacy: The technologizing of the word*, London, Methuen 1982.
- Ortiz de la Tabla Ducasse, J., *Obrajes y obrajeros del Quito colonial*, in «Anuario de estudios americanos» 39, 1982, pp. 341-365.
- ORTIZ GARCÍA, E., E. CAUREY, *Diccionario etimológico y etnográfico de la lengua guaraní hablada en Bolivia (guaraní-español)*, La Paz, SENAPI 2011.
- PALACIOS, J.A., *Exploración de los ríos i lagos del departamento de Beni y en especial el Maderá*, La Paz, Imprenta Paceaña 1852.
- PALAVECINO, E., *Áreas de cultura folk en el territorio argentino*, in J. IMBELLONI (ed.), *Folklore argentino*, Buenos Aires, Nova 1959, pp. 347-370.

- PALAVECINO, E., *Convención Nacional de Antropología*, Resistencia, Universidad del Nordeste 1965.
- PALMER, J.H., *La buena voluntad wichi: una espiritualidad indígena*, Las Lomitas, Grupo de Trabajo Ruta 81, 2005.
- PALMER, J., *Movimientos wichís en la encrucijada cultural (Chaco salteño, Argentina)*, in I. COMBÈS (ed.). *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, Santa Cruz de la Sierra, IFEA-SNV-El País 2006, pp. 155-162.
- PALMER, J., *Carisma: ¿un nuevo atributo del nuyat wichi?*, in J. BRAUNSTEIN, N. MEICHTRY (eds.). *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*, Resistencia, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste 2007, pp. 213-222.
- PANDO, J.M., *Viaje a la región de la goma elástica (NO de Bolivia)*, Cochabamba, Imprenta El Comercio 1897.
- PAOLASSO, P., J. KRAPOVICKAS, N.I. GASPARRI, *Deforestación, expansión agropecuaria y dinámica demográfica en el Chaco seco argentino durante la década de los 90*, in «Latin American Research Review» 47 (1), 2012, pp. 35-63.
- PEARSON, H., *The Rubber Country of the Amazon*, New York, The India Rubber World 1911.
- PERALTA, J.M., *Vida, servicio y protagonismo social*, Asunción, Marben 2014.
- PERAMÁS, J.M., F. FERNÁNDEZ PERTÍÑEZ, B. MELIÁ (eds.), *Platón y los guaraníes*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch 2004.
- PÉREZ, E., *Warisata: la escuela-ayllu*, La Paz, Ministerio de Educación 2013 [1962].
- PÉREZ DIEZ, A., *Los grupos aborígenes del Chaco centro occidental, sus denominaciones*, in «Cuadernos Franciscanos» 5 (41), 1977, pp. 19-27.
- PÉREZ TOLEDO, S., S. SOLANO (coords.), *Pensar la historia del trabajo y los trabajadores en América, siglos XVIII y XIX*, Madrid, AHILA 2016.
- PERUCCI, C., *Moderniser les lonkos et «traditionaliser» les leaders: la participation anglicane au destin politique mapuche Gulumapu (1838-1935)*, tesis doctoral, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales 2016.
- PETRONE, M.T.S., *O Barão de Iguape: um empresário da época da Independência*, São Paulo-Brasília, Ed. Nacional-Instituto Nacional do Livro 1976.
- PIFARRÉ, F., *Los Guaraní-Chiriguano 2. Historia de un pueblo*, La Paz, Fundación Xavier Albó-CIPCA 2015 [1989].
- PLÁ, J., *Los talleres misioneros (1609-1767): su organización y funcionamiento*, in «Revista de Historia de América» 75-76, 1973, pp. 9-56.
- POLLARD, J., *Catholicism in Modern Italy: Religion, society and politics*, London, Routledge 2008.
- POSNANSKY, A., *Campaña del Acre: la lancha 'Tris', aventuras y peregrinaciones*, La Paz, Tipografía El Diario 1904.
- PROSPERI, A., *Il missionario*, in R. VILLARI (ed.), *L'uomo barocco*, Roma-Bari, Laterza 1991, pp. 179-218.

- REGHER, W., *Informe para el proyecto «Tierra para los Indígenas de Puerto Casado»*, manuscrito, archivo del padre Sislao Ksiasek, Asunción 1980.
- RENSHAW, J., *Los indígenas del Chaco paraguayo: economía y sociedad*, Asunción, Intercontinental 1996.
- REZENDE, A., *O Estado de Matto-Grosso e as supostas terras do barão de Antonina*, Rio de Janeiro, Papelaria Sta. Helena-S. Monteiro e Cia. Ltda. 1924.
- RICE, P., L. TORRES, *In mezzo alla tempesta: i piccoli fratelli del Vangelo in Argentina, 1959-1977*, Catanzaro, La Collina 2011.
- RICHARD, N. (ed.), *Mala guerra: los indígenas en la guerra del Chaco 1932-1935*, Asunción-Paris, Servilibro-Museo del Barro-Colibris 2008.
- RICHARD, N., *Otra guerra del Chaco*, 2020. <https://otraguerradelchaco.huma-num.fr/>.
- RICHARD, N., L. CAPDEVILA, R. FOERSTER, J. PAZ OBREGÓN ITURRA, A. MÉNARD, *Micro-histoires des nouvelles formes de conquête des territoires indiens: le versant colonial des projets nationaux dans le cône sud américain, 1850-1960*, «Nuevo Mundo Mundos Nuevos». <http://journals.openedition.org/nuevomundo/65022>; DOI <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.65022>.
- RYDÉN, S., *A Study of the Siriono Indians*, Göteborg, Elander 1941.
- RYDÉN, S., *Notes on the Moré Indians, Rio Guaporé, Bolivia*, in «Ethnos» 7 (2-3), 1942, pp. 84-124.
- RITZ, F. *Cazadores de caucho en la selva*, in L. CÓRDOBA (ed.), *Dos suizos en la selva: historias del auge cauchero en el Oriente boliviano*, Santa Cruz de la Sierra, CIHA-SOLIDAR Suiza 2015 [1934], pp. 44-168.
- ROCA, J.L., *Economía y sociedad en el Oriente boliviano (siglos XVI-XX)*, Santa Cruz de la Sierra, Editorial Oriente 2001.
- RODRÍGUEZ, N.J., *Oppression in Argentina: The Mataco case*, Copenhagen, IWGIA 1975.
- ROMANO, S., *Diccionario del P. Giannecchini compilado por el P. Santiago Romano*, Tarija, Archivo Franciscano de Tarija, AFT-1-1867/MS33 1880.
- ROMERO YAGUARI, J., *Gramática elemental del idioma guaraní*, Tarija, Gobernación del Departamento de Tarija 2006.
- RUIZ DE MONTOYA, A., *Conquista espiritual*, Madrid, Imprenta del Reyno 1639.
- RUIZ DE MONTOYA, A., *Tesoro de la lengua guaraní*, Asunción, CEPAG 2011 [1639].
- SAIGNES, T., *Historia del pueblo chiriguano* (compilación, introducción y notas: Isabelle Combès), La Paz, IFEA-Plural 2007.
- SAINT-HILLAIRE, A., *Voyage dans les provinces de Saint Paul et de Sainte Catherine* (v. 1), Paris, Arthus Bertrand-Libraire de la Société de Géographie 1851.
- SALAZAR, C., *¡Warisata mía!*, in E. PÉREZ, *Warisata la escuela-ayllu*, La Paz, HISBOL-CERES 1992 [1943], pp. 17-29.
- SALINAS, M., *Navegación de los ríos de Bolivia y confluentes del Madeira y Amazonas*, Cochabamba, Imprenta de Gutiérrez 1871.

- SALMÓN, J., *El espejo indígena: el discurso indigenista en Bolivia, 1900-1956*, La Paz, Plural 2013.
- SANABRIA FERNÁNDEZ, H., *En busca de Eldorado: la colonización del Oriente boliviano*, Santa Cruz de la Sierra, La Hoguera Investigación 2009 [1958].
- SARREAL, J., *Revisiting Cultivated Agriculture, Animal Husbandry, and Daily Life in the Guaraní Missions*, in «Etnohistory» 60, 2013, pp. 101-124. DOI 10.1215/00141801-1816193.
- SCARDOZZI, C., *Territorios en negociación: un análisis etnográfico de los procesos de convivencia entre indígenas y criollos en el Pilcomayo salteño (Gran Chaco, Argentina)*, Salta, Stampa Impresiones-Fundapaz 2013.
- SCARDOZZI, C., *Spazi contesi, logiche a confronto nella regione chaqueña argentina*, in M. MESCHIARI, S. MONTES (eds.), *Spaction: New paradigms in space-action multidisciplinary research*, Roma, Aracne 2015, pp. 431-450.
- SCARDOZZI, C., *Lungo il fiume, oltre la frontera: narrazioni e rivendicazioni dei territori indígenas contemporanei nel Gran Chaco*, tesis doctoral, Roma, Universidad La Sapienza 2018.
- SCATENA, S., *Liberté religieuse et modernité politique*, in «Raisons politiques» 4 (4), 2001, pp. 156-167.
- SCHALLER, E., *La colonización en el territorio nacional del Chaco en el período 1896-1921*, Resistencia, Cuadernos de Geohistoria Regional del Instituto de Investigaciones Geohistóricas 1986.
- SCHELCHKOV, A., *Socialistas-militares: el laberinto boliviano de la experimentación social (1936-1939)*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional 2018.
- SCHICK, M.L., *Le chaman qui téléphonait aux esprits*, Paris, Imago 2008.
- SCHMIDT, M., *Los Chiriguano y Izoós*, in «Revista de la Sociedad Científica del Paraguay» 4 (3), 1938, pp. 1-115.
- SCHURZ, W.L., *Paraguay, a Commercial Handbook*, Washington, US Government Printing Office 1920.
- SCUNIO, A., *La conquista del Chaco*, Buenos Aires, Círculo Militar 1972.
- SEGOVIA, L., *Ohlamel ta Ohapehen Wichí / Nosotros, los Wichí*, Salta, Khates 2011.
- SEIGUER, P., *Jamás he estado en casa: la Iglesia Anglicana y los ingleses en Argentina*, Buenos Aires, Biblos 2014.
- SEMO, P., *Diagnóstico socioeconómico del pueblo moré*, La Paz, CIDDEBENI 1995.
- SEPP, A., *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*, traducido del alemán por A. Raymundo Schneider, notas de Rubens Borba de Moraes, introducción de Wolfgang Hoffman Harnish, São Paulo, Livraria Martins 1943.
- SEPP, A., *Algunas advertencias tocantes al gobierno temporal de los pueblos en sus fabricas, sementeras, estancias y otras faenas*, in «Pesquisas» 2, Instituto Anchieta-no de Pesquisas 1958, pp. 35-54.
- SILVA, L.O., *Terras devolutas e latifúndio: efeitos da lei de 1850*, Campinas, Ed. da Unicamp 1996.

- SILVA MACHADO, J., *Informações que pude obter do alfêres Antonio Pereira Borges, Comandante da Companhia exploradora formada em Campos Gerais de Curitiba, Freguesia de Ponta Grosso, 30 de Outubro de 1842*, in «Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro» 5, 1843, pp. 108-117.
- SILVA MACHADO, J., *Cópia da participação oficial, que em data de 2 de Setembro de 1842 dirigiu João da Silva Machado (hoje barão de Antonina) ao governo da província, acerca dos alojamentos dos indígenas no município de Itapeva*, in «Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro» 8, 1846, pp. 250-253.
- SILVA MACHADO, J., *160a Sessão em 4 de março de 1847*, in «Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro» 9, 1847, pp. 130-133.
- SINCLAIR, M. *Initiative in the Chaco: Northern Argentina*, Tunbrige Wells, The South American Missionary Society c. 1972.
- SNETHLAGE, E.H., *Atiko y. Meine Erlebnisse bei den Indiann des Guaporé*, Berlín, Klinhardt & Biermann Verlag 1939.
- SNETHLAGE, E.H., *Die Guaporé Expedition (1933-1935): Ein Forschungstagebuch*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag 2016.
- SOUTH AMERICAN MISSIONARY SOCIETY MAGAZINE, vol. II, enero-diciembre 1868.
- SOUTH AMERICAN MISSIONARY SOCIETY MAGAZINE, vol. LXXII, febrero de 1938.
- SOUTH AMERICAN MISSIONARY SOCIETY MAGAZINE, vol. LXXX, noviembre-diciembre de 1946.
- SOUTH AMERICAN MISSIONARY SOCIETY MAGAZINE, marzo-abril de 1962.
- SOUZA LIMA, A.C., *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, Petrópolis, Vozes 1995.
- SPOSITO, F., *Liberdade para os índios no Império do Brasil: A revogação das guerras justas em 1831*, in «Almanack» 1, 2011, pp. 52-65.
- SPOTA, J.C. *Los fortines en la frontera chaqueña (1862-1884): un enfoque desde la antropología histórica en relación con la teoría de las organizaciones*, in «Memoria Americana» 17 (1), 2009, pp. 85-117.
- STEARMAN, A., *No Longer Nomads: The Sirionó revisited*, Lanham-New York-London, Hamilton Press 1987.
- STUNNENBERG, P., J. KLEINPENING, *The role of extractive industries in the process of colonization: The case of quebracho exploitation in the Gran Chaco*, in «Tijdschrift voor economische en sociale geografie» 84 (3), 1993, pp. 220-229.
- SUGASTI, E., *Après les missions: changements socio-culturels et construction identitaire chez les Mataco-Wichí du Chaco Central argentin*, tesis de maestría, Montréal, Université de Montréal 2003.
- SUSNIK, B., *Condiciones para el establecimiento de misiones en Paraguay*, in «Kato-liski Misijoni», traducción manuscrita facilitada por el Museo Andrés Barbero, Asunción 1954.

- SUSNIK, B., *Chiriguano I: dimensiones etnosociales*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero 1968.
- TALAVERA SIMONI, M.L., *Formaciones y transformaciones: educación pública y culturas magisteriales en Bolivia, 1899-2010*, La Paz, CIDES-UMSA-PIEB 2011.
- TARICA, S., *Indigenismo*, in *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*, 2016. <http://latinamericanhistory.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199366439.001.0001z/acrefore-9780199366439-e-68>.
- TAUSSIG, M., *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A study in terror and healing*, Chicago, The University of Chicago Press 1987.
- TEBOTH, T., *Misión Palagá [sic]. April 3rd, 1937*, in «SAMSM» 71 (803), julio de 1937, pp. 84-85.
- TERUEL, A.A., *Misiones, economía y sociedad en la frontera chaqueña del noroeste argentino en el siglo XIX*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes 2005.
- TOMASINI, A., *Misiones franciscanas entre los grupos aborígenes de las provincias de Salta y Jujuy*, in «Cuadernos Franciscanos» 41 (5), 1977, pp. 9-13.
- TOMPKINS, B.A., *BATting On*, memoria inédita, s/f.
- TORRES FERNÁNDEZ, P., *Políticas misionales anglicanas en el Chaco Centro-Occidental a principios de siglo XX: entre comunidades e identidades diversas*, in «Población y Sociedad» 14/15, 2007-2008, pp. 139-176.
- TORRES LÓPEZ, C., *Las maravillosas tierras del Acre (en la floresta amazónica de Bolivia)*, La Paz, Talleres del Colegio Don Bosco 1930.
- TRAIN, G.F., *A Church on the Slipway*, in «SAMSM» 86, 1952, pp. 85-87.
- TREECE, D., *Exilados, aliados, rebeldes: o movimento indianista, a política indigenista e o estado-nação imperial*, São Paulo, Nankin-Edusp 2008.
- TRINCHERO, H.H., *Los dominios del demonio, civilización y barbarie en las fronteras de la Nación: el Chaco Central*, Buenos Aires, Eudeba 2000.
- TRINCHERO, H.H., J.M. LEGUIZAMÓN, *Las fronteras del Mercosur: capital, trabajo y territorio en un frente de expansión agrario*, in «Cuadernos de antropología social» 12, 1995, pp. 279-311.
- VACCA, J.E., *Notas de la pasada guerra del Chaco: informaciones de cosas vistas, oídas y vividas en la zona de operaciones*, Buenos Aires, col. Biblioteca del Oficial vol. 240, Círculo Militar 1938.
- VALLVÉ, F., *The Impact of the Rubber Boom on the Indigenous Peoples of the Bolivian Lowlands (1850-1920)*, tesis doctoral, Georgetown University, Washington 2010.
- VAN VALEN, G., *Indigenous Agency in the Amazon: Mojos in liberal and rubber-boom Bolivia, 1942-1932*, Tucson, The University of Arizona Press 2013.
- VELIZ, J.D., *Nëmoesakaa*, La Paz, UNICEF 1999.
- VIGNATI, M., *Iconografía aborígen: Namuncurá y Pincén*, in *Actas Primer Congreso del Área Araucana Argentina*, tomo II, Buenos Aires, Provincia del Neuquén-Junta de Estudios Araucanos 1963.

- VILLAGRA CARRON, R., *Del Vaingka al Choqueo: sociabilidad y ritual de los angaité a partir de la colonización del Chaco (1880)*, in «Journal de la Société des américanistes» 97 (2), 2011, pp. 319-342.
- VON BREMEN, V., *Fuentes de caza y recolección modernas: proyectos de ayuda y desarrollo destinados a los indígenas del Gran Chaco, Argentina, Paraguay, Bolivia*, Stuttgart, Servicios de Desarrollo de las Iglesias (AG-KED) 1987.
- WALLIS, C. *Cuatro proyectos indígenas del Chaco*, informe inédito para la Comisión Intereclesiástica de Coordinación para Proyectos de Desarrollo (ICCO), Utrecht 1994.
- WEBER, M., *Economía y sociedad*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica 1996 [1922].
- WEGNER, R.N., *Zum Sonnentor durch Altes Indianerland*, Darmstadt, Wittich Verlag 1936.
- WEINSTEIN, B., *The Amazon Rubber Boom, 1850-1920*, Stanford, Stanford University Press 1983.
- WISSENBAACH, M.C., *Desbravamento e Catequese na constituição da nacionalidade brasileira: as expedições do barão de Antonina no Brasil meridional*, in «Revista Brasileira de História» 15 (30), 1995, pp. 137-155.
- WOLF, E., *Europa y la gente sin historia*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica 2005 [1982].
- WOODROFFE, J., *The Upper Reaches of the Amazon*, London, Methuen & Co. 1914.
- XARQUE, F., *Insignes misioneros de la Compañía de Jesus en la provincia de Paraguay: estado presente de sus misiones en Tucuman, Paraguay y Rio de la Plata que comprende su distrito*, Pampelune, Juan Micón 1687.
- ZAPATA, L., *Intersticios y fragmentaciones: «promoción» del aborigen en el Chaco, 1970-1990*, in «Sociedad y Religión» 26, 2016, pp. 163-180.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos la colaboración de Vittorio Caporrella, Paolo Capuzzo, Caterina Cinti, Davide Domenici, Alberto Preci, Mattia Righi, Rita Sperotti y Mónica Urrestarazu.

Este libro es posible gracias al apoyo económico e institucional del proyecto ANR «*Mécaniques sauvages. Le fait mécanique dans les sociétés amérindiennes du Chaco et de l'Atacama (1850-temps présent)*», el Departamento DiSCi Storia Culture Civiltà de la Università de Bologna, el IHEAL-CREDA de París, la Università Italo Francese/Université Franco Italienne y la editorial Bononia University Press.

BIOGRAFÍAS DE LOS AUTORES

Pablo Antunha Barbosa es licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad de París X Nanterre (Francia); tiene una maestría en Etnología y Sociología Comparada de la Universidad de París X Nanterre (Francia). Realizó un doctorado en Antropología Social e Histórica en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, París), Francia, con un período de cotutela en el Programa de Posgrado en Antropología Social, Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro (PPGAS-MN-UFRJ). Actualmente es profesor adjunto en el Centro de Formación en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Federal del Sur de Bahía, Brasil (CFCHS-UFSB). Es investigador del Laboratorio de Investigación sobre Etnicidad, Cultura y Desarrollo (LACED, PPGAS-MN-UFRJ) y del Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA, Bolivia). Sus principales áreas de investigación son etnología indígena, antropología histórica, historia de la antropología, historia indígena y del indigenismo.

Valentina Bonifacio es profesora titular en la Universidad Ca' Foscari de Venecia (Italia), donde enseña Antropología Visual y Antropología Aplicada. Su investigación se ha centrado en la etnografía e historia del Chaco paraguayo, y en particular en la relación entre indígenas y no indígenas en el contexto de la historia de la fábrica taninera de Puerto Casado (1887-2000). Es autora de un documental sobre el mismo tema (*Casado's Legacy*, 49 min.), distribuido por el Granada Center for Visual Anthropology (University of Manchester) y ha colaborado con urbanistas y artistas en la realización de proyectos interdisciplinarios. Entre ellos se encuentra la exposición *Destiempo: dinamograma de Puerto Casado*, que ha desarrollado junto a la escritora y curadora paraguaya Lia Colombino (www.unive.it/archfact).

Lorena Córdoba es doctora en Antropología (Universidad de Buenos Aires, Argentina) y actualmente se desempeña como investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Argentina. Está asociada al Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (Museo de Historia, UAGRM, Santa Cruz de la Sierra). Se especializa en la etnología y etnohistoria de la Amazonía boliviana, analizando cuestiones como las relaciones de género, el parentesco y la organización social, y asimismo el impacto de los proyectos misioneros en las sociedades indígenas del Chaco argentino. En la actualidad, además, se ocupa de investigar el rol de las industrias extractivas en la recomposición de las sociedades y paisajes indígenas de ambas regiones.

Zelda Alice Franceschi es doctora en Antropología por la Universidad de Milán Bicocca (Italia). Titular del curso Historia de la Antropología e Antropología de las Américas en la Universidad de Bolonia (Dipartimento di Discipline Storia Culture Civiltà, Scuola di Lettere e Beni Culturali). Ha enseñado en las universidades nacionales de Córdoba y Salta (Argentina), en la Universidad de Montreal (Canadá) y en la Universidad Nacional de Bogotá (Colombia). Tiene una afiliación permanente en el Departamento de Antropología de la Universidad de Oxford y es miembro del Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA). Sus principales líneas de investigación son la historia de la antropología, las historias de vidas, la y las autobiografías indígenas. Su etnografía se centra en la región del Chaco argentino.

Consuelo Hernández V. es licenciada en Antropología Social por la Universidad de Chile y DEA en antropología cultural por la Universidad Complutense de Madrid. Ha trabajado en el desierto de Atacama, el Chaco paraguayo y en el occidente asturiano sobre temas relacionados con animales, alimentación, domesticación, patrimonio cultural y fotografía. Es parte de la editorial Colibrís e investigadora asociada al proyecto ANR «Analyse comparée sur le savoir mécanique dans les sociétés amérindiennes du Chaco et de l'Atacama».

André Menard es antropólogo de la Universidad de Chile y doctor en Sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, París). Ha investigado y publicado mayoritariamente en torno a la historia y la política mapuche (especialmente a la obra del líder y místico Manuel Aburto Panguilef), con énfasis en cuestiones de raza, escritura y archivo, así como en la actual codificación «espiritual» de las políticas indígenas. Actualmente trabaja sobre las relaciones entre teorías del fetiche, magia y política. Es académico del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile.

Anna Guiteras Mombiola es actualmente investigadora posdoctoral Beatriu de Pinós en la Universidad Pompeu Fabra (España). Doctora en Historia por la Univer-

sidad de Barcelona y entre 2014 y 2016 fue becaria posdoctoral en la Universidad de Colonia (Alemania). Es miembro del Taller de Estudios e Investigaciones Andino-Amazónicas (TEIAA) y del Grupo de Investigación en Imperios, Metrópolis y Sociedades Extraeuropeas (GRIMSE), y está asociada al Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA). Sus líneas de investigación son los procesos de colonización en la Amazonía boliviana, los cambios y las continuidades acaecidos en sus sociedades nativas derivados de su inserción al orden liberal, y en cuyos discursos y representaciones se incluían conceptos de clase y raza, pero no de etnicidad, y los proyectos educativos implementados entre una parte de dichos grupos para propiciar su incorporación a la sociedad nacional.

Rodrigo Montani es licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de Rosario (Argentina) y doctor en Letras por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Actualmente se desempeña como investigador en el Centro para el Desarrollo y el Ambiente (CDE) de la Universidad de Berna (Suiza) e investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la Argentina, así como profesor asistente de Teoría Antropológica en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Su principal tema de interés son las sociedades indígenas del Gran Chaco, en particular, la interrelación entre la lengua, la tecnología, el ambiente, la sociología y la historia de los wichís del Chaco argentino. Actualmente investiga el impacto que tiene sobre estos indígenas la deforestación de sus tierras ancestrales.

María Agustina Morando es doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Actualmente se desempeña como becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Argentina. Es miembro del Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (Museo de Historia, UAGRM, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia) y de la Asociación Paraguaya de Antropología (Asunción, Paraguay). Trabaja sobre temas vinculados a la etnografía, la etnohistoria y la lengua de los chanés del noroeste argentino (departamento San Martín, provincia de Salta) donde llevó a cabo sus principales campañas de campo.

Mickaël Orantin es magíster y doctorando en Antropología (IHEAL-CREDA / Universidad de París 3 Panthéon-Sorbonne, Francia). Su trabajo de tesis investiga las relaciones entre jesuitas e indígenas en las misiones jesuíticas del Paraguay durante el siglo XVIII. Basándose fundamentalmente en un largo manuscrito inédito en guaraní colonial, procura analizar las cuestiones relativas al trabajo indígena: representaciones, prácticas, asistencia social de los pobres, transformaciones de la economía y de la familia. Además, realiza trabajo de campo en la comunidad guaraní mbya de Kokuere Guazú, en Paraguay, investigando las transformaciones del trabajo

hoy en día, las relaciones de producción con la sociedad externa y la inscripción de los mbya en la economía capitalista.

Alberto Preci es doctor en Geografía (Universidad de París 1 Panthéon-Sorbonne, Francia) y en la actualidad es investigador asociado en el UMR 8586 Prodig. Sus investigaciones se centran sobre los conflictos y reclamos territoriales y las prácticas de mapeo participativo, así como sobre la dimensión espacial de las movilizaciones sociales y, más precisamente, los procesos de formación de la ciudadanía indígena. Actualmente, en cuanto miembro del proyecto ANR «Saberes mecánicos entre las sociedades indígenas de las tierras bajas», se ocupa de investigar el rol de las máquinas en los procesos de *commodification* de la naturaleza y en la emergencia de nuevas territorialidades entre los pueblos indígenas chaqueños.

Nicolas Richard es antropólogo (Universidad de Chile) y doctor en Antropología Social (École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS). Es investigador del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS, Francia) adscripto al Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine (IHEAL-CREDA UMR7227, Université Sorbonne Nouvelle). Sus principales terrenos de trabajo son el Gran Chaco y el desierto de Atacama en los que dirige actualmente los proyectos de investigación «Atacama-SHS Sciences humaines et sociales en territoire minier» y «Analyse comparée sur savoir mécanique dans les sociétés amérindiennes du Chaco et de l'Atacama».

Chiara Scardozzi es doctora en Antropología (Universidad de Roma La Sapienza, Italia) y en la actualidad se desempeña en actividad docente contratada en diferentes universidades italianas. Es parte de la Misión Etnológica en Sudamérica del Ministerio Italiano del Exterior y miembro de la Sociedad Italiana de Antropología Aplicada (SIAA). Su investigación se centra en la región del Chaco argentino y boliviano, sobre relaciones de convivencia interétnica, procesos de reivindicación y recuperación territorial, el análisis del impacto del extractivismo y la percepción local del deterioro ambiental. Se ocupa también de la antropología visual y se sirve de la fotografía como ulterior herramienta de conocimiento, interpretación y representación de la realidad, buscando los puntos de contacto entre etnografía y lenguajes visuales.

Diego Villar es doctor en Antropología (Universidad de Buenos Aires, Argentina), investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y profesor responsable de «Antropología comparativa del Gran Chaco, el Nordeste Argentino y las áreas culturales adyacentes» (Carrera de Especialización en Historia Regional, Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste). Está asociado asimismo al Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (Museo de Historia, UAGRM, Santa

Cruz de la Sierra). Realizó trabajo de campo etnográfico entre los chacobo (pano) de la Amazonía boliviana y los chané (arawak guaranizados) del Chaco argentino. Se especializa en la etnografía, etnología y etnohistoria del Chaco argentino y la Amazonía boliviana y, asimismo, en la historia del americanismo y la formación del pensamiento antropológico.

Collana DiSCi
Studi antropologici, orientali, storico-religiosi

1. Angela Maria Mazzanti, a cura di, *Crisi e rinnovamento tra mondo classico e cristianesimo antico*, 2015
2. Omar Bortolazzi, edited by, *Youth Networks, Civil Society and Social Entrepreneurship. Case Studies in Post-Revolutionary Arab World*, 2015
3. Davide Domenici, *Il senso delle cose. Materialità ed estetica nell'arte mesoamericana*, 2017
4. Ivo Quaranta, Massimiliano Minelli, Sylvie Fortin, edited by, *Assemblages, Transformations, and the Politics of Care*, 2018
5. Martina Caroli, Angela Maria Mazzanti, Raffaele Savigni, a cura di, *Per respirare a due polmoni. Chiese e culture cristiane tra Oriente e Occidente. Studi in onore di Enrico Morini*, 2019
6. Davide Dainese, Umberto Mazzone, a cura di, *L'Italia tra storia e biografia. Contributi per una riflessione*, 2020

Finito di stampare nel mese di febbraio 2021
per i tipi di Bononia University Press