



HAL
open science

Mala Guerra. Los indígenas en la Guerra del Chaco, 1932-1935

Nicolas Richard

► **To cite this version:**

Nicolas Richard. Mala Guerra. Los indígenas en la Guerra del Chaco, 1932-1935. Servilibro, pp.421, 2008, 9789995386931. halshs-00947758

HAL Id: halshs-00947758

<https://shs.hal.science/halshs-00947758>

Submitted on 14 Jun 2020

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.

malaGUERRA

Los indígenas en la guerra del Chaco (1932 - 35)

Nicolás Richard
(Compilador)

logo
colibris



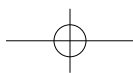
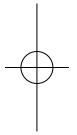
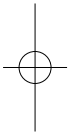
malaGUERRA

Los indígenas en la guerra del Chaco (1932 - 35)



Nicolás Richard
(Compilador)

Mala Guerra



Mala Guerra
Los indígenas en la Guerra del Chaco
1932-1935

NICOLAS RICHARD
Compilador

ServiLibro — Museo del Barro — CoLibris
ASUNCIÓN DEL PARAGUAY — PARIS

RICHARD, NICOLAS (comp.) 2008. – *Mala Guerra: Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)*. - Asunción & Paris: Museo del Barro, ServiLibro & CoLibris, 422 p.

Diseño de portada: Osvaldo Salerno

Fotografía de portada: Máscara chiriguano, 1991, Santa Teresita, Paraguay. Colección CAV/ Museo del Barro. Foto: Susana Salerno y Julio Salvatierra. Departamento de Documentación e Investigaciones del CAV/Museo del Barro. Máscara pintada con colores vegetales, que corresponde al tipo genérico de máscaras llamadas Agüero-güero, guaranización del término «abuelo»; representa a los espíritus de los ancianos antepasados. La jerarquía de estos personajes es remarcada mediante su identificación con la figura del militar. La pieza remata en una placa rectangular que se eleva sobre la cabeza y lleva tallada una visera sobre la ranura de los ojos, en alusión directa a los gorros de sus vecinos militares (Santa Teresita, el lugar de donde proviene esta máscara, se encuentra ubicado a 3 Km de Mariscal Estigarribia, emplazamiento militar).

Edición: Claudio Cratchley

Producción: Lia Colombino

ISBN: 978-999-53-869-3-1

© CoLibris éditions, Paris, 2008

© Museo del Barro, Asunción, 2008

© ServiLibro, Asunción, 2008

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

Centro de Artes Visuales/Museo del Barro

Grabadores del Cabichuí e/ E. Miranda y Cañada

Telefax: (595.21) 607 996

info@musedelbarro.com

www.museodelbarro.com

Asunción, Paraguay

ServiLibro

Pabellón “Serfaina Dávalos”

25 de Mayo y México - Plaza Uruguaya

Telefax: (595.21) 444 770

servilibro@gmail.com

www.servilibro.com.py

Asunción, Paraguay

CoLibris éditions

28, rue Cler

75007 Paris, France

www.co-libris.eu



Centre de Recherches Historiques sur l'Ouest
UMR 6258 – Université de Rennes 2



Museo del Barro



Museo Etnográfico Dr. Andrés Barbero

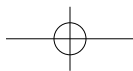
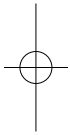
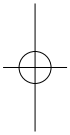
Con el apoyo de



Agence Nationale de la Recherche (France)



Ambassade de France au Paraguay



Índice

NICOLAS RICHARD	
Presentación	9
LUC CAPDEVILA, ISABELLE COMBÈS & NICOLAS RICHARD	
Los indígenas en la Guerra del Chaco. Historia de una ausencia y antropología de un olvido	13
RODRIGO VILLAGRA	
Nanek añy'a kempohakme o en aquel tiempo de los <i>enajados</i> . Testimonios de los angaité sobre la Guerra del Chaco	67
ERNESTO UNRUH & HANNES KALISCH	
Salvación – ¿rendición? Los enlhet y la Guerra del Chaco	99
LORENA CÓRDOBA & JOSÉ BRAUNSTEIN	
Cañonazos en “La Banda”. La Guerra del Chaco y los indí- genas del Pilcomayo medio	125
MIGUEL FRITZ	
Indígenas y la Guerra del Chaco. El impacto de lo indicible	149
BARBARA SCHUCHARD	
Etnias y Estados nacionales durante la Guerra del Chaco. Contribución al problema de la identidad indígena (el ejemplo de los isocño-guaraníes)	171
JÜRGEN RIESTER	
Iyambae – Ser Libre. La Guerra del Chaco en la memoria indí- gena isoseña	183

FEDERICO BOSSERT, ISABELLE COMBÈS & DIEGO VILLAR	
La Guerra del Chaco entre los chané e isoseños del Chaco occidental	203
ERIC LANGER	
La experiencia chiriguana en la Guerra del Chaco y la destrucción de las misiones franciscanas	235
EDGARDO J. CORDEU	
La memoria ishir (chamacoco) de la Guerra del Chaco	251
NICOLAS RICHARD	
Los baqueanos de Belaieff. Las mediaciones indígenas en la entrada militar al Alto Paraguay	291
VOLKER VON BREMEN	
Impactos de la Guerra del Chaco en la territorialidad ayorea	333
MARIA DE FÁTIMA COSTA	
Los guaicura y la Guerra de la Triple Alianza	355
JOSÉ ZANARDINI	
Los indígenas y el Estado paraguayo después de la Guerra del Chaco	369
Bibliografía	389
Cartografía	417

Presentación

La guerra del Chaco (Paraguay - Bolivia, 1932-35) ha sido convencionalmente pensada como un conflicto entre Estados modernos que se habría desarrollado sobre un espacio vacío, el desierto verde de los manuales escolares. Una abundante bibliografía se ha ocupado de estudiar y analizar los elementos logísticos, militares, diplomáticos y sociales de la guerra: todo sigue ocurriendo como si los ejércitos no hubiesen encontrado en su camino más rastro de vida humana que el de algún desertor emboscado. La guerra ha sido retrospectivamente «blanqueada» y las poblaciones indígenas han desaparecido, subrepticamente, del teatro de batalla. No sólo esta operación ha permitido confortar las claves nacionalistas y militaristas desde la que se ha leído corrientemente este acontecimiento, sino que ha permitido construir, a posteriori, la idea de que ese espacio era, porque estaba vacío, un espacio disponible. El primer objetivo de esta compilación de textos es así el de restituir a la historiografía y a la memoria pública este hecho primero: la guerra no ocurre sobre un desierto, sino en una región habitada, tejida, trabajada y organizada por sociedades humanas. Por elemental que parezca, esta cuestión sigue siendo hoy en día sistemáticamente obliterada por la bibliografía existente. Y con ella, ha desaparecido también la dimensión propiamente colonizadora de esta guerra.

Pues si es cierto que la guerra del Chaco es fundamentalmente un conflicto entre Estados, también es cierto que la guerra funciona como una campaña de ocupación militar del espacio indígena chaqueño. La fundación de fortines sobre los campamentos indios, los desplazamientos masivos de población, la conscripción forzada, la utilización militar de los recursos económicos y humanos, la conformación de milicias indígenas, la relocalización en misiones y reservas, etc., son todos elementos característicos de esta otra dimensión de la guerra, aquí sumergida.

Este libro no tiene más afán que el de intentar avanzar colectivamente en la restitución y en la comprensión de uno de los momentos más densos y decisivos en la historia reciente del Chaco indígena. Hemos querido aquí reunir elementos, información y reflexiones que se hallaban de algún modo desconexos, insertos cada cual en la órbita específica de sus campos de competencia. Quisimos así esbozar algo como una visión de conjunto, una estado de la situación también, que permita comparar y correlacionar los diferentes contextos chaqueños. Se trata por un lado de restituir la heterogeneidad y la multiplicidad de las lógicas y de los escenarios, de los actores y de las circunstancias según los que las poblaciones indígenas se vieron implicadas en la dinámica de guerra. Pero se trata también, inversamente, de constatar las continuidades y los ejes transversales de un problema que no puede ya ser solamente comprendido desde la actual compartimentación étnica de los estudios chaqueños. Es sólo por este doble movimiento de diferenciación analítica de los distintos escenarios y de reflexión colectiva sobre sus especificidades y continuidades que la naturaleza y la complejidad de estas dinámicas termina por aparecer. El cuadro resultante es por cierto parcial y preliminar. Esperamos al menos que permita apreciar las líneas fuerza y las principales dificultades que este expediente supone.

Repensar este acontecimiento desde las coordenadas indígenas es también visitar las condiciones iniciales bajo las cua-

les estas sociedades pasaron a formar parte del ámbito estatal paraguayo. Se juega en ello la calidad y la naturaleza del vínculo entre éstas y el Estado nacional. Este vínculo, reciente por cierto, descansa todavía sobre un no-dicho, el de una violencia que nunca dijo su nombre, pues venía disfrazada bajo los argumentos de una guerra internacional. Elaborarlo, trabajar su memoria, explicitar sus circunstancias, organizarle una interpretación, son tareas útiles a la construcción de un horizonte de ciudadanía política y de reconocimiento histórico. Así, ha sido también nuestro objetivo el de dar de algún modo salida y visibilidad pública a las memorias y relatos indígenas de la guerra. Anunciar, aún si de modo indirecto, este otro corpus, estas otras fuentes y experiencias, esta otra lectura y esta otra relación histórica al acontecimiento. Al menos, esperamos, no podrá ya decirse que no existen. Hasta aquí, la guerra ha funcionado como uno de los nudos ideológicos más duros e insolubles de la retórica strosnerista. Sirva también esta compilación para acompañar, desde la posición que es la nuestra, el proceso de construcción de una relación más democrática, inclusiva y dialogante con el pasado.

Agradezco personalmente a los autores que han contribuido a esta compilación. Lo hicieron sin garantías ni beneficio. Es decir que nos mueve un mismo interés, el de comprender, reflexionar y discutir colectivamente sobre estas otras trece guerras del Chaco y sobre las consecuencias que tuvieron para el mundo indígena de la región. Espero que esta publicación honre su confianza. Algunos de los artículos que la componen habían sido ya publicados en un volumen anterior que recogía las ponencias de un coloquio organizado con Capucine Boidin y Luc Capdevila en París, en noviembre de 2005. Una de las mesas redondas había tratado entonces sobre «los indígenas en la guerra del Chaco», en el marco de una reflexión más amplia sobre Las guerras del Paraguay en los siglos 19 y 20. Los artículos de esta mesa han sido retomados y ampliados, a veces traducidos, para que reencuentren en esta publicación paraguaya a su público natural.

Hemos ordenado los artículos según un criterio geográfico, esperando que se respondan mutuamente y que aparezca así la consistencia específica de cada uno de los contextos chaqueños. Los artículos de R. Villagra y de E. Unruh & H. Kalisch se aproximan al expediente enlhet-enenlhet sobre el Chaco central. El de L. Cordoba & J. Braunstein y el de M. Fritz cubren la situación sobre la banda pilcomayense. Los de B. Schuchard, de J. Riester y de F. Bossert, I. Combes & D. Villar exploran la situación sobre la margen occidental del Chaco. Los de E. Cordeu, de N. Richard y de V. von Bremen retoman el problema sobre el Chaco septentrional y Alto Paraguay. Para las bandas occidental y oriental del Chaco hemos introducido dos otros textos, el de E. Langer y el de F. Costa, que permiten dar mayor profundidad histórica y mayores antecedentes sobre las dinámicas de frontera en la ante-guerra. Cerrando el volumen, el texto de J. Zanardini permite dar un vistazo general a las lógicas de reorganización del Chaco en la post-guerra. Por último, el texto inicial, que hemos escrito con L. Capdevila e I. Combès, busca introducir el problema, abordándolo desde una perspectiva histórica y antropológica, mostrando cómo, si los indígenas han desaparecido de la comprensión historiográfica de la guerra, inversamente, esta guerra ha terminado también por desaparecer de la comprensión antropológica del Chaco. Hemos introducido en anexo algunos elementos cartográficos y una bibliografía general que deseamos sea útil al trabajo que queda por hacer.

Nicolas Richard,
20/07/08, Asunción del Paraguay.

Los indígenas en la guerra del Chaco

Historia de una ausencia y antropología
de un olvido

LUC CAPDEVILA
ISABELLE COMBÈS
NICOLAS RICHARD

La cuestión indígena en la guerra del Chaco ha sido objeto, por así decirlo, de un doble exilio o de una doble invisibilidad. Ahí reside toda la complejidad del problema. Por un lado, la dimensión indígena del conflicto ha sido completamente evacuada de la comprensión historiográfica de la guerra: todo ocurre como si los ejércitos nacionales hubiesen investido un espacio baldío, el *desierto verde* de los manuales, virgen de todo rastro de vida humana. La historiografía de la guerra del Chaco se ha construido en ausencia de toda referencia a las gentes que poblaban ese espacio. Se han escrito decenas de volúmenes sobre tal o cual episodio bélico, sobre los más ínfimos aspectos logísticos o sobre la biografía apenas relevante de algún oficial en campaña: no existe a la fecha ni un sólo estudio historiográfico sobre la implicación indígena en el conflicto. La guerra ha sido retrospectivamente «blanqueada», construida y representada en clave nacionalista y militar. Se ha hecho de ella el parangón de una guerra moderna e internacional, olvidando que funcionó también como una campaña de ocupación de los territorios indios, articulando una dimensión colonial y colonizadora que la inscribe en

otra genealogía, aquí borrada –la de las campañas de ocupación y expropiación de los últimos territorios libres del continente.

Por otro lado, e inversamente, la guerra ha sido a su vez evacuada de la comprensión antropológica del Chaco boreal. Segundo exilio o segunda invisibilidad ésta: para la antropología del Chaco, todo ocurre como si los pueblos indígenas de la región hubiesen atravesado en toda transparencia el acontecimiento. El conocimiento antropológico del Chaco se ha desarrollado sin una reflexión sistemática sobre las dinámicas y transformaciones que la guerra introdujo en el mundo indígena. Aquí también se han multiplicado los necesarios volúmenes sobre mitología comparada, lingüística o etnografía monográfica; pero se cuentan sobre los dedos de una mano los trabajos que hayan intentado ponderar y analizar la transformación cabal del espacio indígena en la guerra, calibrar el corte profundo que introdujo, rastrear y compilar las memorias indígenas del acontecimiento o dar visibilidad pública, en las sociedades nacionales, a una experiencia que fue entonces dos veces silenciada. Demasiado ocupada en producir la virginidad de su objeto, fascinada con la idea de una profundidad apenas vulnerada, valorando en esas sociedades lo que puedan tener de inmaculada persistencia, la etnografía chaqueña ha contribuido a borrar las huellas del acontecimiento, sumergiendo y marginando la historia reciente de esas gentes. Las generaciones que vivieron la guerra han ido ya extinguiéndose; y como poco se hizo por registrar las memorias del acontecimiento, como apenas hubo quién para traducir al espacio público la presencia indígena en la guerra, han ido desapareciendo con ellas las claves fundamentales que permitan entender cómo se estructuró este espacio en la post-guerra, cómo se instituyó su relación con el Estado y la sociedad nacional, cómo se recompusieron grupos, lugares y familias, cómo se digirió sociológica y simbólicamente el acontecimiento. El Chaco indígena fue íntegramente trastornado por la guerra; sin embargo la antropología prefirió, en términos generales, imaginar que ésta nunca había ocurrido.

De esta doble invisibilidad queremos tratar aquí. La dimensión indígena ha desaparecido de la comprensión historiográfica de la guerra e, inversamente, esta guerra ha desaparecido de la comprensión antropológica del Chaco. Hecha esta constatación, intentaremos mostrar cuáles han sido los puntos de visibilidad, en un sentido y en otro, en los que alguna imagen de la presencia indígena en la guerra ha logrado filtrarse hacia la superficie. En primer término, se trata de saber a través de qué intersticios y de qué fallas en el corpus archivístico e historiográfico la presencia indígena en el frente de batalla puede ser rastreada; en segundo término, inversamente, se trata de discernir en qué circunstancias los pocos trabajos que la antropología ha dedicado al problema han podido nacer, qué es lo que se ha dicho y cómo se han interpretado —cuando se lo ha hecho— las memorias indígenas de la guerra. De algún modo, quizás como preámbulo a los artículos que siguen, quisiéramos aquí apuntar el estado de la cuestión, las dificultades que supone y el olvido del que ha sido objeto.

LOS HOMBRES TRANSPARENTES. HISTORIA DE UNA AUSENCIA

Una guerra sin indígenas... o casi

Comencemos por identificar y analizar las huellas de los indígenas que sí se hallan en los archivos y en la historiografía del conflicto. Existen momentos, lugares y palabras en los que su presencia es visible; su identificación permitirá entender mejor el proceso de su olvido.

La inconsistencia de los indígenas en los sistemas de representación de la guerra es notoria en los autores que aprehendieron el conflicto a partir del trabajo de archivos y en bibliotecas. David Zook, autor de una de las primeras y mejor construidas síntesis sobre el tema, sin plantear en lo más mínimo la cuestión

indígena, la integra sin embargo aquí o allá en la primera parte de su estudio. Pero los indígenas desaparecen cuando empieza a tratar de la guerra propiamente tal y no vuelven a aparecer sino al final de la historia, cuando un destacamento paraguayo se encuentra con grupos guaraní-hablantes en la ribera del Parapetí¹. La ausencia de problematización sobre este asunto entre los autores más competentes se debe generalmente a su desconocimiento. En un artículo sintético, una de las raras referencias en francés sobre el conflicto, Pierre Mondain limita la información sobre la presencia indígena a dos frases introductorias en las que éstos participan del cuadro ecológico del Chaco: «*la población indígena es poco numerosa y extremadamente diluida. Se estima a 30.000 individuos aproximadamente la población indígena del Chaco; pertenecen a la tribu de los Tobas y viven en estado salvaje; nómades, son reticentes a toda autoridad y el trazado de unas fronteras que ignoran les es indiferente*»². Observemos desde ya la ignorancia característica de los diferentes grupos del Chaco, asimilados aquí a los toba, ahí en donde otros no ven más que mataco³ y otros solamente chulupí⁴. Desde una perspectiva similar, Bruce Farcau, tras haber apuntado que el Chaco combina la hostilidad natural de los desiertos y de la jungla, y que se hallaba lleno de escorpiones, serpientes, arañas y otros «*mosquitos voraces*», agrega que «*en los años 1930 pequeños grupos humanos vivían en el Chaco, compuestos por algunos miles de indios primitivos: Toba, Mbaya, Guaiburú y otros. Viajan a través del Chaco con su escaso ganado, se agrupan cerca de las aguadas y alrededor de los puestos de poblamiento bolivianos o paraguayos para conseguir pequeños trabajos o mendigar*»⁵. Algunos ignoran incluso su existencia en el teatro de operaciones, lo que no está exento de consecuencias

1. D.H. ZOOK [1960], *La Conducción de la Guerra del Chaco*, Buenos Aires, 1962, p. 343.

2. P. MONDAIN [1982], «La guerre du Chaco», in: *Revue historique*, Paris, 1982, n° 541.

3. Por ejemplo E. SARMIENTO [1978], *Memorias de un soldado de la guerra del Chaco*, Buenos Aires & Caracas, 1978.

4. Para el caso de los chulupí, ver en particular los capítulos que Augusto Roa Bastos dedicó a la guerra del Chaco en *Hijo de hombre*.

5. B.W. FARCAU [1996], *The Chaco War*, Westport [Conn.], 1996, p. 5.

para sus análisis. Así, en un análisis reciente sobre la logística en la guerra, Matthews Hugues limita las poblaciones del Chaco a los solos menonitas, ignorando por completo la implicación indígena en los ejércitos¹. Cécile Aubert², autor de una memoria sobre la acción de la Cruz Roja internacional (CIRC) durante la guerra del Chaco se olvida de la presencia indígena –por cierto totalmente ausente de los informes de la CICR– definiendo como población civil en la guerra a los solos menonitas; lo mismo ocurre con los estudios de Daniel Palmieri³. El ensayo del periodista brasileño Julio Chiavenato presenta un sistema de representaciones del conflicto algo más sorprendente en lo que concierne el conflicto. Su libro es un requisitorio contra la marginación y la servidumbre de los indígenas del Altiplano en la sociedad (neo) colonial boliviana. Sin embargo, en ningún momento de las 210 páginas de su estudio el autor se interroga por la suerte de la población indígena del Chaco en la guerra, reservando su admiración a la colonización menonita del «desierto»⁴. Lo mismo ocurre con los historiadores bolivianos y paraguayos autores de las mejores síntesis sobre este episodio: Roberto Querejazu y Alfredo Seiferheld⁵. Ciertamente estos autores no podían ignorar la anterioridad indígena en el Chaco. Sin embargo, al redactar una historia factual y macro-histórica fundada sobre el encadenamiento de hechos diplomáticos, políticos y militares inscritos en un cuadro histórico estrictamente estatal y nacional, no podían sino dejar de lado toda problemática indígena. El caso es diferente con los historiadores militares, cuya cercanía con los indígenas en el momento de la guerra les hizo, en algunos casos, adornar sus relatos con anécdotas, referencias

1. M. HUGHES [2005], «Logistics and the Chaco War», in: *The Journal of Military History*, Lexington, april 2005, vol. 69, n° 2.

2. C. AUBERT [2001], *Les premiers pas du CICR en Amérique latine*, Ginebra, juin 2001, 152 p.

3. D. PALMIERI [2005], «Mission humanitaire ou voyage d'étude?», in: *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris: CoLibris, 2007.

4. J.J. CHIAVENATTO [1981], *Bolivia: Com a pólvora na boca*, São Paulo, 1981, p. 90.

5. R. QUEREJAZU CALVO [1965], *Masamaclay*, La Paz, 1965; A.M. SEIFERHELD [1983], *Economía y petróleo durante la guerra del Chaco*, Asunción, 1983.

o retratos fragmentarios. El coronel Carlos J. Fernández, quien accedió a los archivos de Belaieff, dedicó desarrollos importantes a la cuestión indígena en el Alto Paraguay en la fase inmediatamente anterior al estallido del conflicto¹. Dichas páginas han sido desde hace medio siglo una de las principales referencias disponibles y constituyen la principal fuente sobre el tema para los historiadores. Sin embargo, al igual que los demás autores, Fernández abandona el tema no bien comienza a tratar de la guerra misma. De hecho, las menciones de indígenas en los relatos de la guerra participan generalmente de una construcción ideológica que los vuelve inconsistentes –volveremos sobre el tema.

Se puede observar, a partir de estos ejemplos, la capacidad retórica para hacer desaparecer de la memoria a conjuntos enteros de población mediante las escrituras de la historia. Estos estudios eruditos plantean varios problemas. Por un lado, descansan sobre una tradición historiográfica de ocultamiento de los actores indígenas, que perpetúan sin necesariamente ser conscientes de ella. Son también el resultado inmediato de una carencia de archivos: los indígenas no existen en los archivos de la Cruz Roja, ni en los informes de las misiones militares extranjeras, etc. En este caso, no podemos más que lamentar los límites del aparato crítico movilizado por estos autores para estudiar estos expedientes. Más aún, ponen en evidencia la incapacidad conceptual de los historiadores para articular a los actores indígenas en el acontecimiento, para darles un sentido en el relato histórico sin reducirlos a un elemento del paisaje al lado de las plantas y los animales. De hecho, la representación misma de los indígenas como «salvajes» o «tribus primitivas», que acompaña la del «desierto» o del «infierno verde», estructura la denegación histórica de su anterioridad territorial.

1. C. J. FERNÁNDEZ [1955/87], *La guerra del Chaco*, Buenos Aires, 7 vols. (el tema indígena está tratado principalmente en el volumen 1).

En el proceso de elaboración y de conservación de los archivos, y el de la producción de escritos que resultó de la guerra –memorias y diarios de combatientes, testimonios publicados, historias patrióticas, historias nacionales, etc.– las menciones referidas a los indígenas oscilan entre evocaciones de circunstancias puntuales y ocultamiento liso y llano: ¿la omnipresencia ideológica de la representación del Estado y de la nación en la escritura del acontecimiento habría acaso conducido a ignorar la cuestión indígena planteada por la guerra del Chaco?

El Chaco exótico

Los actores indígenas aparecen en los archivos cuando se trata de la entrada al Chaco, en diferentes escalas: la escala histórica, en la larga duración, durante las fases sucesivas de penetración en el Chaco por los Estados y los colonos; la del acontecimiento, cuando estalla la guerra; y la escala individual, cuando el combatiente llega sobre el frente de batalla. Todos estos momentos, que corresponden a un descubrimiento personal o colectivo del Chaco, a un primer contacto, tienen habitualmente por consecuencia la expresión de una presencia indígena en las fuentes, que contribuye generalmente a una construcción exótica de la región. Los indígenas constituyen en estos casos uno de los elementos del cuadro ecológico del Chaco.

En la historia de la guerra, las fases preliminares de exploración militar y de fundación de fortines son un momento privilegiado para ubicar a los indígenas en los relatos. En ese entonces los grupos étnicos aparecen profusamente en las fuentes¹ y,

1. Ver en particular: Á. AYOROA [1927], «Una interesante exploración al interior del Chaco», in: *Revista Militar*, La Paz, sf (c. 1927); J. BELAIEFF [1924], «Informe de la misión de reconocimiento de 1924 elevado al Ministerio de Guerra y Marina», Biblioteca Ossuna-Massi, Asunción; J. BELAIEFF [1925], «Informe de la misión de reconocimiento de 1925 elevado al Ministerio de Guerra y Marina», Biblioteca Ossuna-Massi, Asunción.

mecánicamente, aparecen también en los estudios de historiadores que se concentran sobre esta misma secuencia cronológica. En la síntesis ya mencionada de Zook, se trata acaso del único momento en el que menciona alguna presencia indígena junto a los soldados. A lo largo de las cien primeras páginas, sólo los conciernen tres menciones, siempre en el marco de los altercados que preceden la guerra¹. En ese momento preciso de la historia toman los roles secundarios, intervienen como informantes, como guías, como intérpretes o como un elemento importante en la construcción del entorno². El Chaco se ve entonces poblado de indígenas. Son visibles. Más aún, se les busca. Los informes se llenan de indicios³ que deja suponer su presencia —a veces se trata tan sólo de un hilo de humo sobre el horizonte. Su presencia permite detectar las aguadas o «pozos indios». Dan a entender que la colonización de ese espacio es posible. Los testigos, y los comentaristas más tarde, les designan en algunos casos por su nombre (capitán Güiranduca, cacique Tofaai) o apodos (el baqueano Camel o el baqueano Chicharrón), dotándolos de una personalidad densa, que atestigua la importancia del rol mediador que jugaron durante la penetración militar al Chaco y de los fuertes vínculos que establecieron con exploradores como Víctor Ustáñez, Juan Belaieff o Ángel Ayoroa.

A escala individual, muchos relatos evocan la presencia indígena cuando el soldado llega sobre el teatro de operaciones, pero para olvidarla enseguida⁴. Muchos de los combatientes bolivianos que han publicado sus memorias se detienen sobre el descubrimiento de los indígenas del Chaco cuando entran en el

1. ZOOK, *op. cit.*, p. 52, 59, 92.

2. Ver por ejemplo Gral. Bgda. (SR) R.C. BEJARANO [1984], *Fortines paraguayos y bolivianos, 1905-1932*, Asunción, 1984, y sobre el mismo tema la tesis de A.-F. CASABIANCA [1999/00], *Una guerra desconocida*, Asunción, 1999/00, 5 tomos (el tomo 1 en particular).

3. Nos referimos a los informes de Belaieff para el Paraguay y a los de las exploraciones aéreas y terrestres efectuadas por los oficiales bolivianos Jorge Jordán, Ángel Ayoroa, Víctor Ustáñez y Oscar Moscoso, en parte publicados por E. ARZE QUIROGA (prefacio y notas), *Documentos para una historia de la guerra del Chaco*, La Paz, 1951, vol. 1: *Archivo de Daniel Salamanca*.

4. J.C. GUERRERO [1935], *También estuve en el Chaco*, La Paz, 1935.

sector Pilcomayo¹. Mas generalmente no los tratan como actores de la coyuntura, sino como elementos del paisaje, ilustrando así sus respectivos viajes iniciáticos hacia un mundo exótico –aunque testimonien también, en el caso de aquellos soldados de sensibilidad indigenista, de su descubrimiento de la alteridad constitutiva de su representación de la nación. Así, Julio C. Guerrero señalaba la empatía que se estableció entre los indígenas del altiplano, que formaban el grueso de la tropa boliviana, y los «chulupí»². Es cierto que los estereotipos sobre los indígenas que circulaban en las sociedades boliviana y paraguaya de los años 1930, cuando las corrientes indigenistas penetraban en las élites culturales, varían según los testigos y los grupos étnicos representados. En efecto, se trata de representaciones jerarquizadas: en el caso de la sociedad boliviana, más allá del racismo ambiente, los indígenas aymara y quechua del altiplano son a menudo percibidos a través de categorías valorizantes, mientras los indígenas del Chaco son generalmente designados como «bárbaros» o «tribus salvajes», aun si puntualmente un testimonio de simpatía, o incluso de admiración o fascinación –en general referido a cuestiones de «virilidad»– puede aparecer. Algunas figuras heroicas emergen durante la guerra, para ser luego fijadas en la memoria colectiva. Del lado boliviano, el cabo Juan, un cacique «lengua» que sirvió como guía y auxiliar del ejército, encarnó un personaje épico durante el conflicto y más tarde³. Del lado paraguayo, tras el descubrimiento de Pitiantuta, una verdadera pasión chamacoco se hizo sentir entre los militares⁴, hasta el punto que alguna unidad pudo hacerse llamar «*los chamacoco*», pues «*pasábamos sin fin de un lugar al otro*»⁵. Sobre el bajo

1. Por ejemplo: J. LARA [1937], *Repete*, La Paz, 1978.

2. GUERRERO, *op. cit.*, 1935.

3. *El Diario*, La Paz, 2 de diciembre de 1932, última página; R. DE LA FUENTE BLOCH [1992], *El Cabo Juan (un héroe desconocido)*, La Paz, 1992; LARA, *op. cit.*, 1937, dibujo p. 16; My. A. TABORGA T. [1984], *Boquerón*, La Paz, 1984, p. 46.

4. N. RICHARD [2005], «Cette guerre qui en cachait une autre», in: *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*, París: CoLibris, 2005.

5. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 1955/87, vol. I, p. 232.

Pilcomayo, los toba¹ primero y los maká más tarde provocaron todo tipo de sentimientos encontrados. En un extraño relato supuestamente escrito por un soldado paraguayo caído en operaciones, el testigo precisa el sufrimiento silencioso de los indígenas que les acompañaban: «*Solamente los indios tobas y algunos pilagaes que vienen con nosotros soportan el trote inmisericorde*»². Recordémoslo, el entusiasmo por la virilidad india, aunque generalmente mencionado, sólo concierne a una minoría de excombatientes. En cuanto a la fascinación por las formas y la desnudez de las mujeres —a veces apenas púberes—, los sentimientos eróticos embargan la mirada de los soldados, como puede apreciarse en los registros fotográficos, los textos o los testimonios más tardíos de los veteranos³. «*Son hermosas a su manera, y muy bien que saben pecar en lo oscuro*», hace decir Arturo Veliz a un compañero de armas cuando evoca a las mujeres lengua⁴. Sin embargo, los signos de simpatía hacia los indígenas del Chaco expresados en algunos de estos relatos corresponden más a una conmiseración que a una empatía hacia sociedades que son percibidas como miserables y «salvajes», confundidas con el paisaje: «*por una senda que raya el tuscal se insinúa una pareja de matacos. El hombre, con blusa de soldado y con la cabellera hirsuta al viento, cubierto de polvo como los árboles, marcha por delante con paso rápido. La mujer le sigue, vestida con un típoe de tocuyo que le llega a los pies, y sucia como los árboles y como el viento. Cruzan por la senda, silenciosos, mudos como dos sombras, como dos espectros aprisionados por el bosque, sin mirar a ningún lado, y desaparecen en el laberinto de tuscas y algarrobos*»⁵.

No todos los oficiales tenían la misma percepción en cuanto a su relación con los indígenas. Ciertamente, tanto Belaieff como Ayoroa propusieron elevarlos en pilares de la ocupación y de la defensa del territorio. Pero, globalmente, nadie se planteó

1. Cf. J. ANTEZANA VILLAGRÁN [1980], *Memorias de un minero*, La Paz, 1980, p. 144-147.

2. J.M. CAÑAS [1935], *El infierno verde*, Madrid, 1935, p. 65.

3. Encuesta de Capucine Boidin en la región de Asunción y misiones, 2007.

4. A. VELIZ DÍAZ [1944], *Por los Cañadones del Chaco*, La Pampa (Argentina), 1944, p. 71.

5. LARA, *op. cit.*, 1937, p. 85.

en ese entonces el problema de la anterioridad indígena en esos territorios. Los Estados Mayores pensaban estrictamente su acción en términos de exploración, de ocupación y de consolidación de la presencia nacional. Y sin embargo, de modo significativo, la geografía militar calcó la geopolítica india: los fortines fueron generalmente instalados cerca de los campamentos indios, mientras la progresión militar se hizo según las líneas de fuerza que organizaban el Chaco indígena¹. De esta manera, al comienzo del conflicto, la línea del frente correspondía simultáneamente a las fronteras indias (ayore-ishir, niwaklé-enlhet, niwaklé-toba) y al enfrentamiento boliviano-paraguayo. Al principio del conflicto, las densidades militares eran muy débiles. Sobre la vertiente boliviana, más allá de la costa del Pilcomayo en donde se apoyaba sobre el frente pionero argentino, el ministerio de Guerra y Colonización emprendía la organización en el Chaco central de una red de caminos y fortines en la perspectiva de la colonización por venir. En cuanto a la línea de puestos militares paraguayos, se sostenía sobre un frente pionero preexistente compuesto por misiones religiosas, compañías forestales y estancias —que constituyen hoy una fuente fundamental de archivos, como puede verse en este libro. Los militares bolivianos manifestaron una voluntad política de integración del Chaco varias décadas antes de la entrada en guerra, a diferencia de los poderes públicos paraguayos, que se contentaron con aprovechar las oportunidades sin haberse dado los medios para elaborar un programa sistemático de penetración y de ocupación de este territorio. Pero es evidente que, desde el comienzo del conflicto, el ejército paraguayo pudo beneficiar del apoyo logístico del frente pionero, mientras las primeras líneas bolivianas, demasiado aisladas, sufrieron por la excesiva distancia respecto a sus bases. Los recursos indígenas fueron tanto más importantes para el ejército boliviano que, en la zona bajo su

1. RICHARD, *op. cit.*, 2007.

control, las relaciones con estos últimos se hacían sin contar con los numerosos intermediarios presentes sobre el frente paraguayo, donde por el contrario los militares debieron permanente negociar la utilización de actores indígenas con los patrones, capataces y propietarios de estancias. Los bolivianos reclutaron y armaron unidades chulupí y lengua en el sector del Pilcomayo y en la zona de Nanawa ya en 1931, e incluso antes que comenzaran las hostilidades el Estado Mayor proyectó un plan de nacionalización de los indígenas. Un telegrama «reservado» dirigido al comandante del fortín Muñoz el 5 de diciembre de 1931 concluía en estos términos: «*Experiencias represalias nativos contra fortines paraguayos aconsejan inconveniencia entregar armas indios lenguas. Inconsciencia estos nómadas peligrosa. Conviene inculcarles intensa y diariamente mediante adecuado sistema educación cívica enérgica idea ser bolivianos. A fin deban sostener y declarar ante cualquier comisión su nacionalidad boliviana*»¹. Una política similar de nacionalización de los indígenas era llevada a cabo en esas mismas fechas por las autoridades argentinas en las reservas del Chaco central, al sur del Pilcomayo².

El Chaco nacional

Con el desencadenamiento del conflicto, y la afirmación de la retórica patriótica que estructura el discurso de movilización, las referencias a los indígenas del Chaco desaparecen brutalmente. Sin embargo, y de modo característico, siguen mencionados en dos tipos de fuentes. El primero es justamente el de la retórica nacionalista, que convoca a las poblaciones indígenas en la medida en que pueden contribuir a consolidar el imaginario

1. Informes y telegrama dirigido por el Estado Mayor a la guarnición de Muñoz, 5 de diciembre de 1931, clasificado urgente y secreto, en ARZE QUIROGA, *op. cit.*, t. I, p. 251-252.

2. Ministerio del Interior, Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, Informe n° 4, Buenos Aires, 1936.

nacional, en particular en lo que concierne a la integración del Chaco en la representación del territorio nacional. El segundo conforta la representación del Chaco como un lugar hostil, un medio peligroso. Constatemos desde ya que, en estos archivos, los indígenas existen como elementos de un territorio, y no como grupos humanos autónomos.

La prensa escrita es la fuente por excelencia que participa de la construcción de un discurso de movilización. De hecho, aunque los diarios apenas ofrezcan referencias sobre los indígenas del Chaco, algunos de ellos realizaron una cobertura regular de estas poblaciones, en particular en lo que concierne la primera fase de la guerra (julio 1932-julio 1933), es decir cuando había que informar a la población para movilizarla, estructurar el imaginario del combate y orientar los sentimientos belicistas. Por ello, en función del contexto cultural, las referencias a los indígenas del Chaco participan plenamente del discurso de movilización destinado a la supuesta «opinión pública».

El periódico matutino paceño *El Diario* forma parte de esta prensa. En total, una veintena de artículos evocando o tratando específicamente de los indios del Chaco aparecieron entre julio de 1932 y julio de 1933. Comencemos por poner en evidencia la diversidad de tratamientos que reciben las «tribus salvajes» del Chaco. Desde «*los habitantes indígenas [que viven en la laguna Chuquisaca] son reacios a todo trato con hombres blancos*»¹, hasta los chulupí, «*nativos chaqueños [que] se han incorporado placenteramente a la nacionalidad, sirviendo a nuestro ejército con empeño y fidelidad*»², pasando por los chamacoco, «*indios altos y fornidos, que aunque se hallan en menor grado de civilización que los anteriormente nombrados [lengua y sanapaná], prestarán su ayuda al Paraguay en caso necesario*»³. Dos tipos de artículos distribuyen información sobre los indígenas del Chaco al comienzo de la guerra. El primero corresponde a

1. *El Diario*, La Paz, 24 de agosto de 1932, p. 7.

2. *El Diario*, La Paz, 3 de diciembre 1932, última página.

3. *El Diario*, La Paz, 6 de septiembre de 1932, última página.

artículos de tipo informativo que describen globalmente el Chaco al lector, dando noticias de la guerra. Inscritos en la dinámica de movilización, participan del sistema de representaciones que estructura el discurso de guerra. Se trata al mismo tiempo (1) de construir la representación del territorio mostrando al lector el gran Chaco como parte del espacio nacional, (2) de organizar la imagen del enemigo y (3) de valorizar la imagen de sí mismo. En estos artículos, los indígenas pueden estar presentes como elementos del paisaje, como víctimas de la barbarie enemiga, como potenciales auxiliares del Paraguay, o como elementos perturbadores que podrían dañar la imagen internacional de Bolivia. Pero la mayoría de los artículos, casi siempre acompañados con una fotografía, alimentan la retórica patriótica, cuya finalidad consiste en habituar al lector a la idea que las poblaciones del Chaco forman parte de la nación boliviana. Así, la soberanía boliviana sobre el Chaco es dada por evidente. El conjunto fotografía/texto muestra el buen entendimiento que reina entre militares e indígenas, e incluso resalta el aporte esencial que los indígenas constituyen para el ejército en campaña. «*Los indígenas del Chaco son poderosos auxiliares en varios aspectos de la campaña*»¹; en la crónica necrológica del capitán Luis Gutiérrez Vera, publicada por el periódico «republicano y socialista» *La República*, del 22 junio de 1933, se recuerda que éste había recorrido el Chaco «*llevando la civilización a numerosas tribus de aborígenes que en la presente campaña están aportando beneficios a la defensa nacional*».

En algunas oportunidades históricas, el encuentro con los indígenas, dotado de resonancias culturales intensas, se instaló en el imaginario social y se fijó luego en la memoria colectiva. El contacto entre los soldados paraguayos y los grupos isoceños del Parapetí, en enero de 1935, constituyó rápidamente un lugar de memoria –todavía hoy, este acontecimiento constituye el paradigma de una relación privilegiada entre la nación paraguaya y

1. *El Diario*, La Paz, 5 de enero de 1933.

«los» indígenas del Chaco durante la guerra. Los paraguayos celebraron el encuentro entre «aquella rama desprendida del tronco Guaraní»¹ y la nación guaraní tan celebrada durante la guerra, en su mutua batalla contra las «razas altiplánicas». El discurso adquiere un énfasis particular cuando trata de este episodio: «el encuentro fue notoriamente amistoso y fraternal; las palabras ‘che ryke’y’ (mi hermano mayor) fue la expresión generosa y noble con que nos recibían [...] el deseo de hermanarse estrechamente, respondiendo indudablemente al llamamiento de la sangre de guaraníes y guarayos»². Es cierto que la representación de este «reencuentro» participaba del discurso de movilización, que extendía el horizonte del territorio nacional hasta los confines boreales del Chaco. Pero cierto es también que atestigua de una empatía explícita entre los militares y las poblaciones de lengua guaraní. Los informes oficiales de la sanidad militar, que debió acoger a algo como 3.000 refugiados isoceños en el Chaco central al final del conflicto, en julio-agosto de 1935, muestran esta empatía hacia estos «hermanos nuestros» representantes de «una raza admirable», que «son gentes de nuestra adelantada civilización», observando también que eran «dignos de ser protegidos para contribuir a poblar nuestro Chaco»³.

De hecho, algunos archivos médicos integran plenamente el discurso de guerra. Apuntan en particular, a través del prisma de las patologías indígenas, a consolidar la dualidad entre la imagen de sí mismo y la del enemigo. El discurso higienista generalmente admitido por los médicos en esta época los hacía denun-

1. Capitán J.R. GARCÍA DELGADO, «Las migraciones guaraníes y su proyección en la zona del Río Parapití por el R.I. 14 “Cerro Corra”», in: *Anales del Círculo de Jefes y Oficiales en Situación de Retiro de las FF.AA. de la Nación*, Asunción.

2. Tte. 1º de Int. Rva. H.R. JIMÉNEZ [1985], *Reminiscencias del Servicio de Intendencia Regimentaria cumplido en la epopeya chaqueña*, Asunción, 1985, p. 190.

3. Informe del Director de Sanidad en Campaña al Comando en Jefe, sobre los Guarayos, López de Filippis, 14 de julio de 1935; Grupo Divisionario – Resultado de la Inspección practicada a los S.S. del Grupo Divisionario, López de Filippis, 23 de agosto de 1935, a la Dirección Superior de la Sanidad Militar (Asunción), firmados por el Dr. Carlos Díaz León, General de Sanidad y Director. Publicados en C. DÍAZ LEÓN [1956/59], *La Sanidad militar paraguaya en la Guerra del Chaco*, Asunción, 1957, vol. 2, p. 300-304, y 347.

ciar los males que afectaban a la nación paraguaya, entre ellos la sífilis, lo que no les impidió concentrar en las mujeres indígenas la responsabilidad de la propagación de enfermedades sexuales entre la tropa¹. Los equipos médicos estaban preocupados por estos contagios: consideraban que las concentraciones masculinas sin presencia femenina planteaban problemas, pero pensaban al mismo tiempo que la presencia de mujeres paraguayas en la zona de los ejércitos provocaba otro tipo de problemas. Así, las relaciones con las mujeres indígenas eran el tema de un discurso ambiguo, que oscilaba entre la expresión de una connivencia masculina y un púdico silencio. Es interesante observar la expresión de una relativa empatía por parte de los médicos paraguayos hacia los indígenas. Pero esta empatía participaba también de la denigración de la imagen del enemigo. Algunos textos denuncian las exacciones cometidas por los bolivianos en contra de los indígenas, acusándolos de haberlos corrompido a la vez en sus prácticas y en sus cuerpos, iniciándoles a la masticación de la coca, violando a sus mujeres y transmitiendo así enfermedades venéreas en el Chaco, y contaminando pozos de agua². «*enfermaron el cuerpo y el alma de los indios*»³.

El Chaco hostil y peligroso

En efecto, la preocupación sanitaria de los ejércitos en campaña llevó a los poderes públicos a tomar en consideración de manera específica a los indígenas. El desplazamiento masivo de tropas hacia el Chaco inquietó a las jerarquías militares tanto por

1. Ver Prof. Dr. C.A. VASCONSELLOS [1942], Tte. Cnl. de Sanidad – ex Director General de Sanidad del Ejército en Campaña, *Memoria de la Sanidad en Campaña*, Asunción, (c. 1942), en particular p. 16 y 91.

2. El envenenamiento de los pozos con bacilos del cólera está confirmado por el testimonio del ex médico militar boliviano A. IBAÑEZ BENAVENTE [1967], *Sed y sangre en el Chaco*, La Paz, 1967, p. 160-161.

3. Dr. SILVIO MACIAS [1940], *La Selva, la metralla, la sed*, Asunción, c. 1940, p. 3-4.

los riesgos de contagio en la retaguardia como por los peligros sanitarios que suponía en el teatro de operaciones. Los servicios médicos de los ejércitos organizaron así barreras sanitarias: los paraguayos en Concepción y en Puerto Casado, los bolivianos en Villa Montes, con el fin de controlar la circulación de las enfermedades, mientras implementaban una política de vacunación sistemática de los soldados –contra la viruela, el cólera, la tifoidea–, buscando también protegerlos del paludismo y de las avitaminosis¹.

La guerra del Chaco fue un desastre sanitario para los ejércitos en campaña. Afectó en mayor grado al ejército boliviano, cuyas tropas estaban mayoritariamente constituidas por poblaciones originarias de las regiones andinas y mal preparadas para combatir en las tierras bajas. Su deficiencia en inmunoglobulinas las volvía particularmente vulnerables a las agresiones de los gérmenes infecciosos de las tierras cálidas, mientras los paraguayos, originarios de regiones vecinas, resistían mejor². Los informes de decesos de los militares bolivianos en campaña son característicos. La frecuencia de las enfermedades infecciosas es abrumadora (peritonitis, paludismo, meningitis, tifoidea, neumonía, etc.) en relación con las causas accidentales, los suicidios y las muertes en combate o debidas a heridas recibidas en el campo de batalla³. Sin embargo, el desastre sanitario fue todavía mayor entre los indígenas del Chaco. Los médicos militares percibieron a los indígenas como un peligro sanitario para la tropa más que como víctimas potenciales de la presencia masiva de los ejércitos y de sus propias patologías que infectaban ahora el Chaco.

Respecto a este tema, un volumen importante de archivos médicos reúne una documentación sobre el control de los indígenas considerados como portadores de gérmenes infecciosos,

1. Para el Paraguay, ver en particular la compilación de fuentes publicada por DÍAZ LEÓN, *op. cit.*, 1956/59; para Bolivia, el interesante ensayo crítico de A. IBÁÑEZ BENAVENTE, *op. cit.*, 1967.

2. J. BERNARD [1983], *Le sang et l'histoire*, París, 1983, p. 126-129.

3. Archivos del Ministerio de Defensa, La Paz, expedientes sobre la organización de la salud en campaña, balance de los decesos en los hospitales de la vanguardia.

ya sea en razón del riesgo epidémico –en particular en el caso de la viruela, pero también de la fiebre amarilla– ya sea por los riesgos de transmisión de enfermedades sexuales (sífilis, blenorragia, etc.) en esta época que desconocía todavía los usos de la penicilina. La inquietud parece haber sido mayor del lado paraguayo que boliviano, sin duda por la proximidad geográfica de la zona de guerra –al menos al comienzo del conflicto– y de los riesgos de propagación de las enfermedades hacia sus bases. La viruela y el tifus fueron la principal amenaza: la viruela era supuestamente transmitida por los indígenas y el tifus por los soldados bolivianos. Por orden del ministerio de guerra paraguayo, un equipo médico partió hacia Nanawa a fines de 1932 para autopsiar cadáveres indígenas sospechosos¹. La viruela fue objeto de una gran inquietud al comienzo del conflicto. Varias razones pueden explicar este hecho. En el primer semestre de 1932, la viruela existía de manera endémica en el sector sur del Pilcomayo. Los indígenas habían desertado estas regiones para refugiarse en las zonas más centrales del Chaco boreal². Hasta 1934, grupos indígenas abandonaban en varias oportunidades el Chaco argentino para refugiarse en el Chaco paraguayo en guerra³. De esta manera, al comienzo del conflicto varios focos de viruela fueron aislados en el sector de Villa Hayes, luego en Puerto Casado y en la zona central, en particular en la región de Nanawa⁴. Toda la línea del frente fue rápidamente considerada amenazada. El problema que se planteaba en esa fecha era la cercanía estructural entre la línea de frente de los puestos militares y los campamentos indígenas. La promiscuidad entre indígenas y militares era inevitable, formaba parte del dispositivo de

1. Testimonio del Dr. Juan Boggino, en A.M. SEIFERHELD [1984/87], *Conversaciones político-militares*, Asunción, 1984, t. 1, p. 291.

2. DÍAZ LEÓN, *op. cit.*, 1956/59, vol. 1, p. 73.

3. Ministerio del Interior, Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, Informe n° 4, Buenos Aires 1936, p. 102.

4. C. DÍAZ LEÓN [1933], «Correo al Ministro de la Guerra y Marina: abril 29 de 1933», in: C. Díaz León (ed.), *La Sanidad militar paraguaya en la Guerra del Chaco*, Asunción, vol. I, p. 219.

ocupación. Desde entonces, los campamentos indígenas fueron vigilados, sus desplazamientos controlados y se tomaron medidas para evitar el contacto con la tropa (en Nanawa en junio de 1932, tras la declaración de un caso de fiebre amarilla)¹, mientras se vacunaba sistemáticamente a la gente sana y se incendiaba a veces los campamentos indígenas. Al parecer, se llevó una contabilidad para seguir el rastro de los vacunados, pues algunos habían contraído la enfermedad incluso cuando se suponía que estaban inmunizados². Hacia fines de 1932, la epidemia de viruela estaba casi bajo control, al menos ya no parece ser más tema de preocupación por parte de las autoridades militares paraguayas³. Puede imaginarse la brutalidad médica a la que fueron sometidos los indígenas: incendio de sus campamentos, puesta en cuarentena de los enfermos, muestras de sangre, vacunación antivariólica forzada cuya violencia ocasionaba fuertes fiebres durante 48 horas y a veces la muerte, manipulación de los cadáveres de sus familiares.

Sin embargo, esta preocupación de los médicos militares no parece haber dado lugar a un tratamiento individualizado por parte de los ejércitos, como fue el caso para los militares y los civiles nacionales que los acompañaban. En el estado actual de nuestros conocimientos, los archivos médicos paraguayos y bolivianos no han conservado ninguna documentación sobre el envío de enfermos o heridos indígenas del Chaco –al menos no los identifican como tales⁴. Queda por saber si se trata de un efecto de las fuentes, es decir de una decisión de las administraciones militares de no utilizar las categorías étnicas en la gestión de los recursos humanos, o de no llevar registros separados para los indígenas, o bien el resultado de una política de conservación

1. DÍAZ LEÓN, *op. cit.*, 1956/59, nota n° 340 del 3 de junio de 1932, vol. 1, p. 78-80.

2. S. RECALDE [1981], *La Sanidad Militar en la Guerra del Chaco y el Dr. Juan Francisco Recalde V.*, Asunción, 1981, p. 231.

3. DÍAZ LEÓN, *op. cit.*, 1956/59, nota n° 1328 del 10 de noviembre de 1934, vol. 1, p. 268-274.

4. Estos archivos se encuentran en el ministerio de defensa en La Paz, para Bolivia; en el hospital militar de Asunción para Paraguay.

de los archivos que habría podido conducir a las administraciones a no conservar más que los documentos útiles a los expedientes de los nacionales. La respuesta queda en suspenso.

Así, las referencias a los indígenas en los relatos y en los archivos de la guerra del Chaco son frágiles, evanescentes, muy circunstanciados y no contienen modelos explicativos generales para el acontecimiento. La cuestión de su anterioridad en esos territorios no fue nunca planteada, como tampoco la de su existencia como comunidades. Se reducen a tribus, a cuerpos fantasmiales, a individuos dispersos, a campamentos miserables. En ningún momento el Chaco es percibido como un lugar habitado. Siguió siendo en las representaciones un lugar desierto, un territorio desolado, en los confines del Paraguay y de Bolivia, cuyas *«fronteras estuvieron históricamente desiertas de poblaciones civiles»* como subraya Emilio Sarmiento, excombatiente y diplomático bien informado¹. Las muy raras referencias en las que se les da un mínimo de consistencia abren algunas ventanas fragmentarias y subrepticias del acontecimiento. Desde la escala histórica hasta la escala individual, ilustran en la mayoría de los casos la entrada de los combatientes en el Chaco y su descubrimiento del lugar, participando del toque exótico del teatro de operaciones. Se refieren a los indígenas solamente cuando éstos plantean problemas, ya sea porque son vehículos de enfermedades, porque se suman a los desertores que asaltan los convoyes aislados², o bien porque preocupan a los baqueanos de los militares –como los «moros» percibidos como caníbales feroces por ambos bandos, que sólo los conocían a través de sus auxiliares chamacoco o chulupí. Finalmente, los indígenas fueron a veces utilizados para fortalecer el discurso nacionalista de movilización; aunque en menor medida, también fueron utilizados para denigrar la imagen del enemigo. Sin embargo, y es lo que debemos destacar, la ausencia

1. SARMIENTO, *op. cit.*, 1978, p. 132.

2. Ver R.M. SETARO [1935], *Imágenes secretas de la guerra del Chaco (documentos)*, Buenos Aires, 1935, p. 6-7.

de reconocimiento por parte de sus contemporáneos en guerra facilitó su evaporación de los testimonios, de los archivos y luego de los relatos históricos. Pasado el tiempo de la primera sorpresa, no bien los ejércitos se acostumbraron a su presencia, los indígenas del Chaco boreal se volvieron hombres transparentes.

LA GUERRA TRANSPARENTE. ANTROPOLOGÍA DE UN OLVIDO

El silencio inicial

No es necesario insistir aquí —pues es el objeto de este libro— en la radicalidad con la que la guerra del Chaco transformó el espacio etnológico chaqueño. Sin embargo, la primera constatación que cabría hacer es que, en las cuatro décadas que siguieron el conflicto, los antropólogos guardaron un silencio casi absoluto sobre las consecuencias y las transformaciones que este acontecimiento había supuesto en el universo indígena del Chaco. En efecto, hasta los años 1980 aproximadamente, la antropología chaqueña produjo un prolífico corpus de monografías y estudios particulares sobre estas sociedades, sin que la densidad y la complejidad de las dinámicas provocadas por la guerra fuesen objeto de atención. Por el contrario, diera la impresión que estos trabajos se hubiesen esforzado, con una unanimidad bien sorprendente, en omitir toda referencia al acontecimiento que acababa de re-dibujar en profundidad las coordenadas de su objeto de estudio. Esta cuestión nos parece decisiva al menos en dos sentidos. Primero porque es justamente en esas décadas de la post-guerra cuando la antropología chaqueña se constituye como tal: la guerra es la que abrió ese espacio a la observación de los antropólogos. Sólo a partir de entonces, en la medida en que podía establecerse un contacto directo con los grupos que la guerra había propulsado fuera del monte hacia las misiones o los obrajes, pudieron los antropólogos elaborar las monografías, los

estudios lingüísticos y los trabajos de mitografía que constituyen hasta hoy el principal corpus de los trabajos etnológicos sobre la región. En otros términos, al silenciar el acontecimiento bélico, estos trabajos silenciaron también las circunstancias que los habían permitido; la guerra funciona entonces como punto ciego de ese corpus, al mismo tiempo que como condición de posibilidad y como silencio fundador. Pero, en un segundo sentido, la cuestión es decisiva porque esos trabajos trataban justamente de un mundo indio que se encontraba entonces en plena recomposición. Los desplazamientos forzados, el quiebre demográfico, la crisis sanitaria, la pérdida territorial, la transformación en las estrategias económicas, etc., son elementos que todos están directamente relacionados con la entrada de los ejércitos nacionales al Chaco. El mundo que los antropólogos describieron era un mundo íntimamente trabajado por aquel conflicto; es sobre las ruinas de un espacio definitivamente dislocado que se edificaron estos trabajos. Aparece entonces sintomático que el acontecimiento haya desaparecido de las descripciones antropológicas del Chaco: no sólo la guerra desapareció del análisis antropológico sino, con ella, todo el amplio espectro de transformaciones, recomposiciones y redefiniciones que indujo. Esta omisión inicial determinó de algún modo la relación que el corpus antropológico sostuvo durante esas décadas con las poblaciones que estudiaba: haciendo de la guerra un acontecimiento invisible, estos trabajos borraban al mismo tiempo la circunstancia que los había permitido y el conjunto de transformaciones que el conflicto había disparado durablemente sobre el Chaco indígena.

Esta omisión es quizás más flagrante en la primera generación de trabajos, aquellos que justamente se realizaron en el marco del avance militar sobre el Chaco. Baldus, Métraux, Krieg, Belaieff o Vellard describen un mundo que la guerra está abriendo por primera vez; si no es que escriben directamente desde los fortines recién instalados en la zona, su trabajo se nutre fundamentalmente de las noticias y de las descripciones que los explo-

radores y cartógrafos militares van produciendo. Sin embargo, en sus escritos desaparece toda mención de la guerra y de los militares. El ejemplo de Métraux es paradigmático de esta situación. Algunos meses después de iniciadas las hostilidades, en plena guerra *del* Chaco, Métraux publica en un periódico argentino un pequeño artículo sobre la guerra *en el* Chaco¹: de pronto, desaparecen los ejércitos, los camiones, las exacciones y las conscripciones forzadas, y aquel vuelve a poblarse, bajo la pluma del antropólogo, de razones milenarias, de escalpes y guerras rituales, de tribus desconocidas y de selvas immaculadas. Métraux conoce de primera mano los sucesos que sacuden entonces el Pilcomayo y mantiene una correspondencia regular con los misioneros y exploradores militares que organizan el frente: sin embargo es apenas si se referirá a la cuestión en su síntesis de historia chaqueña publicada una década más tarde². La situación no es demasiado distinta en los otros casos. La colección fotográfica de Krieg es quizás, después de la de Boggiani, una de las más ricas para la región³; sus filmaciones son el punto de partida de algo como la filmoteca chaqueña. Sin embargo, aunque el alemán circuló por el entramado de fortines y caminos que los ejércitos acaban de abrir en el Chaco, el lector no alcanza a saber que tal campamento indio retratado por su cámara estaba sólo a algunos metros de un fortín militar: una vez más, éste ha desaparecido, junto con el ejército y la guerra, de la representación etnográfica del Chaco. Baldus, quien obtiene sus informaciones del «hombre que hoy mejor conoce esta parte del Chaco», el explorador militar Juan Belaieff, produce a partir de éstas un artículo decisivo sobre los grupos chamacoco del Alto Paraguay⁴:

1. A. MÉTRAUX [1933], «La guerra primitiva en el Chaco», *La Prensa*, Buenos Aires, 8 de enero de 1933.

2. A. MÉTRAUX [1946], «Ethnography of the Chaco», in: J.H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Washington, vol. 1: *The Marginal tribes*, 1946.

3. H. KRIEG [1934], *Chaco Indianer*, Stuttgart, 1934.

4. H. BALDUS [1931b], «Notas complementáres sôbre os indios chamacoco», in: *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1931, vol. 17.

no existe ni una sola mención en su artículo a las alianzas que el ejército está anudando con los caciques, ni a los desplazamientos de población que el ejército está promoviendo, tampoco a la distribución de armas y de uniformes con los que Belaieff busca organizar su proyecto de «caballería chamacoco»¹. Y es quizás el mismo Belaieff quien podría servirnos de ejemplo más claro. El militar ruso está íntimamente ligado a la cuestión indígena en la guerra. Es el principal explorador del ejército paraguayo en el Alto Paraguay y en la zona de Nanawa. Durante toda la década de 1920, Belaieff explora la zona y prepara las alianzas locales (principalmente con caciques chamacoco, tomaraho, guaná y maká) que permitirán al ejército avanzar sobre el Chaco. Es también el principal ideólogo, del lado paraguayo, de la incorporación de elementos indígenas en las unidades militares. En sus informes militares, Belaieff abunda en detalles sobre la relación entre esos grupos y el ejército; da cifras, coordenadas y cantidades; explica como ganarse la confianza de tal cacique o el efecto positivo que debe esperarse de la distribución de uniformes militares entre los chamacoco, etc.²; pero cuando el mismo Belaieff decide escribir «como antropólogo», desaparecen definitivamente los uniformes y las alianzas, las armas y los caballos, y el Chaco vuelve a ser sólo cantos chamánicos, clanes y tribus por conocer³.

Podrían multiplicarse los ejemplos con análogos resultados. La etnografía del Chaco se construyó en ausencia de toda referencia al acontecimiento que acababa de redibujarlo en profundidad; los etnógrafos describieron un mundo indio en el que la guerra todavía no había tenido lugar y en este sentido soslayaron el análisis de las transformaciones decisivas que la guerra del Chaco había producido. ¿Cómo entender este silencio? No se

1. Ver la contribución de Nicolas Richard en este volumen.

2. BELAIEFF, *op. cit.*, 1924 y 1925.

3. Por ejemplo J. BELAIEFF [1936], «Clanes entre los chamacocos», in: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1936, vol. III, n° 6, p. 192; J. BELAIEFF [1937], «El vocabulario chamacoco», in: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1937, vol. IV, n° 1.

trata evidentemente de poner en cuestión la perspectiva de tal o cual autor en particular, sino más bien de constatar una disposición del campo disciplinario según la cuál esa guerra y sus consecuencias no forman parte, *a priori* y como por definición, del objeto antropológico o etnográfico. Si, escribiendo «como antropólogo», Belaieff decide callar un acontecimiento sobre el que en otros contextos escribió regularmente, es porque la antropología, o lo que en ese entonces va definiéndose como antropología, no se siente ni aludida ni interesada por la historia social de esas poblaciones o por cómo una guerra «entre blancos» pudo implicarlas. Como en otras regiones del planeta, en aquellas décadas la etnografía avanza junto con un ejército de colonización del que decidirá no hablar: en este sentido se pudo acusarla de ser una ciencia colonial, y en este sentido también, en el Chaco, participó del proyecto colonizador del Estado nacional.

De la misma manera se podría quizás interpretar también un dato en apariencia secundario. En efecto, todo ocurre como si, reprimida por las disposiciones epistemológicas y políticas del campo disciplinario antropológico, la guerra del Chaco hubiese terminado por aparecer o filtrarse oblicuamente en el discurso de los antropólogos. No sólo fue Métraux quien decidió hablar de las guerras *en el* Chaco para no hablar de la guerra *del* Chaco. De hecho, esta generación de trabajos encontró en el análisis de las guerras indias en el Chaco uno de sus temas centrales. Vehículo, reflexionó y construyó una imagen extremadamente belicista de esas sociedades. No deja de haber algo paradójico en el hecho que esos antropólogos, que borraron de escena la guerra real que tenían bajo sus narices, hayan dedicado tanto ánimo a estudiar esas otras guerras –como si estas últimas sublimaran o compensaran de algún modo el silencio que recubre la primera. La paradoja se evidencia también si pensamos que una de las consecuencias más decisivas de la ocupación militar del Chaco y de la posterior reducción de las poblaciones indias en misiones o *tolderías*, fue precisamente acabar definiti-

vamente con las dinámicas de guerra tribal. Más allá del artículo de Métraux, pensamos también y sobre todo en la línea argumental de Clastres en torno a las «*sociedades guerreras del Chaco*»¹. No sólo la argumentación de Clastres esconde como es debido toda alusión a la guerra del Chaco, sino que, y hay algo paroxístico en esto, sobre ese mismo paisaje devastado por una guerra entre Estados y por el Estado, el filósofo francés teorizará la función contra-estatal de las guerras indias.

En otros términos, si bien, en un primer sentido, los indígenas desaparecieron de la historia de la guerra, el silencio inicial de la antropología no hizo más que borrar este episodio de la historia local de esas sociedades. Desde su inicio, la comprensión y la representación etnográfica del Chaco se construyeron sobre una omisión, la del mismo acontecimiento que las había permitido.

Como ya mencionamos, el panorama tendrá a cambiar a partir de los años 1980. Pero estos cambios, que analizaremos más adelante, no deben hacer olvidar que en términos generales, e incluso recientemente, la disposición inicial de los estudios antropológicos sobre el Chaco se mantuvo y la guerra siguió siendo una suerte de punto ciego fundador. Esto es particularmente evidente en los trabajos que han intentado pensar el Chaco en su conjunto. En la obra fundamental de Métraux, *Ethnography of the Chaco*, la guerra del Chaco ocupaba ya un lugar del todo marginal –apenas una frase en medio de un brevísimo capítulo titulado «*desde el siglo xviii hasta la actualidad*»: «*durante la guerra de 1932 a 1935, la presencia de los dos ejércitos combatiendo en el Chaco causó gran pérdida de vidas y de bienes entre los indios*»². Más recientemente, *Peoples of the Gran Chaco*³ apenas alude en dos

1. P. CLASTRES [1980], «Archéologie de la violence», in: *Recherches en anthropologie politique*, Paris, 1980, p. 171-207.

2. MÉTRAUX, *op. cit.*, 1946, p. 204.

3. J. BRAUNSTEIN & E.S. MILLER [1999] «Etnohistorical Introduction», in: E.S. Miller (ed.), *Peoples of the Gran Chaco*, Wesport [Conn.], 1999. A pesar de su título algo ambicioso, esta obra se centra fundamentalmente sobre las poblaciones de la orilla argentina del Pilcomayo.

oportunidades (dos menciones minúsculas) al conflicto, en un capítulo que sin embargo pretende servir de «ethnohistorical introduction» al Chaco indígena; del mismo modo, en el dos veces editado *Indígenas del Paraguay*¹, el más reciente intento por dar un panorama general del Chaco indígena, la guerra desaparece simple y llanamente: todo ocurre como si esas gentes y esta guerra no se hubiesen tocado nunca. Y si bien la excelente suma de Chase-Sardi y Susnik² quiso revertir este silencio dedicando un capítulo entero a las consecuencias que la guerra supuso para las poblaciones indígenas del Chaco, el esfuerzo se pierde en consideraciones demasiado generales que no alcanzan a volver visible la heterogeneidad y la variedad de contextos y situaciones que caracterizó la relación entre indígenas y ejércitos nacionales. En otros términos, el *silencio inicial* de los antropólogos parece haberse perpetuado en las generaciones siguientes, de manera que uno de los episodios más densos de la historia chaqueña reciente ha terminado por sumergirse y desaparecer de la comprensión antropológica del Chaco.

La guerra y la dialéctica misionera

Si bien los párrafos anteriores quisieron mostrar cómo la antropología ha silenciado, en términos generales, las grandes transformaciones que la guerra introdujo en el mundo indígena, nos importa ahora detenernos en aquellos contextos en los que la guerra sí ha sido objeto de un discurso específico. En estos últimos escritos, la dimensión indígena de la guerra ha adquirido una visibilidad precisa y el conflicto acabó siendo un tropo recurrente –diríamos, estructurante– en la comprensión de las dinámicas regionales. No es sólo el discurso antropológico que nos

1. J. ZANARDINI & W. BIEDERMANN [2001], *Los Indígenas del Paraguay*, Asunción, 2001.
2. B. SUSNIK & M. CHASE-SARDI [1995], *Los Indios del Paraguay*, Madrid, 1995.

interesa aquí, pues es también en esos contextos que algún discurso indígena sobre la guerra ha logrado ser escuchado e instalado en el espacio público. Nos interesa aquí saber en qué circunstancias estos discursos han podido emerger, cómo y dónde se han instalado y qué es lo que se ha dicho a través de ellos. Pues es en estos contextos específicos que una representación del acontecimiento ha terminado por filtrarse a través del silencio general de la literatura antropológica: en ausencia de una imagen de conjunto y de un tratamiento sistemático de la dimensión indígena del conflicto, la actual comprensión antropológica del acontecimiento se asemeja así a una especie de colección de historias parciales, una sucesión de personajes o de «escenas» que han terminado por adquirir un valor paradigmático –el encuentro entre las poblaciones guaraní-hablantes del oriente boliviano y las tropas paraguayas, la renuncia de Tofaai y la aceptación de las misiones, los baqueanos maká o chamacoco de Beliaeff son algunos de estas «escenas» a partir de las cuales se ha construido una representación de la dimensión india del conflicto.

El primero de esos «contextos» es el de los grupos niwaklé de la franja septentrional del Pilcomayo. En el momento de la guerra, esta zona es una de las más densamente pobladas del Chaco boreal¹; se trata también de la zona donde se estacionó el grueso del contingente boliviano. Durante toda la década anterior al conflicto, fortines como Esteros, Muñóz o Alihuatá constituyeron la piedra angular del avance boliviano. Este dispositivo se desplegó aprovechando la red de campamentos indios (en algunos casos los fortines fueron creados al interior mismo de esos campamentos), utilizando sus recursos humanos y económicos y sometiendo esas poblaciones a una presión extrema. Paralelamente, con algunos años de retraso, el ejército paragua-

1. Un campamento como el descrito por Nordenskiöld hacia 1910 contaba con una población cercana al millar de personas, con una ganadería abundante (fundamentalmente ovejas) y campos bien cultivados (mandioca, maíz, sandías, etc.). E. NORDENSKIÖLD [1910], *La vida de los indios*, La Paz, 2002.

yo desplegó una línea de fortines que calcaba las posiciones más occidentales del frente misional anglicano (Nanawa) y que se hallaba enfrentada (en algunos puntos casi se tocaban) a la línea boliviana. Consecuentemente, es en esta región donde se desarrollaron las principales acciones de la guerra. Por último, en los años inmediatamente anteriores al conflicto, un sistema de misiones católicas (o.m.i.) se desplegó a pedido del gobierno boliviano en la retaguardia del frente militar boliviano con el objetivo de gestionar la «cuestión indígena» y «civilizar» esas poblaciones como paso previo a su integración en la sociedad nacional. Durante la guerra, esas misiones constituyeron uno de los puntos de refugio para los grupos niwaklé; después, constituyeron la estructura de base sobre la cual se reorganizó un espacio social entonces definitivamente dislocado por dos décadas de presencia militar e inserto en la órbita estatal paraguaya.

Como en otros contextos chaqueños, la guerra abrió por primera vez ese espacio a descripciones más detalladas de las que habían podido producir en las décadas anteriores los exploradores o viajeros que se aventuraban por el Pilcomayo. Se trató, en un primer momento, de trabajos fundamentalmente orientados al estudio y descripción lingüística de esas sociedades¹, a sus mitos² o al proceso de sedentarización en el marco del dispotivo misional³. Hasta los años 1980, ningún trabajo se preocupó por recoger las memorias niwaklé de la guerra, calibrar las con-

1. P. JUNKER et al. [1968], «Manual de gramática chulupí», in: *Suplemento antropológico*, Asunción, 1968, vol. III, n° 1-2; M. SCHMIDT [1940], «Vocabulario de la lengua churupí», in: *Revista de la sociedad científica del Paraguay*, 1940, vol. V, n° 11; B. SUSNIK [1954], *Sistema fonico y principios morfológicos del chulupí*, Asunción, 1954; B. SUSNIK [1968], *Chulupí: Esbozo gramatical analítico*, Asunción, 1968.

2. C.O. MASHNSHNEK [1974], «Mitología de los Mataco, Chorote y Chulupí», in: *Cuadernos franciscanos*, Salta, 1974, n° 35; C.O. MASHNSHNEK [1975], «Textos míticos de los Chulupí del Chaco Central», in: *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 1975, vol. III, n° 1; A. TOMASINI [1978/79], «Contribución al estudio de los indios Níwaklé (Chulupí) del Chaco boreal», in: *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 1978/79, vol. V, n° 2.

3. J.A. LOEWEN [1964], *Research Report on the Question of settling Lengua and Chulupí Indians in the Paraguayan Chaco*, Akron [Penn.], 1964; J.A. LOEWEN [1966], «The Anatomy of an unfinished Crisis in Chulupí Culture Change», in: *Suplemento Antropológico*, Asunción, vol. II, n° 1, 1966.

secuencias que ésta supuso para las sociedades indígenas o precisar los mecanismos y las dinámicas que caracterizaron aquellas décadas decisivas. Se describe a los «chulupí» recién «descubiertos» sin que las condiciones mismas de esa descripción (la guerra y el posterior asentamiento en las misiones oblatas) sean objeto de preocupación.

Como en otros contextos chaqueños también, la situación empieza a cambiar en la década de 1980. En esos años comienza a registrarse y publicarse un conjunto de relatos indígenas sobre la guerra, algunos de ellos —el de Yacutch'e o el de Tofai por ejemplo— con carácter paradigmático. Antes de detenernos sobre el contenido de estos relatos cabría reflexionar sobre su súbita emergencia. En ella confluyeron varios factores: un giro conceptual y disciplinario en la antropología que dio progresivamente más importancia a la voz indígena y al testimonio; personalidades excepcionales como la de Miguel «Gato» Chase-Sardi, que conjugaba una preocupación etnológica por el conocimiento de esas poblaciones con inquietudes más políticas por comprender los procesos de cambio y de reorganización del mundo indígena —y entonces por su historia contemporánea; una urgencia también por recopilar la memoria de una generación que se estaba extinguiendo: pues lo relevante es que esos relatos empiezan a aparecer justamente cuando los que vivieron presencialmente la guerra se están muriendo y que una nueva generación, que creció ya en el marco de las misiones o de las colonias *como consecuencia misma de la guerra*, está tomando el relevo. Este es un asunto importante: ¿son acaso los propios comentaristas indígenas que han querido callar una experiencia demasiado presente, inscrita sobre el cuerpo y sobre los duelos del cuerpo, una experiencia que no podrá ser enunciada sino hasta que una generación más distante tome el relevo? ¿Es, por el contrario, el antropólogo, incapaz de hablar de otra cosa que del pasado, que ha debido esperar a que la memoria de la guerra se transforme en «relato mítico» o en fondo memorial para poder tratar de ella?

El punto de arranque parece ser el extraordinario relato de Yacutch'é, un jefe guerrero o *kaavankle*, que Chase-Sardi compiló en varias versiones a fines de la década de 1970. El relato de Yacutch'é aparece en las varias ediciones del *Pequeño decamerón niwaklé*¹ y fue muy recientemente re-editado en la monografía póstuma que el mismo Chase-Sardi dedicó a los niwaklé². La historia de Yacutch'é –de la que Chase-Sardi publica una versión reescrita a partir de distintas versiones compiladas– narra la biografía de un jefe guerrero –«negrito» o *yacutch'é*. Las primeras escenas del relato tratan de su juventud, de las enseñanzas que recibe, de sus primeras campañas militares (contra toba), de los escalpes, de la dimisión del antiguo cacique y de la asunción fulgurante del bello Yacutch'é. La segunda serie muestra la instalación de los fortines bolivianos, los acercamientos iniciales y la hostilidad creciente, los intentos de alianza y la efímera constitución de una milicia niwaklé, habla de poblaciones escondidas en la selva para escapar a las patrullas militares y de las difíciles deliberaciones que debió enfrentar la comunidad, con los guerreros empecinados en hostigar las posiciones bolivianas y los ancianos resignados a pedir asilo en las misiones oblatas, donde ya han ido a refugiarse otros grupos. La tercera escena, de un angustiante y denso calibre psicológico, muestra al valiente guerrero pidiendo asilo a los oblatos, sacrificando su ethos –en la soledad del monte quema uno a uno sus escalpes– para salvar a los suyos; termina errante, enloquecido y mendigante, vagabundeando de campamento en campamento, de villa en villa, de pueblo en pueblo. La última escena, varios años más tarde, es el regreso de Yacutch'é a la misión donde busca morir tranquilo, su silencio y su distancia, la compasión del padre –que reconoce bajo el anciano demacrado al antiguo jefe guerrero con el que pactó la entrada del grupo a la misión–, el conflicto cuando este

1. M. CHASE-SARDI, *Pequeño decameron Niwaklé*.

2. M. CHASE-SARDI [2003], *¡Palavai Num!*, Asunción, 2003.

mismo padre decide cortarle el pelo —a él, que había quemado sus escalpes para signar el advenimiento de un nuevo mundo en el que ya no tenía cabida— y finalmente el asesinato, a sangre fría, de Yacutch'é por el teniente Escobar, militar paraguayo en visita a la misión.

El relato de Yacutch'é es de una gran potencia estética y dramática. Muestra, contenidas en el trazo simple de una única biografía, el conjunto de contradicciones y deliberaciones, de acercamientos y de incomprensiones, de sufrimientos y de reacomodos a los que se vieron confrontados esas gentes con la entrada de los ejércitos al Chaco. Cuatro décadas después de su muerte, tras un silencio pesado que amenazó con hundir en el olvido la densidad difícil de aquellos años, la biografía de Yacutch'é irrumpe en la escena de un modo que podríamos decir *liberador*. Pues en efecto, como si algo en esa relación se hubiese al fin destrabado, después de esta historia son varias otras las que irán progresivamente apareciendo y completando el cuadro hasta entonces baldío de la presencia india en los frentes de batalla. Los «grandes hombres» que vivieron esos difíciles años y que sobrellevaron la difícil tarea de llevar los suyos a las misiones fueron así saliendo progresivamente del olvido e instalándose poco a poco en la micro-historia de la región. Tras Yacutch'e irán así paulatinamente dibujándose sobre el fondo negro del olvido las figuras tutelares de Tofai, de Sapó, de Tannuj, etc.

La irrupción de estas biografías permitió articular una primera imagen, un primer facsímil de lo que había ocurrido en aquellas regiones durante la guerra. La hostilidad permanente del ejército boliviano en campaña, el fuego cruzado de las líneas paraguayas, el cierre de la frontera pilcomayense, los grupos dispersándose en el monte, los intentos de acercamiento, las fugas y el sometimiento final a la tutela misional. La imagen todavía ténue de esas décadas de infierno arrojó nuevas luces sobre el proceso de dislocación de las antiguas sociedades niwa-

klé y el posterior afianzamiento del sistema misional. A decir verdad, esas biografías fueron prontamente utilizadas como una explicación o una justificación del proyecto evangelizador de los oblatos; es en todo caso en este sentido que, a partir de 1980, y sobre todo en la década de 1990, fueron argumentadas las memorias indígenas de la guerra. Sin pretender a la exhaustividad, fue quizás el misionero J. Seelwische quien inauguró este argumento que Chase-Sardi retomará algunos años más tarde: «Los fortines bolivianos avanzaron desde el Oeste y los Paraguayos desde el Este, dejando a los nivakle entre tres fuegos, pues si pasaban la frontera, los ametrallaba el ejército argentino. Entonces se pusieron bajo la protección de los Misioneros Oblatos...»¹. O también: «los misioneros oblatos fueron la tabla de salvación de los nivaklé»². Esta palabra, «salvación», que recorre el conjunto de la literatura disponible, es introducida desde el primer momento. En la interpretación corriente del problema, esta palabra habría sido pronunciada (¿en qué idioma?) por uno de los principales caciques del momento de la guerra, el gran Tofaai, quien fue, según cuentan las fuentes, el que negoció la entrada de los primeros grupos niwaklé a las misiones. Seelwische, basándose en el registro del P. Breuer (que dirigió la entrada misional)³ y en las memorias orales que pudo solicitar, reconstruye la escena fundadora de la visita del padre Breuer al campamento de Tofaai: «causó asombro enorme el hecho de que el P. Enrique Breuer haya entrado sin miedo en la aldea y mucho más cuando lo vieron conversar amigablemente con el jefe que nunca dejaba salir a un blanco con vida de su tierra [...] el gran jefe Tofaai aceptó con una frase que llegó a ser profética: “quizás serán ellos nuestra salvación”»⁴. De esta manera, las memorias niwaklé de la guerra fueron progresi-

1. M. CHASE-SARDI [1990], «Resumen de la cultura niwaklé», in: *Suplemento Antropológico*, Asunción, diciembre de 1990, vol XXV, n° 2.

2. M. CHASE-SARDI, A. BRUN & M.A. ENCISO [1989], *Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de la comunidades indígenas en el Paraguay*, Asunción, 1989.

3. E. BREUER [1928], «Reise im bolivianischen Chaco», in: *Monatsblätter*, 1928, p. 76-84.

4. J. SEELWISCHE [1991], «Las misiones nivacle en el vicariato apostólico del Pilcomayo», in: *Suplemento Antropológico*, Asunción, vol. XXVI, n°1, junio de 1991.

vamente integradas en una historia del proyecto misional Oblato. El recuerdo que las poblaciones misionalizadas guardaban de esos grandes hombres sirvió de contrapunto a los archivos misionales, y fue leído en ese contexto. Quizás el esfuerzo más sistemático por construir una historia dialógica de las fundaciones misionales oblatas es el que emprendió el misionero M. Fritz en los años 1990. El argumento, ya esbozado en un primer trabajo¹, es entonces desarrollado de un modo sistemático que visita críticamente el momento de las fundaciones misionales al alero de la memoria oral de esos acontecimientos². Yacutch'é, Sapó o Tofaai vuelven a ser los protagonistas de una historia que tiene por función la de reflexionar sobre la oportunidad y justicia del proyecto misional³.

De esta manera y en este contexto específico, la experiencia indígena de la guerra del Chaco ha adquirido una visibilidad importante y un conjunto significativo de biografías y testimonios han sido registrados, publicados y discutidos. Quisiéramos llamar la atención sobre dos puntos. El primero, ya subrayado, es el momento en el que estos testimonios salen a la luz: justamente cuando los protagonistas han muerto –de modo que esos testimonios han sido elaborados de modo indirecto y entonces reflexivo, y que fueron enunciados por una generación que creció ya al alero de la nueva situación y que elabora, a través de ellos, su relación a los «tiempos antiguos». En el caso niwaklé como en otros, la memoria de la guerra es filtrada por las nue-

1. M. FRITZ *Los niwaklé*.

2. M. FRITZ [1997], «Nos han salvado», Quito, 1997. Los materiales y los argumentos avanzados por Fritz han sido recientemente completados y discutidos por A. SIFFREDI, «Dilemas de un ensayo misionero católico en el Gran Chaco a través del legado del padre Walter Vervoort (1925-1940)», presentado en el simposio Misioneros-etnógrafos y mediación intercultural. La autora retraza la fundación de las misiones en el marco de la guerra del Chaco. Se basa fundamentalmente en los trabajos de Fritz y en los textos traducidos (del alemán) de Vervoort. El argumento será retomado en A. SIFFREDI [2001], «Indígenas, misioneros y estados-nación», in: *III Congreso Argentino de Americanistas*, Buenos Aires, 2001, t. II.

3. Una lectura complementaria sobre la recomposición del espacio social niwaklé tras la guerra en A. SIFFREDI & S. SANTINI [1993], «Movimiento, localización y experiencia», in: *Memoria Americana*, Buenos Aires, 1993, n° 2.

vas generaciones, por el «despertar indígena» de los años 1980, por las «organizaciones indígenas» y demás formaciones étnicas que existen como tales precisamente como resultados de los trastornos provocados por el conflicto. En segundo lugar, es importante constatar que esas memorias y su inscripción en el espacio público ocurren en el marco de un discurso fundamentalmente centrado sobre el proyecto misional oblató, y no en un estudio sobre las sociedades niwaklé en sí, ni siquiera sobre la guerra del Chaco. Se inscriben en el marco de un análisis retrospectivo sobre lo bien fundado —o no— del proyecto misional. La preeminencia que adquiere la palabra «salvación» en este corpus es totalmente sintomática. Desde los primeros textos misionales hasta el artículo que Kalisch y Unruh publican en este libro, es siempre de «salvación» que se trata, ya sea para afirmarla o desmentirla: la cuestión niwaklé durante la guerra queda así condenada a glosar infinitamente, en un sentido o en otro, el gesto misional.

La guerra y la cuestión de las nacionalidades

Un segundo contexto a partir del cual también se construyó una imagen sobre la presencia indígena en la guerra, es el del antiguo ámbito chiriguano en las márgenes occidentales del Chaco. En 1892, la batalla de Kuruyuki había permitido al ejército boliviano desarticular definitivamente la autonomía política de las capitanías chiriguano. Un cordón de misiones franciscanas se había desplegado a lo largo del siglo xix de sur a norte sobre el piedemonte andino; en las décadas anteriores a la guerra, el sistema misional había comenzado a ser secularizado y las antiguas misiones habían pasado a constituirse en el principal soporte para el avance del frente colonizador¹. Durante largos

1. Ver la contribución de Erick Langer en este volumen.

siglos, el ámbito chiriguano articuló un conjunto de poblaciones étnica y sociológicamente heterogéneas en un espacio política y lingüísticamente homogéneo estructurado en torno a la hegemonía (contradictoria y nunca centralizada) de las capitanías chiriguano. La desarticulación del ámbito chiriguano y la presión creciente del frente de colonización dibujaban un espacio social convulso y fragmentado sobre el que iban emergiendo nuevas formas de organización y de articulación de las dinámicas indígenas: el debilitamiento político de las capitanías cordilleranas incrementó la conflictividad periférica de los grupos del Chaco (tapiete, tsirakua, etc.) y permitió que las antiguas zonas de repliegue chané –paradigmáticamente, el Isoso– redefinieran sus dinámicas políticas al alero de la nueva situación¹. Sobre este paisaje heterogéneo y en plena recomposición se desplegó el dispositivo militar boliviano en la década anterior al conflicto. A diferencia del contexto pilcomayense, el ejército no operó ahí como una fuerza de ocupación. Situadas en la retaguardia del frente militar, las poblaciones de la zona fueron solicitadas para la apertura de caminos, las campañas de exploración y los trabajos de zapa, sin que se instalen en sus aldeas los contingentes militares como en otras partes del Chaco. Las acciones de guerra fueron escasas en la zona, y esto hasta los últimos meses cuando el ejército paraguayo alcanzó el río Parapetí y los contrafuertes andinos. La consecuencia más inmediata del conflicto se lee sin duda en los desplazamientos masivos de población que forzó: según indica Pifarré, algo como 10.000 personas fueron desplazadas (una gran parte hacia el norte argentino, otro tanto hacia el interior de Bolivia y una última porción hacia el Chaco desde entonces paraguayo), amén de que una parte significativa, pero minoritaria, haya vuelto a ocupar la zona una vez terminado el conflicto². Cesura mayor en la historia regional, la guerra

1. I. COMBÈS [2005a], *Etno-historias del Isoso*, La Paz, 2005.

2. F. PIFARRÉ [1989], *Los guaraní-chiriguano II*, La Paz, 1989. Ver también la contribución de Bossert, Combès y Villar en este volumen.

redefinió en profundidad las dinámicas indígenas en la región e instituyó el marco y las modalidades de su inscripción definitiva en la órbita estatal boliviana.

Sin embargo, como en el resto de los casos, las décadas que siguieron al conflicto fueron de silencio. Por largo tiempo invisible frente a la robusta producción historiográfica de la región andina, la historia del oriente boliviano y específicamente la del ámbito chiriguano no comienza a abrirse sino hasta fines de los años 1970. Sin embargo, estas investigaciones –pensemos en las de Susnik y de Saignes¹ se dieron en general por límite histórico precisamente el momento de la dislocación de la esfera chiriguano (siglo XIX), de manera que la historia contemporánea de la región fue relegada a un lugar secundario. Aquí también habrá que esperar a que la investigación etnohistórica o antropológica se abra a las memorias locales y a los discursos vivos para que una primera imagen de la experiencia indígena de la guerra empiece a visualizarse. En este sentido deben entenderse los trabajos que desde fines de los años 1970 fueron produciendo Bárbara Schuchard y Jürgen Riester en particular². Un conjunto significativo de testimonios y registros orales sobre el período de la guerra fue compilado de esta forma –pensamos en particular en las grabaciones y publicaciones hechas por Schuchard que fueron, hasta donde sabemos, las primeras en tratar de modo sistemático la cuestión de la guerra en las poblaciones indígenas del Chaco, aún si se circunscriben exclusivamente al expediente isoseño³. Es importante notar que este corpus indígena emerge al mismo tiempo que los relatos niwaklé: cuando los protagonistas de la guerra van muriendo, y cuando los isoseños, junto con

1. B. SUSNIK [1968], *Chiriguanos I*, Asunción, 1968; T. SAIGNES [1990], *Ara y karai*, La Paz, 1990.

2. Ver las contribuciones de ambos autores en este volumen.

3. B. SCHUCHARD [1982b], «La Conquista de la tierra», in: J. Riester (ed.), *Chiriguano*, Santa Cruz de la Sierra, 1995 (8ª ed.); B. SCHUCHARD [1981], «The Chaco War», in: *Latin American Indian Literatures*, Pittsburgh, 1981, vol. 5, n° 2; B. SCHUCHARD [1982a], «Ethnien und Nationalstaaten im Chaco-Krieg», in: J. von Stackelberg (éd.), «Probleme der Dekolonisation (Afrique francophone-Amérique latine)», *Romanistisch Zeitschrift für Literaturgeschichte: Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes*, Heidelberg, vol. VI, n° 1/2, 1982.

otros indígenas del oriente boliviano, empiezan a organizarse, a declararse y actuar políticamente como «etnia». En todo caso, aquellos trabajos permitieron muy tempranamente restituir una dimensión importante de la experiencia isoseña de la guerra; el reciente trabajo documental de Jürgen Riester¹ puede leerse como una prolongación de ese primer impulso. De esta manera, *«la guerra del Chaco es sin duda el período mejor estudiado y conocido de la historia del Isono, me atrevería a decir que prácticamente el único: Silvia Hirsch, Jürgen Riester o Bárbara Schuchard a quienes debemos varios estudios sobre esta época, son los únicos autores que intentaron incursionar en la historia isoseña; lo hicieron todos como antropólogos, sobre la base de testimonios orales e historias de vida, abarcando de esta manera “solamente” la memoria biológica de sus informantes. De ahí un particular énfasis sobre la guerra y los años que la siguieron»*².

Como en otros casos, es también en torno a la biografía de algún *gran hombre* que la imagen de conjunto vino a cristalizar, en este caso en torno a las notas densas y ambiguas de la vida de Juan Casiano Barrientos, *mburuvicha guasu* o «capitán grande» del Isono en el momento de la guerra³. En un primer momento se nos muestra la vida y ascenso de Casiano, la trenza de sus dos filiaciones (indígena y mestiza), la reorganización hacia 1920 de la capitania del Isono y su posterior entronización como capitán hacia 1927; una segunda serie lo muestra inscrito en las difíciles negociaciones con los colonos y autoridades de la zona, el largo viaje a La Paz y sus conciliábulos con Nina Quispe, la conquista de títulos agrarios para los comuneros isoseños, el intrincado tejido político que iba sobreponiendo contradicciones internas y querellas externas. La tercera serie marca el avance del ejército

1. J. RIESTER, Documental y CD *Iyambae-Ser Libre: La Guerra del Chaco 1932-35*, Santa Cruz, APCOB, 2005.

2. COMBÈS, *op. cit.*, 2005a, p. 286.

3. La vida y muerte de Casiano Barrientos ha sido objeto de numerosas menciones. Véase la contribución de Bossert, Combès y Villar en este volumen y también COMBÈS, *op. cit.*, 2005a, cap. 8; SCHUCHARD, *op. cit.*, 1982b; RIESTER, *op. cit.*, 2005. Retomamos aquí una biografía de Barrientos escrita por Isabelle Combès y todavía en prensa.

boliviano sobre la zona, la apertura de caminos y los contingentes isoseños movilizados para el efecto, Casiano que actúa como contratista o capataz, las dudas y las intrigas, su legitimidad mestiza que tiembla, el ahorcamiento indecible de su mujer, el equilibrio difícil entre lealtades encontradas, las negociaciones sin fin con el ejército. La penúltima escena, a principios de 1935, ve llegar el ejército paraguayo, solicitado, festejado y guiado por los opositores de Barrientos y por los muchos otros a los que Bolivia pesaba ya demasiado; sigue con la difícil negociación entre Barrientos y los oficiales paraguayos, su viaje a Asunción para negociar con las autoridades del país, y los miles que le siguieron hacia el Paraguay movidos por las promesas militares y el temor a un castigo boliviano. La última escena, dramática, es la de la fuga apremiante desde el Paraguay, el retorno desesperado hacia el Isoso y el fusilamiento, una vez en Bolivia, por *traición a la patria*, el 12 de octubre de 1936, de Juan Casiano Barrientos, mestizo y «capitán grande», muerto en el nudo irconciliable de sus mil lealtades confrontadas.

La invisibilidad de los indígenas en la representación pública de la guerra tiene fundamentalmente que ver con la imposibilidad de nombrar y de identificar los actores no-nacionales en el marco de un dispositivo que piensa y hace la guerra en nombre de la nación. ¿Qué rol asignar, qué lugar simbólico reservar a quienes no se dejan tratar ni de bolivianos ni de paraguayos en un conflicto que funciona y se organiza sobre tintes furiosamente nacionalistas? En este sentido, la particularidad del expediente isoseño es que escapa de algún modo a esta regla. Su presencia es inmediatamente visible porque fue inmediatamente codificado, por ambos ejércitos, como una cuestión de nacionalidades. La cuestión es patente en el caso del ejército boliviano; al condenar a Barrientos por «traición a la Patria», el ejército presupone e instituye en el mismo gesto la bolivianidad del condenado y, a través de él, de los que le siguieron en su periplo paraguayo. Ese fusilamiento funciona como una marca o una firma

con la que el Estado imprime la pertenencia nacional del cuerpo colectivo. Más ampliamente, ese fusilamiento escribe la historia de la relación entre esas gentes y la guerra como un problema de su relación a la nación. Hay que insistir bien sobre la importancia de esta cuestión; en ninguno de los otros contextos chaqueños hubiese sido posible imaginar una condena por «traición a la patria» porque en ninguno de esos contextos el Estado hubiese podido presumir de la nacionalidad de los grupos que tenía en frente. Es por ello que ese gesto adquiere tal fuerza ideológica. Pero hay que notar también que no se imprime sobre el vacío; la condena de Barrientos está ahí también para revertir la operación simbólica con la que el ejército paraguayo había tratado el asunto. Pues hay que calibrar bien toda la densidad simbólica que este «encuentro» suponía para el relato paraguayo de la guerra. Había algo en él de demasiado simétrico, de demasiado redondo como para no excitar el discurso nacionalista ambiente. Tras tres años de combates, alcanzando al fin el diámetro último de lo que podía hallarse en disputa, como cerrando un tiempo y un ámbito, las tropas arrancadas a los campos orientales del Paraguay se encontraban, en el otro lado del Chaco, con gente de habla similar y que les recibían con aparente entusiasmo. Al alcanzar el límite occidental del Chaco, el ejército paraguayo cerraba de algún modo el teatro de batalla, y al hacerlo en guaraní y entre gente de habla guaraní, ese cierre se vuelve también un cierre simbólico. El «encuentro» funciona como así como triple sello: cierra un espacio (el Chaco que une sus dos límites), un tiempo (el de la guerra que se acaba) y un símbolo (el del guaraní). Del otro lado del Chaco, en lo que vino sintomáticamente a llamarse el *Paraguay-mi* (o *pequeño Paraguay*), el proyecto ideológico del Estado paraguayo —una teleología de la «raza» guaraní— pudo encontrar la excusa final de su auto-celebración.

Así, a diferencia de otros contextos, es fundamentalmente a partir de un cuadro de lectura «nacional» que el expediente iso-seño entra en escena. Lo que cabría preguntarse es si la antro-

pología, en la interpretación que ha hecho de las memorias y testimonios isoseños de la guerra, ha logrado revertir de algún modo la lectura nacionalista de este problema o si, por el contrario, ha terminado redundando sobre los mismos términos que los que plantearon inicialmente los militares. De hecho, mientras el expediente niwaklé se organiza íntegramente en torno a la palabra «salvación» y parece así condenado a glosar infinitamente la operación misional, en el caso isoseño, del mismo modo, la bibliografía ha vuelto insistentemente sobre la cuestión de esta «traición» y ha leído reiteradamente la experiencia indígena de la guerra como un «dilema de nacionalidades». Éste es el argumento matricial desde los artículos pioneros de Schuchard¹; y es también el argumento en el que se enmarca el reciente trabajo de Riester². De esta manera, los análisis antropológicos han terminado por confirmar las coordenadas ideológicas de los ejércitos que plantearon originalmente la cuestión. En el caso isoseño como en el niwaklé, cabría preguntarse por todo lo que esta perspectiva no ha permitido entender. Es en este sentido que debe leerse el giro interpretativo operado recientemente por Combès —«aquí mi punto de vista será otro: más que los derroteros de los isoseños prisioneros en Paraguay, más que su épica fuga, lo que me interesa analizar en estas páginas son las consecuencias que tuvo la guerra sobre la política interna del Isono y sobre sus capitanes grandes»³— pues en efecto, al tratar de la cuestión isoseña en la guerra solamente desde la «cuestión de las nacionalidades», se está haciendo de la historia de estas gentes una especie de función segunda, una suerte de derivada local de un problema cuyas determinaciones son siempre exteriores : como si no hubiesen existido en el Isono otra política, otras dinámicas y otras motivaciones, otros problemas y otras contradicciones que las que le plantearon exteriormente los Estados en pugna.

1. SCHUCHARD, *op. cit.*, 1982b.

2. RIESTER, *op. cit.*, 2005.

3. COMBÈS, *op. cit.*, 2005a, p. 286.

La guerra (su olvido) y la producción exotista

El tercer contexto al que quisiéramos referirnos es el que se organiza en el Alto Paraguay, en torno a los grupos de horizonte zamuco. Indiquemos brevemente los principales rasgos que caracterizan este expediente. Desde fines del siglo xix, las dinámicas indígenas de la región iban recomponiéndose en función de dos procesos distintos. Por un lado, tras la guerra de la Triple Alianza, el frente de colonización había abierto el Alto Paraguay, y un conjunto heterogéneo de actores –pequeños colonos, puertos madereros, intentos misionales (salesianos y evangélicos), ganadería incipiente– se habían instalado en las orillas del río, aguas arriba de Olimpo. Del mismo modo, la fuerza colonizadora del oriente boliviano se intensificó y con ella los intentos de conectar con el curso superior del río Paraguay y ganar márgenes más amplias en la periferia chiquitana. El avance de los frentes colonos ejercía una presión creciente sobre los territorios indígenas del *hinterland*, aumentando la conflictividad interna entre los diversos grupos: esas tensiones se expresaron por ejemplo en la serie de conflictos más o menos documentados que desde fines del siglo xix iban oponiendo a grupos maskoy, chamacoco y ayoreo sobre la diagonal Pitiantuta-Bahia Negra¹. Se tradujo también en el progresivo empuje de bandas ayoreo sobre el centro del Chaco boreal y el Alto Paraguay². La presencia del frente de colonización terminó fundamentalmente por des-estructurar el complejo sistema de relaciones interétnicas que tejía la región desde tiempos remotos: la cuña colonizadora rompió definitivamente la hegemonía ribereña de las bandas caduveo y redefinió en cascada las relaciones que lo declinaban hacia las tierras inte-

1. Ver las contribuciones de Volker von Bremen, Edgardo Cordeu y Nicolas Richard en este volumen.

2. B. FISCHERMANN [1988], *Zur Weltsicht der Ayoréode Ostboliviens*, Bonn, 1988 (tesis de doctorado inédita); B. FISCHERMANN [2006], «Características y uso de territorio de un pueblo de cazadores-recolectores», in: I. Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, Santa Cruz, 2006; ver la contribución de Volker von Bremen en este libro.

rios. Buena parte de las poblaciones del interior accedían así por primera vez de modo directo a la costa fluvial y un sistema de graduaciones, de campamentos temporales, de tráficos y de mediaciones siempre inestables permitía una circulación relativamente fluida entre los campamentos interiores y la costa del río.

La zona fue desde el primer momento un objeto de atención preferente por parte de ambos ejércitos. Durante toda la década que precede el conflicto, los principales exploradores militares de cada partido intentaron pasar más allá del frente de colonización, abrir las zonas interiores y conectar los diversos frentes del Chaco septentrional: las expediciones bolivianas de Busch y Ayoroa desde Roboré, las de Ustárez desde Camacho replicaban los intentos paraguayos de Belaieff en busca de zonas aptas a la instalación de fortines y focos de colonización. Si bien la toma y contra-toma de Pitiantuta fue la detonante de la guerra, hay que notar que tras esta acción inicial la región no conoció mayores acciones militares y que, salvo algunos acontecimientos espectaculares como el bombardeo de Bahía Negra, no hubo aquí un despliegue militar comparable al de otros contextos chaqueños. Es decir que la relación del mundo indígena a la guerra encuentra sus notas más densas en el período anterior a la guerra (con las exploraciones y fundación de fortines: Ingavi, Florida, Pitiantuta, Gral. Díaz, etc.), y en la década que siguió al conflicto, con las grandes epidemias, las campañas de vacunación y la relocalización masiva de las poblaciones indígenas sobrevivientes. Asimismo, a diferencia de los casos anteriormente referidos los distintos grupos indígenas estuvieron generalmente en relación con uno sólo de los ejércitos. En consecuencia, el problema fundamental es aquí el de comprender sobre qué tipo de apoyos, de contradicciones internas, de mediadores y de alianzas no dichas pudo contar cada uno de los ejércitos en su avance hacia el centro del Chaco y no, como en el caso isoseño o pilcomayense, el de las soluciones posibles a la presión cruzada y simultánea de ambos bandos.

Si bien esta zona fue marginal en el desarrollo del conflicto, éste tuvo consecuencias muy profundas en el mundo indígena. Zonas enteras del Chaco interior fueron despobladas y una parte mayoritaria de la población fue drenada hacia los obrajes y puestos tanineros de la costa fluvial. A estos desplazamientos masivos debe sumarse la crisis demográfica que produjeron las epidemias en la post-guerra (en varios grupos del interior la mortalidad alcanzó, según estimaciones, cifras cercanas al 85 %) ¹. El territorio hasta entonces libre de colonización fue ocupado y los distintos grupos forzados a inscribirse en un tejido institucional en el que alternaban estancias y misiones. Así, hacia 1950, la mayor parte de los grupos chamacoco había dejado definitivamente las tierras interiores del Chaco para agolparse en las tolдерías ribereñas, en los obrajes (fundamentalmente Sastre y Mihanovic), en la periferia de los centros de colonización (Olimpo, Bahía Negra) o en la misión evangélica de Puerto Diana. En el caso ayoreo, tras la guerra, parte de la población pasa a concentrarse en el dispositivo misional –evangélico (Zapocó, Faro Moro, Pozo del Tigre) y salesiano (Maria Auxiliadora)–, otro tanto fue expulsado hacia la periferia urbana de Filadelfia, Santa Cruz y San José, y una minoría logró refugiarse, como otros tantos tomaraho, en las zonas de monte todavía virgen ².

En este caso también, el corpus etnográfico de los grupos zamuco se organiza en las décadas posteriores a la guerra. Estos estudios y descripciones se desarrollan fundamentalmente a partir del tejido misional que se desplegó tras el conflicto. Esta cuestión es particularmente cierta para el caso de los grupos «ayoreo» (recordemos que el mismo término «ayoreo» aparece

1. N. RICHARD [2008], *Les chiens, les hommes et les étrangers furieux*, Thèse de doctorat en anthropologie, Paris, 2008.

2. L. SEBAG [1964], «Compte-rendu de mission chez les indiens Ayoré du Paraguay et de Bolivie», in: *L'Homme*, Paris, 1964, vol. IV, n° 2; L. SEBAG [1964], «Le chamanisme ayoreo», in: *L'Homme*, Paris, 1965, vol. V, n° 1-2; C. BERNAND [1977], *Les Ayoré du Chaco septentrional*, Paris & Den Haag, 1977; FISCHERMANN, *op. cit.*, 1986; M. BÓRMIDA & M. CALIFANO [1978], *Los indios ayoreo del Chaco boreal*, Buenos Aires, 1978.

por primera vez alrededor de los años 1950 en las misiones evangélicas bolivianas): los trabajos de Bórmida, Sebag o Kelm se desarrollaron sin excepción en el marco de las misiones salesianas o evangélicas. En el caso de los grupos chamacoco o ishir, esta cuestión debe ser matizada. Si bien la primera gramática y buena parte de la etnografía de Susnik se llevó a cabo en torno a la misión evangélica de Puerto Diana, parte importante de esos trabajos se desarrollaron en otros campamentos costeros (Puerto 14 de mayo, Puerto Leda, etc.). Pero el movimiento de fondo es el mismo y el caso «tomaraho» podría servir de demostración negativa: fuera del dispositivo misional, alejadas de la costa del río, las bandas familiares sobrevivientes fueron a encajar en el fondo de las estancias o en la periferia de los centros obrajeros; se volvieron invisibles para la etnografía de la época y fueron prontamente declarados «extintos»¹.

Lo que nos interesa notar aquí es la vehemencia con la que la etnografía regional trabajó para borrar todo rastro de la guerra del Chaco en la historia local de esos grupos. Todavía hoy, si tomamos un corpus representativo de los trabajos de etnografía ayoreo o ishir, aparecerá que la guerra nunca ocurrió y que estas gentes atravesaron el siglo con toda transparencia, impermeables al acontecimiento histórico y al conjunto de transformaciones que provocó. Por una suerte de voluntad exotista, las huellas del acontecimiento han sido —y siguen siendo— borradas para mejor argumentar la consistencia etnológica y la inalterable permanencia etnográfica de estas sociedades. En el caso ayoreo, va calando con fuerza el concepto de «pueblo aislado» (cuyo valor analítico es inversamente proporcional al de su espectacularidad transnacional); en el caso tomaraho, todavía muy recientemente ha podido escribirse su historia omitiendo toda referencia a los años difíciles de la guerra, pero insistiendo en cambio

1. B. SUSNIK [1957], «Estudios chamacoco», in: *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1957, Etnografía I; B. SUSNIK [1969], *Chamacoco I*, Asunción, 1969; E. CORDEU [1981], *Aishtuvénte*, tesis doctoral, Buenos Aires, 1981.

sobre su aislamiento histórico y su inalterada identidad etnográfica¹: de modo que es sólo trabajando *contra* la etnografía regional y su planteamiento del problema, que es posible abrir el expediente de la guerra y analizar la densidad y la complejidad de las dinámicas y transformaciones que supuso.

El caso ayoreo es en este sentido paradigmático, aunque también más problemático, pues a diferencia de otros contextos chaqueños, las relaciones entre estos grupos y el ejército adquirieron un carácter menos sistemático y más difícilmente rastreable. Sobre este asunto sabemos muy poco; los trabajos de antropología no se han ocupado del problema y han funcionado en general sobre una definición *a priori* según la que no existiría ni habría existido «contacto» entre estas gentes y el avance militar sobre el Chaco. Desde mediados de los años 1980 y hasta principios de la década de 1990, dos líneas de investigación y de argumentación histórica fueron desarrolladas. Por un lado, los trabajos fundamentales de B. Fischermann, avalados en un trabajo de terreno exhaustivo y una compilación densa de relatos históricos, permitieron reconstruir con detalle la evolución reciente de los distintos grupos ayoreo, las dinámicas de su formación, su distribución y su avance territorial². Sin embargo, aquí como en otras partes, el avance militar ha desaparecido de la escena y con él las picadas, fortines y batallones en campaña: las «confederaciones» ayoreo se forman, se mueven y se transforman sobre un espacio histórico vacío del que tienden a borrarse todo tipo de actores y factores externos³. En otro sentido, la historia reciente de estas sociedades ha sido argumentada por los trabajos también fundamentales de von Bremen. Se trata quizás del primer trabajo que conjuga y contrasta sistemá-

1. G. SEQUERA [2002], «A la búsqueda de una cultura desconocida», in: *Suplemento Antropológico*, Asunción, 2002, vol. XXXVII, n° 2; G. SEQUERA [2005], *Cosmografía chamacoco / Chamacoco Cosmography*, Boras, 2005.

2. B. FISCHERMANN [1976], «Los Ayoreode», in: J. Riester, *En Busca de la Loma Santa*, La Paz & Cochabamba, 1976; FISCHERMANN, *op. cit.*, 1988 y 2006.

3. FISCHERMANN, *op. cit.*, 2006.

ticamente la documentación de archivo disponible y las memorias orales indígenas, y también del primero en concentrarse detenidamente sobre la cuestión de la guerra del Chaco entre los grupos ayoreo¹. El argumento vuelve aquí visible la presencia militar en el espacio ayoreo, deteniéndose en la presión y en los reacomodos fundamentalmente territoriales que el despliegue boliviano forzó. Sin embargo, concluye en la inexistencia de toda relación entre el ejército y los grupos de la zona, como si, una vez más, dos cuerpos enteros e impermeables se hubiesen cruzado en medio del Chaco sin apenas tratarse. A esta conclusión ayuda quizás el hecho de que la documentación militar consultada sea fundamentalmente paraguaya mientras que el despliegue militar en la zona es boliviano; difícilmente contendrá la primera las claves menores que organizan la segunda. En todo caso, en términos generales, durante las últimas dos décadas las investigaciones sobre la dimensión histórica ayoreo han tendido, o bien a hacer desaparecer el dispositivo militar de la escena, o bien a hacerlo aparecer pero para demostrar su nula conexión con las dinámicas sociales y culturales de los grupos concernidos. El problema es evidentemente que esta perspectiva deja un conjunto demasiado amplio de problemas sin respuesta. ¿Conviene acaso tratar homogéneamente de «los ayoreo» para analizar el expediente de la guerra o habría que distinguir posiciones, graduaciones y situaciones diferenciales desde las que complejizar y matizar el análisis? ¿Con qué tipo de baqueanos enganchados en la periferia chiquitana entran los militares al Chaco? ¿Por qué detienen su avance justo en la frontera chama-coco (Pitiantuta-Florida-Batista)? ¿Cómo lograr establecerse sobre el río Timanes –y de dónde sacan los militares este nombre netamente ayoreo e inexistente en la cartografía anterior, si no existieron contactos con los locales? ¿Cómo no constatar

1. V. VON BREMEN [1991], *Zwischen Anpassung und Aneignung*, München, 1991; V. VON BREMEN [2005], «Impactos de la guerra del Chaco en la territorialidad ayoreo», in: *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*, París: CoLibri, 2007; así como la contribución del autor en este volumen.

pues que la formación de las «confederaciones» y su avance hacia el sur son perfectamente simultáneos y territorialmente coincidentes con la entrada del ejército al sur de Roboré ? ¿Qué redefinición en la relación con los demás grupos zamuco introduce la polarización paraguayo-boliviana de la zona ? ¿De dónde vienen pues los fierros y armas que los relatos tomaraho insisten en decir que «los moros las tenían de los milicos bolivianos»?¹ ¿Qué grupos y según qué acuerdos fueron a dar a las misiones, cuáles otros volvieron a las periferias urbanas con el ejército en retirada, qué impacto epidémico, qué redefiniciones territoriales, qué mediaciones sociales y políticas emergentes?²

Aunque las circunstancias sean distintas, otro tanto puede decirse de los estudios dedicados a las sociedades ishir. El impacto y las transformaciones que la guerra supuso fueron en este caso, y desde el primer momento, mucho más masivas e inmediatamente visibles. Toda la zona comprendida entre la punta de riel del tren de Sastre hasta Pitiantuta y de Pitiantuta hasta Bahía Negra, que era la zona de distribución de aquellas poblaciones que desde el río eran llamadas «tomaraho» («dispersos», «del monte») fue desertada tras la guerra, y contingentes masivos de población indígena fueron drenados y arrojados a los puertos obrajeros; el mestizaje forzado con las tropas destacadas en Bahía Negra, los uniformes, gorras, diplomas y armas distribuidos por el ejército, la biografía ilustre de tal o cual baqueano de las patrullas militares que entraron al Chaco, y el recuerdo nunca totalmente borrado que los propios militares de la zona tenían de la presencia «chamacoco» en el frente, volvían inmediatamente patente la intensidad y la complejidad de la implicación ishir en la dinámica de la guerra. Sin embargo, aquí como en otras partes, el corpus etnográfico ishir tendió inicial-

1. E.J. CORDEU [2008], «Cuatro versiones de la saga de Basëbüke en clave ayoreo», ponencia congreso, 2008; RICHARD, *op. cit.*, 2008, anexos.

2. Estas cuestiones han sido recientemente tratadas por Isabelle Combès en un artículo de pronta publicación.

mente a borrar todo este conjunto de elementos. Hemos visto cómo el propio Belaieff, quien fue parte activa en el enganche de chamacoco en las patrullas paraguayas, decide omitir estos antecedentes cuando escribe como «etnógrafo». Más sorprendente y de más difícil explicación nos parece la ausencia de toda reflexión específica a este respecto en la argumentación de Susnik. Como sabemos, sus estudios constituyen la piedra angular de lo que podríamos llamar los «estudios chamacoco»¹. Sus campañas de terreno entre la década de 1940 y hasta los años 1960 son las primeras en la región en desarrollarse con paciencia, tiempo y sistematicidad. La obra de Susnik —y esto es en sí mismo un dato excepcional— se interesa permanentemente en la dimensión histórica y en los procesos de cambio cultural y sociológico que trabajan esas sociedades. Y la antropóloga no desconoce la intensidad y la complejidad que la dinámica de guerra introdujo en este espacio: sus textos están regados de referencias fragmentarias, de menciones y de insinuaciones a la implicación *ishir* en la guerra; uno de sus informantes principales, el «capitán Pinturas» fue el principal baqueano de los militares y gustaba mostrar su diploma de «capitán honorario del ejército paraguay»² otorgado por los militares. Es entonces del todo sorprendente que un texto mayor como *Chamacoco. Cambio cultural*³, íntegramente dedicado a la «gran transformación» por la que atravesaban los grupos chamacoco, no se detenga en un examen más detallado y sistemático de la cuestión de la guerra: ni un sólo capítulo, ni siquiera un sólo párrafo sobre el problema. No puede argüirse un desconocimiento del tema ni tampoco un desinterés por el mismo, puesto que el cambio y la transformación social son los temas predilectos de su escritura, y es nuestra impresión que la omisión de este expediente debe ser comprendida en función de las coordenadas ideológicas y polí-

1. SUSNIK, *op. cit.*, 1957 y 1969; B. SUSNIK [1970], *Chamacocos II*, Asunción, 1970.

2. Ver las contribuciones de Edgardo Cordeu y Nicolas Richard en este volumen.

3. SUSNIK, *op. cit.*, 1957.

ticas en las que se inserta su obra. A diferencia de buena parte de los investigadores chaqueños mencionados hasta aquí, Susnik vivió en Paraguay, su obra fue producida y publicada en Paraguay, y en lo que a este tema concierne, en un Paraguay estronista que hizo de la guerra del Chaco un nudo ideológico central del que todo rastro de la presencia indígena fue programáticamente borrado. Si la guerra del Chaco recorre en filigrana el conjunto de la obra chamacológica de Susnik, la implicación ishir en el conflicto no llegó nunca a afirmarse decidida y explícitamente.

El silencio de Susnik marcó una pauta que otros tras ella fueron confortando: hasta hoy, en la literatura disponible, la guerra del Chaco ha desaparecido del expediente chamacoco. Y si bien, muy recientemente, la situación tiende a desatascarse, es por razones del todo extraordinarias. Poco después de la primera publicación de los relatos niwaklé de la guerra, poco después también de los primeros textos sobre la dimensión isoseña del conflicto, a mediados de los años 1980, un grupo ishir-«tomaraho» sobreviviente fue identificado en las penumbras de una estancia chaqueña; la acción de una comisión de solidaridad permitió su reubicación sobre la costa del río, en tierras que fueron destinadas a este efecto, con un programa de apoyo específico en asistencia médica, económica y sanitaria¹. En los diez años siguientes, varios trabajos importantes se desarrollaron sobre este grupo, en lo que vino a constituir algo como un «segundo aire» de la chamacología. En efecto, la «reaparición» de los tomaraho obligaba a revisar, recalibrar, completar y problematizar la interpretación corriente sobre el expediente ishir. Los trabajos de Ticio Escobar permitieron así registrar, dar visibilidad y articular una reflexión específica sobre la densidad estética, ritual y narrativa de los grupos ishir: la fiesta de los *anabsoro*, cuya última manifestación entre los chamacoco había sido registrada

1. Se encuentran mayores informaciones en T. ESCOBAR [1988], *Misión: etnocidio*, Asunción, 1988; T. ESCOBAR [1999], *La maldición de Nemur*, Asunción, 1999; E. CORDEU [1999], *Los relatos de Wölkö*, Buenos Aires, 1999; SEQUERA, *op. cit.*, 2002.

por Susnik en 1955, volvía ahora a librarse, en clave tomaraho, bajo la pluma intensa y sensible de Escobar¹. Con voluntad más englobante y ánimo más esencialista, las sucesivas cosmografías publicadas por Sequera permitieron ampliar el registro etnográfico y avanzar en la comprensión lingüística del universo ishir. Pero lamentablemente, si bien los trabajos de este autor han intentado también restituir la dimensión histórica de estos grupos, lo han hecho sin rigor crítico ni explicitación cabal de las fuentes, y más con la intención de demostrar su aislamiento histórico que de discernir y analizar los profundos procesos históricos que lo han trabajado: aquí también, la guerra del Chaco, entre otros procesos, ha desaparecido de la historia local. Del conjunto de investigaciones que se hicieron desde fines de los años 1980 sobre el terreno tomaraho, los trabajos de Edgardo Cordeu son acaso los que con mayor fuerza captaron el carácter revolucionario que el expediente tomaraho introducía en el corpus chamacoco tradicional. A una tarea minuciosa de registro etnográfico², Cordeu sumó un trabajo de reinterpretación crítica, en clave tomaraho, de algunas de las principales y más duras hipótesis del corpus tradicional chamacoco. El rendimiento más espectacular de esta inflexión se sitúa justamente sobre el campo histórico contemporáneo. Desde las sucesivas reinterpretaciones de la «saga de Basebygy» (y con ella de las dinámicas sociales y políticas que trabajaban el espacio ishir antes de la guerra) hasta las circunstancias presentes, pasando por los obrajes y las migraciones y reacomodos que el siglo supuso, Cordeu emprendió el primer esfuerzo sistemático de restitución de las dinámicas históricas contemporáneas que moldearon las sociedades ishir y tomaraho. Así, tras algo más de 70 años, rompiendo al fin el manto pesado del olvido exotista, los primeros relatos ishir sobre la guerra del Chaco pudieron al fin y muy recientemente

1. ESCOBAR, *op. cit.*, 1999; T. ESCOBAR [1993], *La belleza de los otros*, Asunción, 1993.

2. Citemos, sumariamente, CORDEU, *op. cit.*, 1999b, y E.J. CORDEU [1999a], *Transfiguraciones simbólicas*, Quito, 1999.

salir a la superficie¹. Por la brecha que éstos abrieron, empieza ahora a desatascarse la comprensión de los densísimos acontecimientos que marcaron esa época².

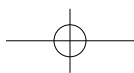
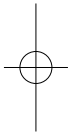
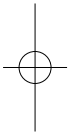
* * *

Las «etnias chaqueñas» de hoy no son las de un Boggiani o de un Nordenskiöld, y quién quisiera confrontar los mapas étnicos de inicio del siglo con los de los años 1950 o los actuales podría pensar estar consultando mapas de dos regiones totalmente diferentes: ¿Qué fue de los chulupí, los güisnay o incluso los chiriguano, en mapas contemporáneos que sólo señalan la existencia de niwaklé, wichí y guaraní? Todos los nombres étnicos entonces existentes -el sutil tramado de injurias, admiraciones o desprecios que traducían- se desintegra brutalmente tras el conflicto; este cambio es uno de los síntomas visibles de la violenta desintegración -y la consecuente remodelación- del espacio indígena chaqueño tras la guerra. Las variaciones del nombre firman, sobre el mapa, el fin de un proceso de colonización que la guerra confortó y concluyó. Estas rupturas no son aisladas y afectan al Chaco en su conjunto. A pesar de los cambios ya señalados que sacuden la antropología chaqueña a partir de los años 1980, mucho es lo que queda por hacer. Ignorando el hecho que esta guerra estalló en un espacio habitado y estructurado, los estudios históricos no lograron aprehender la especificidad del acontecimiento y entenderlo en su doble dimensión de guerra nacional y de guerra de colonización. Los antropólogos a su vez, arrancando por décadas la guerra de la historia de los indígenas, los empujaron de algún modo fuera de su propia historia. Empezamos a entrever el calibre de estas dos tareas pen-

1. E.J. CORDEU [2003], «Textos etnohistóricos de los Ishír del Chaco Boreab», in: E.J. Cordeu, A.J. Fernández, C. Messineo, E. Ruiz Moras & P. Wright (eds.), *Memorias etnohistóricas del Gran Chaco*, Buenos Aires, 2003.

2. RICHARD, *op. cit.*, 2008; ver las contribuciones de Edgardo Cordeu y Nicolas Richard en este volumen.

dientes; la de reintroducir la dimensión indígena en la comprensión historiográfica de la guerra del Chaco, la de restituir la experiencia de esa guerra en la comprensión antropológica de los pueblos indígenas de la región.



Nanek aña'y'a kempohakme o en aquel tiempo de los *enojados*

Testimonios de los angaité sobre
la Guerra del Chaco

RODRIGO VILLAGRA

La Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay, de 1932 a 1935, es el hecho histórico que termina, por una parte, de consolidar la presencia previa, intermitente y aislada de estos Estados en dicha geografía y, por el otro, de fijar sus límites sobre la misma. Las previas avanzadas de colonización, al menos en el sector paraguayo —empresas tanineras, misioneros, menonitas y ganaderos—, si bien, de consecuencias importantes entre los pueblos indígenas chaqueños, no tuvieron el impacto masivo de este conflicto. De esta guerra, corolario del proceso de colonización chaqueño, no hay un registro histórico consistente de los encuentros con la población indígena afectada, ya sea por el desplazamiento de las tropas, el reclutamiento de baqueanos y combatientes, o mismo, del refugio de desertores entre los indígenas. Entre estos pueblos, los angaité, sanapaná y enxet, si bien situados, en general, al margen de los escenarios principales de combate, fueron afectados profundamente, al punto de, a partir de este hecho, transformar y determinar su actual identidad étnica

• Una versión reducida de este artículo fue publicada en francés en N. RICHARD, L. CAPDEVILA & C. BOIDIN (eds.), *Les Guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris: CoLibris, 2007.

y lingüística frente al Estado-nación paraguayo. En un primer momento, este trabajo expone y analiza relatos de la visión histórica y mítica de algunos angaité y enxet contemporáneos al conflicto bélico; y en un segundo momento, explora los procesos socio-identarios y lingüísticos derivados de la clasificación étnica establecida por el Estado nación a partir de ese hecho, como campo simbólico que norma el relacionamiento entre éste y aquellos pueblos.

INTRODUCCIÓN

Las primeras menciones sobre los angaité en la literatura de viajeros, aventureros y científicos no son muy halagüeñas. Conocemos al cacique Michi y su gente, apostados en una pequeña toldería sobre la margen chaqueña del río Paraguay y frente a la colonia campesina de Apa, por las referencias del español Juan de Cominges, quién los conoció hacia octubre de 1879 en el curso de su empresa de búsqueda del camino por tierra transitado por Alejos¹ García y sus compañeros, a su turno en búsqueda del Dorado. Juan de Cominges quería encontrar el Puerto de La Candelaria, punto de partida de la expedición de Alejos García. Cominges pensó, en un principio, en Michi y su gente, en su intento de ganar aliados y guías para explorar los avernos soleados del interior del Chaco, sobre los otrora itinerarios de aquel desafortunado portugués por donde ya se cernían nuevamente espinas, garras y flechas al intento penetrador de la «civilización». El cacique Michi, dotado de un precario guaraní—conforme al objetivo juicio de este español—, era un personaje en sus propias palabras «colérico con los suyos, interesado, exigente, antojadizo, pedigüeño, borracho, embustero, taimado, desleal y ladrón». Sin embargo,

1. Es así como escribe Juan de Cominges, por eso agregamos la «s» final con cursiva. Asimismo, anotaremos con cursiva otras palabras que hacen referencia a su texto para denotar que así han sido originalmente escritas por él. Cf. J. DE COMINGES [1882], *Exploraciones*, Madrid, 1882.

dicho sea en descargo de Juan de Cominges, ya que no podemos saber la opinión del cacique Michi sobre aquél¹, esto obedecía al hecho de que él y su grupo estaban en la cercanía y convivencia con la Colonia Apa, y su «proximidad a la costa es la causa de todas sus desdichas y de todos sus vicios». Asimismo, agregamos que más adelante Cominges comenta sobre los *huana*, quienes si se prestaron con mayor diligencia e interés a sus propuestas y empresa explotatoria, haciendo reiteradas aseveraciones a favor de sus virtudes y condiciones humanas. Cominges también señala el conocimiento de otros angaité, algunos ubicados sobre la ribera a doce leguas al sur del grupo de Michi, y otros más tierras adentro que estarían ubicados a quince y veinte leguas del río, idea que retoma Susnik, hablando de dos grupos de los angaité, los «*caatinvis-koitivis* –gente del algarrobal y *canamesma-chanethma*»².

Al testimonio de Cominges sumamos el de E. Kemmerich³, un alemán que también escribió sobre los angaité, en base a sus observaciones hechas a partir de su viaje al Alto Paraguay, subiendo el río en uno de los ya entonces frecuentes cruceros y en la compañía de un corredor de bolsa danés que había comprado tierras en el Chaco. Sus comentarios, muestran una mayor simpatía sobre las formas de vida de estos indígenas y coinciden con la ubicación dada por Cominges. La fecha de publicación del relato de Kemmerich data de 1903 pero el viaje se realizó –suponemos por sus propias referencias– al menos quince años antes.

Todo esto sea dicho para señalar que estas son las dos primeras referencias específicas sobre los angaité mentados como tales. En más antiguos recuentos sobre los pueblos chaqueños

1. Existen testimonios de una anciana de Riacho Mosquito, comunidad que está asentada aparentemente en el mismo lugar que estaba la toltería del Cacique Michi, que lo mencionan. Tales testimonios, señalan, que Michi era un hombre de poderes extraordinarios, e inclusive podía desaparecer y reaparecer (Mariana Franco, comunicación personal).

2. B. SUSNIK [1981], *Etnohistoria de los chaqueños*, Asunción, 1981.

3. E. KEMMERICH [1903], «Cuadros de viaje al Alto Paraguay», in: *Der deutsche kulturpionier*, Wilhelmshof 4. Jahrgang 1903/4, n° 1, IV.

como los realizados por Aguirre o Félix de Azara –un siglo antes de Cominges– no aparece tal nombre si bien, obviamente, se mencionan otros nombres y pueblos que hacen parte del hoy conocido y constituido grupo de etnias de la familia lingüística enlhet-enenlhet¹, también conocido por maskoy, que la integran los enxet, enlhet, toba maskoy o enenlhet, angaité, sanapaná y guaná. En cuanto a la obra de Demersay², de mediados del siglo XIX, no hemos tenido un acceso exhaustivo a ella y aquellos que si lo han hecho, hacen silencio sobre alguna mención del mismo sobre los angaité como etnónimo. Asimismo, el «Compendio de etnografía paraguaya moderna» de Boggiani³ es cerca de veinte años más nuevo que las *Exploraciones* de Cominges y hace reiteradas referencias al mismo para convalidar datos sobre aquel pueblo chaqueño.

Hasta aquí hay tres hechos que queremos remarcar. En primer lugar, la aparición del nombre angaité, no creado por Kemmerich ni por Cominges dado que ellos lo mencionaban ya como un uso local, por lo que su origen podría ser sospechado o atribuible a los ribereños *paraguayos*, como sinónimo de la etnia y su lengua, y por lo tanto, el nombre proviene del lugar del contacto, es decir, la ribera. En segundo lugar, la ubicación ya prefigurada a *grosso modo* por Cominges –y corroborada por Kemmerich– de un territorio tradicional de los angaité en un faja geográfica que tiene un anchor de cincuenta kilómetros en el eje vertical Norte-Sur y noventa de largo, en el eje horizontal Este-Oeste, que partiría desde el río Paraguay hacia el interior chaqueño. En tercer lugar, queremos hacer notar la existencia de un flujo de bienes, lo que hoy diríamos un mercado. Este intercambio se producía en la ribera del río Paraguay y se centralizaba por las

1. Aquí seguimos la fundamentada renombración de la familia maskoy, argumentada lingüística e históricamente por Hannes Kalisch y Ernesto Unruh. Véase por ejemplo H. KALISCH & E. UNRUH [2003], «Enlhet-Enenlhet», in: *Thule*, Perugia, aprile/ ottobre 2003.

2. L.A. DEMERSAY [1860/84], *Histoire physique, économique et politique du Paraguay et des établissements des Jésuites*, Paris, 1860/84.

3. G. BOGGIANI [1900], «Compendio de etnografía paraguaya moderna», Asunción, 1900.

aldeas allí constituidas, siendo limitado en el espectro de objetos de comercio (plumas, pieles, artesanía a cambio de galletas, caña, velas, yerba, lienzos, anzuelos y otros objetos utilitarios). No obstante, esta circulación implicaba ya una relación política y económica entre «*el mundo civilizado*» y los «*hijos del desierto*» al decir de Cominges.

Ahora conviene hilar la cadena de sucesos que llevan a la llamada Guerra del Chaco (1932-1935) y consolidan la ocupación chaqueña, por tropas paraguayo-bolivianas, es decir extranjeras, desde el punto de vista indígena. Debemos aclarar empero que esta reseña hará una mención breve de tales sucesos. Por otro lado, la misma incluye hechos que atañen mayormente a la penetración desde el Paraguay.

El territorio chaqueño se divide, en gabinete, en leguas cuadradas (unas aproximadamente 1.875 hectáreas) y luego se opera la famosa venta de las tierras públicas de 1885-1887 por el Estado paraguayo¹. Por la envergadura y significación posterior que tendría, la apertura de la primera fábrica de tanino del que luego se llamó Puerto Casado en 1889², constituye un hito de la penetración no indígena. Desde entonces la abundancia del árbol *quebracho colorado* extendió el establecimiento de puertos industriales sobre las márgenes derecha –los más– e izquierda del río Paraguay para explotar los bosques de dicha especie y extraer el tanino del mismo, materia prima industrial importante para aquella época. En las primeras dos décadas del siglo XX, ya habían siete pueblos industriales en la ribera del Chaco, a saber: Puerto Guaraní, Puerto Boquerón, Puerto Mihanovich, Puerto Sartre, Puerto Casado, Puerto Pinasco y Puerto Cooper³. La penetración en terreno operaba de varias maneras. Las expediciones topográficas y de mensura de los latifundios eran una forma en la que contingentes de hombres, en carros tirados por bueyes, iban

1. C. PASTORE [1972], *La lucha por la tierra en el Paraguay*, Montevideo, 1972.

2. J.M.G. KLEINPENNING [1998], *Rural Paraguay: 1870-1932*, Amsterdam, 1998.

3. Ibidem.

recorriendo el territorio inexplorado, presumiblemente utilizando guías indígenas, que también es de suponer, no habrían comprendido bien el porqué y el alcance de estas incursiones. No conozco relatos de estos primeros topógrafos aunque se conocen planos con información etnográfica¹. Simultáneamente o a continuación se daba el establecimiento de puestos, obrajes, estancias y construcción de vías férreas.

Otra penetración casi individualizada y luego gradualmente mayor en número y presencia es la de los misioneros anglicanos. Su «éxito» es debido al misionero británico Warbrooke Grubb, cuya larga permanencia entre los enxet y manejo de su idioma le permitió ganar confianza y predicamento entre varios líderes y shamanes, y convencer a algunos de la conveniencia de cristianizarse. Hacia el final del siglo XIX otros misioneros se unieron a él y a la Sociedad Misionera Sudamericana, de la cual eran parte y enviados, y dicha sociedad estableció una cadena de puestos y misiones desde la ribera hasta casi 160 millas adentro², siendo sus extremos las misiones en Nanawa al oeste y *Yowe Sage*³ al noroeste. Los anglicanos ayudaron a su vez al establecimiento de las estancias en su área de influencia, dado que se consideraba que allí los indígenas habían sido «pacificados». Ciertamente, y en función de la contextualización de los testimonios que presentamos más adelante conviene aclarar que esta pacificación incluso en zonas de preponderancia misionera no estuvieron exentas de hechos violentos como la masacre de Caraya Vuelta de 1908 y de otros hechos luctuosos como las sucesivas oleadas de epidemias de viruela y sarampión que diezmaron aldeas enteras⁴.

1. Como por ejemplo, una carta topográfica para delimitar el extremo oeste de la propiedad de la compañía Quebrachales Paraguayos S.A. de 1910, que señala la ubicación de aldeas enxet y sanapaná en su propio territorio, e inclusive su condición de indígenas «mansos» o «bravos».

2. E.G. BRICE [2003], *Resumen de la Historia de la iglesia anglicana paraguaya en el Chaco basada en «The Livingstone of South America», por el Rev. E.J. Hunt*, material inédito.

3. Así escriben los anglicanos el nombre de este lugar. Los pobladores como Andrés Tomé, cuyo testimonio se encuentra más adelante, lo llaman Ya'a Saga.

4. M. DURÁN [2001], *La Misión del Pilcomayo*, Asunción, 2001.

Las estancias, a su vez, se forjaron a partir del trabajo de los «pioneros», extranjeros (de distintas nacionalidades: ingleses, irlandeses, americanos, suizos, etc.) y nacionales de la zona norte de la región oriental, contratados por las grandes empresas latifundistas para erigir las estancias. Otros colonizadores, más ligados ya a los prolegómenos de la Guerra del Chaco, los menonitas, compraron tierra de la compañía Carlos Casado en el Chaco central, dentro del territorio de los Enlhet, y se establecieron en tres diferentes colonias *Ferheim* (1928) y *Menno* (1932) al tiempo de la Guerra y *Neuland* (1947) con posterioridad, conforme sucesivas migraciones¹. También, más o menos de esa época es la entrada de las misiones verbitas alemanas, que partieron desde Bolivia hacia el Pilcomayo y establecieron varios puestos y misiones entre los Nivaclé antes de la guerra².

La ocupación militar la constituyen los puestos de avanzada, mayormente fortines, que se fueron de manera muy aislada en principio y luego con mayor extensión y cantidad hacia los años que desembocarían en el conflicto bélico.

Una descripción más lineal y exhaustiva de estos sucesos, y mejor aún, desde la perspectiva indígena de ellos, es imposible para el objeto de este trabajo, pero hacemos alusión a ellos para contextualizar mejor los testimonios que presentaremos a colación y sobretodo para recalcar que la tesis de que la colonización del Chaco se inicia más de cuatro décadas antes de la guerra y que este conflicto constituye su consolidación dada la gravitación de sus consecuencias. Así también, es importante remarcar que hasta entonces la colonización había sido gradual, guiada principalmente por actores económicos y religiosos y por lo tanto, operada por estrategias de contacto y relacionamiento «atrayerentes» (provisión de alimentos e utensilios) para lograr la colaboración y progresiva dependencia de los indígenas. Las estrategias violen-

1. S.W. KIDD [1999], *Love and Hate among the People without things*, Doctoral dissertation, University of St Andrews, 1999.

2. J. RENSHAW [1986], *Los Indígenas del Chaco paraguayo*, Asunción, 1996.

tas también fueron utilizadas en ciertos casos, a lo que se sumó la propagación de enfermedades y epidemias hasta entonces no conocidas. La Guerra del Chaco como continuidad de la colonización implica, por una parte, un cambio desde una ocupación gradual y localizada en términos geográficos y demográficos, y por otra, un cambio no necesariamente en las estrategias de relacionamiento —económicas, políticas y militares— con los indígenas por parte de los colonizadores, sino en el agravamiento de su carácter oneroso, dominante y represivo hacia los primeros.

LA GUERRA DEL CHACO Y LA CRÓNICA OFICIAL

Límites coloniales españoles imprecisos o superpuestos, desaveniencias diplomáticas, puestos de avanzadas, escaramuzas ocasionales, compañías petroleras y razones geopolíticas habitan la frondosa literatura sobre la pre-guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay. Sobre la guerra en sí misma y sus múltiples actores y sucesos hay desde luego una más abundante bibliografía. No conozco sino una ínfima parte de ella, y a mi buen entender, los relatos que hacen alusión a los indígenas deben ser entresacados selectivamente de los textos, y de esa selección, la información proporcionada carece de detalles precisos como por ejemplo: nombre, etnia o lugar de origen de los indígenas involucrados. Podemos encontrar referencias reiteradas hacia algunos hechos específicos; es comentado el caso de los Maká que fueron los guías que acompañaron las exploraciones del General Belaieff, u otro suceso, cuando el ejército paraguayo, al llegar a las estribaciones de los Andes, se encontró con sus «antepasados», los izoceños-guaraníes, los que incluso en su discurso mítico estaban esperando a sus hermanos de lengua similar, los paraguayos, quienes a su vez los liberarían o reforzarían su posición respecto a la antigua enemistad que los ligaba al Estado boliviano.

No es descartable sino absolutamente necesaria una investigación exhaustiva sobre la Guerra del Chaco y los indígenas conforme a lo que dicen las crónicas oficiales, contestatarias, revisionistas o de cualquier laya de ambos países o el exterior, sólo que esta ponencia pretende exponer la perspectiva sobre y desde los Angaité en relación a aquel evento. En tal sentido, debo traer a colación dos elementos históricos para contextualizar a los hoy llamados angaité –en menor medida a los sanapaná y enxet– como el objeto de observación en la guerra y como sujetos que se sitúan en ella.

Primeramente, se debe recordar que el establecimiento de las líneas de fortines en distintos puntos del Chaco empezó de manera sistemática tanto por Bolivia como Paraguay desde la década de 1920, principalmente a lo largo y paralelamente al río Pilcomayo¹. Esto situó el primer teatro inicial de operaciones bélicas al oeste del territorio de los angaité descrito más arriba. Es decir, las aldeas angaité estaban ubicadas no directamente en el frente de batalla, como en el caso de otros pueblos (nivaclé o enlhet), sino en la retaguardia y hacia el este del ejército paraguayo. En segundo lugar, las vías de comunicación terrestre de dicho ejército para el ingreso, salida y abastecimiento de tropas fueron dos: una la que partía de Puerto Casado por sus vías ferreas hasta el lugar hoy conocido como Punta Riel, y la otra, que venía de Puerto Pinasco, siguiendo también su vía ferrea y de allí hasta Riacho González¹. Conforme transcurrió la guerra, el frente de batalla fue trasladándose hacia el noroeste, y por lo tanto apartándose del territorio angaité.

Esto hace que la participación «global» de los Angaité, es decir, como *población civil* directamente afectada por el fuego cruzado, y el avance y retroceso de tropas beligerantes de ambos bandos, es menor en relación a los Enlhet ubicados más al

1. D.H. ZOOK [1960], *The Conduct of the Chaco War*, New York, 1960, trad. cast.: *La Conducción de la Guerra del Chaco*, Buenos Aires, 1962.

2. Roberto Eaton (hijo), comunicación personal.

Noroeste, los Nivaclé ubicados bastante más al Oeste¹, o los Ayoreos situados bien al Norte².

TESTIMONIOS DE LOS ANGAITÉ

A modo de contextualización debo señalar que mi trabajo entre los angaité, enxet y sanapaná se remonta a mediados de la década de los noventa, época en que ingrese a la organización Tierraviva, de apoyo a reivindicaciones territoriales de estos pueblos y sus comunidades. En 1998 di término a una tesina de masterado en la Universidad de *St Andrews*, Escocia, que trataba sobre las reivindicaciones territoriales de las comunidades Xakmok Kásek (mayoritariamente sanapaná) y Cora'í (angaité), así como el reasentamiento de esta última en sus tierras y esto en relación con sus nuevos liderazgos. Posteriormente, realice un trabajo de campo a inicios de 1999 en la Comunidad San Carlos, también angaité, con la intención de iniciar un estudio más serio de su idioma.

Por último, desde diciembre del 2004 hasta el presente, he estado residiendo por temporadas en la comunidad La Patria³, asimismo mayoritariamente del pueblo angaité, específicamente en la comunidad de Karova Guazú, donde estoy realizando mi trabajo de campo con miras al doctorado en antropología de la Universidad de *St Andrews*. Mi elección del lugar se debió a que la colonia La Patria era uno de los lugares donde se decía que

1. DURÁN, *op. cit.*, 2001.

2. M.A. BARTOLOMÉ [2000], *El encuentro de la Gente y los Insensatos*, Asunción, 2000.

3. Comunidad, como lo emplearemos en este trabajo, se aplica con un alcance genérico a un colectivo indígena –de familias y personas– que cuentan con una superficie determinada de tierras (por ejemplo: La Comunidad La Patria tiene 22.500 hectáreas y 1500 personas), incluyendo los asentamientos (de ser varios) en que social y geográficamente se pueda subdividir ese colectivo. Ahora bien, también se puede mencionar a alguno de los asentamientos diferenciados de ese colectivo con el término de comunidad (por ejemplo: La comunidad Karova Guazú). Cuando hablemos en sentido genérico y específico a la vez en relación al colectivo indígena, usaremos el término convencional de colonia indígena para denotar el sentido genérico y comunidad para el sentido específico (ejemplo: La comunidad Karova Guazú de la Colonia La Patria).

aún estaba mínimamente vigente el idioma angaité y por otro lado, a la invitación del líder de Karova Guazú, el Sr. Félix Navarro. Una vez allí, mi trabajo de aprendizaje del idioma y recolección de testimonios de ancianos de manera a entender los cambios socio-lingüísticos operados en los angaité antes y después de la colonización, ha sido inspirado, apoyado y acompañado por el shamán y también líder de Karova Guazú, el señor Agapito Navarro. En el marco de este trabajo aún en curso se realizaron las entrevistas de donde provienen los testimonios a tratar y ha sido precisamente Agapito quién me ha enseñado mis rudimentarios conocimientos del *koabhvo*, uno de los grupos y/o idiomas precoloniales que hoy es considerado parte de los angaité. Agapito también me ha guiado hacia las personas a entrevistar, y ha traducido, discutido y analizado conmigo la información obtenida, por lo que gran parte de esta ponencia se inspira en su soporte, conocimiento y voluntad investigativa.

No obstante, quiero resaltar que tales testimonios serán expuestos conforme a una selección de las transcripciones de los mismos de manera a contestar las siguientes preguntas: i) ¿Cuál fue la experiencia, en términos generales, si se quiere vitales, de los Angaité de la Guerra del Chaco?, ii) ¿Es posible un recuento diacrónico a partir de sus testimonios, lineal, que desafía nuestra percepción mitológica sobre algunos de los relatos?, iii) ¿Existe una versión medianamente común sobre los sucedido en la Guerra o varias percepciones irreconciliables entre sí?, iv) ¿Cuáles son las consecuencias para los Angaité, percibidas por ellos mismos y cuáles las consecuencias en relación al Estado nación?; en particular v) ¿Cuáles son las consecuencias jurídicas a partir de la propia legislación nacional e internacional de derechos humanos de este conflicto?

Dolo Benítez

Este señor, miembro de la comunidad Urundey de la colonia La Patria, a quién entrevisté en Mayo del presente año, murió en el mes de agosto. Dolo era una de las personas de mayor edad entrevistadas, aunque su cédula de identidad apuntaba como año de nacimiento 1933, su esposa Chinita Duarte y el mismo aseveraron que él había nacido bastante años antes. Dolo declaró que en el tiempo de *kempohakme*, *los enojados* literalmente, él vivía en lugar actualmente conocido como Riacho González (a unos 130 kilómetros aproximadamente al oeste de la ribera del río Paraguay), que era *koetevesh*—otro grupo y/o idioma precolonial distinto al *koahlvo* al cual también se adscribe el nombre de angaité (además de otros)— y que:

De Puerto Pinasco venían los enojados/*kempohakme* y del poniente también. Se encontraron, se alcanzaron. Nosotros teníamos trabajado con los paraguayos en el Riacho Paraguay y al atardecer terminábamos... Llegaron hasta el lugar del Riacho González. El patrón escuchó que venían y fue a esperar el capataz a los bolivianos, casi le alcanzaron y luego retrocedieron los bolivianos. En Puerto Pinasco llegaron muchos y fuertes los paraguayos; los otros [los bolivianos] retrocedieron porque sus rivales eran muchos y fuertes y se temía de ellos. Eso es lo que yo vi hace mucho tiempo, los enojados/*kempohakme*... En aquella época había muchos indígenas en Maskoykaha (algarrobo amargo), había misioneros ingleses... Antes no tomábamos tereré como ahora, no tomábamos eso. Los enojados/*kempohakme* atajaban las provistas, no había comida, sólo carne era la comida, de los estancieros también, no había otra comida. No había yerba, así fue en el lugar donde nosotros vivíamos... Nosotros vivíamos antes en *Ya'a Saga* (Laguna Redonda), luego nosotros llegamos a otro lugar *Yetnapanak aphak* (Tronco caído), una laguna en el Riacho González, veníamos buscando trabajo con los paraguayos, buscábamos yerba, para cambiar por cotorritas, loros. No había antes paraguayos. Luego dispersaron a los indígenas, tomaron la

tierra, el ganado de los koetevesh que tenían ovejas, cabras... Había otros indígenas en otros lugares: *konhongnava*, en la punta, *kehyakmok* en otro lugar, los *koyehlna*, y los *kemme peyem*¹ ...

Simón Duarte

Este señor estuvo presente durante la entrevista hecha a Dolo Benítez, es miembro de la misma comunidad e hijo de Chinita Duarte, esposa del último, su testimonio, que fue dado en guaraní, se basa en lo que su abuelo le contaba:

Mi abuelo se llamaba Antonio Ka'a fue a la guerra entre Bolivia y Paraguay, el nos reunía y nos contaba. A él le dieron su equipo, iban a pie. A medida que se acercaban, se iban cerrando. El iba con su arma, luego ocurrió lo que tenía que suceder...a él las balas le pasaban por el costado, el usaba sus poderes internos, el probó la pólvora y eso le salvó. Después ganaron ellos [los paraguayos], mataron a todos sus contrarios. Acabó la guerra y volvieron todos, después vino la movilización, la revolución [del 1947] después de la guerra, y el fue de nuevo.

Capataí Segura

Es miembro de la comunidad Carpincho, también de la colonia La Patria y hablante del *koablwo*. Su hijo, Isacio Segura, líder de dicha comunidad también colaboró en la entrevista. Capataí comenzó a trabajar para los paraguayos, como estanciero, en la estancia 14 de Mayo, lugar llamado *Maskoma Yamma* en su idioma. Al preguntársele sobre el tiempo de Kempohakme, Capataí, dijo que:

1. Los *konhongnava* (los que provienen de la zona de quebracho blanco) y los *koyehlna* (los que provienen de la zona donde hay frutos) son nombres de grupos y sus idiomas que hoy en día pueden ser atribuidos a los angaité, o incluso a los sanapaná. Los *kemme peyén* son los ayoreos.

Yo era chico cuando vivía mamá y ella apagó la hoguera de noche, tenía miedo de la bomba del avión, después de morir papá; volaba bajo el avión, estaban enojados los paraguayos. Estábamos en la Estancia 14 de Mayo, «Vamos a trabajar mañana» me dijo un paraguayo y mamá no quería que yo vaya. Era peligroso y malo ver el fuego de los aviones, se tenía miedo de la bomba, mamá nos metía [a sus hijos] debajo de las camas para salvarnos... Nos íbamos a dormir al monte para escondernos. «Capataí vamos a ir a ver donde pelean los paraguayos» me dijo José Coronel... Su nombre era José Coronel, Ña Petrona era su señora, de San Pedro eran. Me dieron un fusil, yo no sabía disparar, no quería disparar... Llegó luego José González, indígena, su barba era larga... él fue a la guerra y recibió después carne, traía carne de vaca en un camión. Fue al almacén, sacó provistas, plata, él mandaba... llevaba carne al frente... Un capitán retirado nos decía «Vamos...», nos quería llevar lejos, había muchos paraguayos, correntinos, brasileños donde se peleaba, había también muchos estancieros metidos en eso... «Capataí... mezclate con los estancieros» me decía «No vayas a la guerra», «Tú vas a cebarles maté... calentarles el agua». Cinco pavas yo calentaba y tenía pierneras...» No vamos a ir más, guarda nuestros aperos finalmente» me dijo [el capitán]... Carlos Alvarez y Herminio [estancieros paraguayos] salieron de la guerra, no murieron, Herminio murió en Asunción...

Capataí también mencionó que uno de los líderes de su antiguo lugar, la estancia 14 de Mayo, era Pablino Roa, Koahlvo, y quién había traído a los paraguayos al lugar. El otro líder era Manuel Agüero, de la etnia enxet, quién llegó a ir a la guerra y se casó con una koahlvo. De él se decía que sabía hablar castellano, portugués, enxet y koahlvo.

Sebastián Vera

También vivió en Carpincho, comunidad de la colonia La Patria y previamente en la colonia paraguaya Ceibo. Él mismo también murió en agosto de este año. Su sobrenombre era

«Colorado Pochy» (Colorado enojado) y se lo consideraba un shamán poderoso, incluso en Ceibo¹. En relación a la guerra dijo:

Kempohakme/los enojados, mi padre fue a allí. Vino a trabajar entre los paraguayos, se le dio trabajo de pelar quebrachos en el obraje en el monte. Luego se descompuso la situación y los paraguayos agarraron a los indígenas, les dieron armas para ir pelear contra los «boli», los bolivianos, quienes pelearon contra los paraguayos... Yo vi la guerra, Néstor Bareiro me llevó, quién era colorado. Fuimos y salimos a campo abierto. Allí habían soldados, en Remonta Kue; fuimos a juntarnos con otras tropas allí... Había muchas armas, fusiles. Tenían muchas municiones, bajaban municiones. Había mucha gente para la pelea. Ya estaban enojados, atajaban los caminos, no querían que se pase... Había una misión en Campo Flores pero se vino abajo, allí había un misionero antes, se llamaba *Yephonape enetek*, «nuca inflamada». Luego ocurrió lo que tenía que ocurrir, los paraguayos les ganaron a los bolivianos. Después vino el patrón y disparó sobre vacas ajenas, tenían hambre. Había sal para salar la carne, cuando se acabó la guerra, no se tenían más provisiones. Se tostaba la hoja del paratodo para tomar tereré... Nosotros estábamos en *Panaketa Kenten*, éramos muchos.

Andrés Tomé

Miembro de la comunidad La Leona, de la colonia La Patria, aunque él se adscribe a los koahlvo hablantes, Agapito me señaló después de la entrevista que hablaba distinto y que probablemente era Koetevesh. Declaró lo siguiente:

Antes no había paraguayos, ahora recién vemos. Sólo nuestros abuelos estaban, no había ni siquiera un paraguayo. Sólo trabajaban en la chacra... Nuestros abuelos huyeron porque venían

1. Se le atribuye, por ejemplo, la muerte por obra de shamanismo, del hombre por el cual lo dejó su mujer. (Haydee Ruiz, comunicación personal).

los *sokelo* (soldado)... Ellos salieron, estaban aquí derecho en el camino que estamos, había una gran casa donde estaba gente. No sabían nuestros abuelos que tipo de gente eran los sokelo, no había comunicación. Yo conocí un sokelo acompañado por dos jefes. Llegaron y tomaron batatas cocidas que estaban en nuestro horno. Primero preguntaron si podían tomarlas pero no sabíamos guaraní. Dijeron «Buen día». Nadie habló; buscaban comida. ¿Qué dice? nos preguntábamos, nos decíamos a nosotros mismos. No estaban enojados los sokelo, sólo buscaban comida. «Ah, quieren comer batata» dijo alguien; no sabíamos. «Denle» dijo y le dimos. «Les vamos a dar yerba, les vamos a dar galleta» dijeron los soldados. Nos dijeron como debíamos hacer, pusieron en el porongo la yerba y éste en las brasas, no había guampa, sólo un pequeño porongo. «Yerba Mate» dijeron. Así dijeron los soldados. «Tomen pues mate. Después de tomar mate pueden tomar tereré». Dijeron los soldados. Nadie habló. Los soldados vaciaron sus bolsos en los que tenían galleta y yerba y cargaron batata y dijeron «Carguen esto en algún envase... esto es el pago por las batatas». Nosotros tiramos la galleta, derramamos la yerba. «Puede que tenga veneno» pensamos... Yo llegue a ver los kempohakme. No los seguí ni tampoco mi padre. Había un misionero inglés, nosotros le llamábamos en nuestro idioma *Tengyama'aké* (Busquemos), no escuchamos como se le decía en guaraní. Hice mucho, estaba en Maskoykaha (Algarrobo amargo), Campo Flores. Nuestro lugar era *Yave Saga* (Laguna Redonda), Remonta Kue, era su nombre en guaraní, ese era nuestro lugar. El misionero vino hasta donde estábamos en Yave Saga y nos dijo que venían los kempohakme y que vayamos hasta Campo Flores y nos dijo que dejemos nuestras casas... Terminó la guerra y vinieron los kempohakme, se dispersaron por los caminos, hacía el lado de Salazar [más al oeste de Campo Flores], vinieron y mataron gente. El gringo nos salvó, quería que vayamos a Campo Flores. Ya estaban ciertamente enojados, los kempohakme. «Vamos a Campo Flores», dijimos, llegamos a tiempo a lo del inglés. Dejamos nuestras chacras donde había mucha comida, desenterramos algunas batatas para comer por el camino. Venían los soldados, escuchamos que habían matado a gente, que venían

matando a otra gente konhongnava, kelyakmok en Salazar. Gracias al gringo nos salvamos yendo a Maskoykaha, Campo Flores en el idioma de los paraguayos, llegamos a su casa y nos dio comida. Mientras tanto, los soldados llegaron a las casas que habíamos dejado en Yave Saga e hicieron suyo el lugar. Allí quedaron entre muchos, por eso se dice Remonta Kue, pero era lugar de pasada de soldados. Unos iban por aquí, otros venían por allá. A los que encontraban mataban: Kelyakmok, Konhongnava... Después los Sokelo ya se asentaron, buscaban a los indígenas y los traían para hacerlos trabajar, los metían en el almacén para darles provistas. Tenían muchas armas. Muchas cosas pasaron antes. No estaban ustedes los paraguayos. No había patronos, jefes. Después de Maskoykaha fuimos otra vez a Yave Saga. Cuando se fue el gringo. Ya no estaban más enojados los Sokelo, buscaban personal entre los indígenas. Ya se veía a los paraguayos. Ya querían personal en Puerto Pinasco, por todas partes, como estancias. Ya apareció también Puerto Colón, era suya la tierra. Después los paraguayos encontraron los indígenas y ya hablaban guaraní. Ellos no estudiaron, nosotros alcanzamos el guaraní, después de morir nuestros abuelos, encontramos a los paraguayos y hablamos su idioma. Después quedamos nosotros. Antes nuestros abuelos sólo hablaban su idioma. Nosotros estábamos errados, después de eso aprendimos guaraní. Nosotros les preguntábamos a los paraguayos «¿Qué dices?» y nos indicaban y decían como se llamaban las cosas...

Cacho Lima

El Sr. Cacho Lima vive en Puente Kaigüe, también comunidad que pertenece a la colonia La Patria. El mismo narra cuanto sigue:

Yo tenía 12 años más o menos y llegaron los paraguayos para ir donde los bolivianos. Yo era chico cuando vi los kempohakme, a mi padre lo llevaron los paraguayos porque el conocía los caminos [de baqueano], lo llevaron así nomás, el guiaba a los paraguayos yendo y viniendo, mostrándole los caminos, a los que venían

de Puerto Pinasco. Los paraguayos alcanzaron a los bolivianos que querían entrar. Los bolivianos querían las tierras, querían matar a todos los paraguayos. Los paraguayos vinieron y vieron que este lugar era muy lindo, no había monte y llegaron aquí los paraguayos. Vinieron y encontraron que la tierra buena. Sabía nuestro presidente de aquél entonces, de hace mucho, presidente Stroessner. En el comienzo el estaba en Asunción. El viejo presidente Stroessner. En Maskoykaha/ Campo Flores estaba la casa de un inglés, le decían *Tennuik'a* (se cayó), estaba su hermano, le decían *Pook Napaat* (otra cara). Era shamanes. Dos eran. En el comienzo había otro inglés. Mister Kent, el que vino primero. Fue el que llegó primero, vivía con los indígenas. No había paraguayos, sólo inglés, como misioneros parece que salieron juntos de *Makhave* (Makxawaya). Allí solían ir los indígenas. Decíamos Makhave, allí iban a aprovisionarse a conseguir rifle de pólvora (carabinas)... Los paraguayos vieron que el lugar era lindo y vinieron a pelearse, los bolivianos [¿o los paraguayos?], después de pelearse, se fueron a lo del presidente y fueron a decirle que había un lugar lindo. Llegaron los paraguayos y se hicieron casas, de vuelta hicieron sus casas como dueños... La casa de ladrillo es una casa antigua en Riacho González. No se hallaban en esa casa. El jefe hizo hacer y llegó el presidente, le trajeron al presidente, tenía muchas vacas. Eso pasó entonces. Era el lugar de los *Enenlhet* (gente), no era lugar de paraguayos. Vi Kelyakmok, los paraguayos les decían Sanapaná, en nuestro idioma kelyakmok. Su lugar era otro, era Misión'í, no era Laguna Misión. Había tierra blanca, ese era el lugar de los kelyakmok, [se llamaba] *Taet* (Viñal). Yo me iba y mezclaba con ellos cuando hacían fiestas grandes, había mucha gente, a 40 [estancia] nos íbamos, así se llamaba el lugar *Antenak hlenpenek* (Ala quebrada). Lugar de indígenas, no había paraguayos. Yo tengo 82 años. Ya estoy asentado en mi espíritu (*mabla aptemona evablok*). La gente de antes ya murió. Mi hálito/espíritu es fuerte aún. Ya no veo bien de lejos. A veces miró un rostro y no se quién es...

A partir de aquí interviene por momentos la esposa de Cacho Lima. Otacia Italiano también vive en Puente Kaigüe, estuvo presente en la entrevista hecha a Cacho:

[Otacia] En la Paciencia vivíamos antes. Teníamos muchas ovejas y salieron huyendo cuando escucharon los disparos que todos juntos hicieron los Kempohakme. Allí en el puente de Paciencia [sobre el Riacho González], fueron a quedarse, allí esperaron a sus contrarios. [Desde aquí continúa otra vez Cacho Lima]... Muchas ovejas teníamos antes. Tenían miedo de los disparos. Sabían que los colorados querían enojarse. No eran los bolivianos, los liberales, los colorados hace tiempo. Huyeron nuestras cabras. Los paraguayos fueron a esperar y dormir bajo el puente. [Otacia] En el riacho. [Cacho] Ellos vinieron a esconderse bajo el puente, no fueron más a Asunción. Había muchos soldados y fueron a hacerse casas en Remonta, todos fueron a quedarse allí. Querían ir a donde los bolivianos. Vieron que había un lugar lindo. El jefe de los soldados ¿Cómo se llamaba? teniente Sabe, era su jefe. Él era el que mandaba en Remonta. Desde el comienzo el estuvo, desde que aparecieron los paraguayos. Vino e hizo su casa, su estancia. Eran extraños los paraguayos para los Enenhlet, a los indígenas no les gustaban y querían enfrentarlos. Había un indígena que sabía un poco de guaraní, le hablaron los bolivianos «Nosotros no venimos para matarlos a ustedes», le dijeron. La gente se calló... No había tractor. Sólo palas para cavar y cargar la tierra y hacer rutas. De Pinasco venían... Antes no había paraguayos, por causa de la guerra vinieron a enfrentarse con los bolivianos y vieron que estos lugares eran buenos y no querían irse más. Después acabo la furia de los bolivianos. Los paraguayos fueron a contarle al Presidente Stroessner que era lindo el lugar, que no había monte. Stroessner le dijo «Vayan a quedarse allí». Despachó a los paraguayos, «Vamos, vayan, les voy a enviar vacas», les dijo. [Otacia] No había paraguayos, mi abuelo era cacique. Tenía dos mujeres, le tenían miedo antes los paraguayos. Mi abuelo, el papa de mi mamá, su nombre era Martín... Riacho González era su lugar... allí murieron todos, allí había fiesta, *Maalen* (Baile llamado zorrillo)... [Cacho]: después vinieron los paraguayos, nosotros nos mezclábamos con ellos. Ellos vieron los alambrados viejos, trabajábamos y allí llegó IPC, con ella yo subí al caballo como estanciero, con otros estancieros, juntábamos las vacas. Aquí en Paciencia que era de IPC, tenían un

lugar corral antiguo, en dos domingos debíamos marcar a los animales. Era ganado del Pte. Stroessner, tenía mucho ganado, tanto que la tierra era blanca, era grande el potrero, llegaba hasta Monte Kue. Ya había muchos paraguayos, estancieros, con los indígenas. No conocíamos antes el trabajo de los paraguayos. Sólo el trabajo de los enenlhet, en las farras se hacía la fiesta del waingka. Se hallaba la gente en la farra, dos noches duraba...

Tomás Kilwaia

Aquí hago una pequeña trampa, esta entrevista fue realizada por el antropólogo Stephen Kidd, quién convivió largos años con los enxet y tuvo alguna vez la idea de publicar ésta y otras entrevistas sobre veteranos y víctimas de la Guerra del Chaco de ese pueblo. La entrevista –hecha a profundidad– es de quince años atrás. El testimonio gana una dimensión más coherente, presumo por el mayor conocimiento del idioma de Stephen, por la relación pre-existente entre él y Tomás y quizás por su edad no tan avanzada. Tomás nació en 1914, tenía 76 años cuando se hizo la entrevista y vivía en Makxawaya. Tomás narra:

Quiero contar un poco lo que pasó cuando los paraguayos se enojaron [*champabakma*/ *los enojados* en enxet]. Nosotros trabajábamos aquí en Makxawaya cuando un teniente llegó que se llamaba Careaga. Entonces empezamos a trabajar en el monte reparando el camino y los puentes. Trabajamos con el camino hasta *Takhee Sagye* [Estancia Deolinda] reparándolo. Cuando terminamos este trabajo el teniente nos dijo que ese mismo día iríamos a Orihuela. Entonces salimos [de Makxawaya] de tarde y dormimos en *Takhee Sagye*... Llegamos donde vivían los misioneros en *Naktee Amyep* (Misión?)... Llegamos después en *Eltakbecak aaxa*, lo que se llama Yasamataaxa... Un capitán dijo que tal vez nos tendría que llevar en seguida para matar a los bolivianos. Pero el teniente Careaga nos mezquinó y seguimos nuestro viaje y de noche llegamos en Orihuela... Había muchos paraguayos y muchos oficiales.

Un oficial nos vio y preguntó «¿Qué clase de tropa es esta?» «Es una tropa indígena» contestó el teniente. Bueno los oficiales estaban muy felices nos querían mandar en seguida al frente pero no fuimos por el momento. Nos quedamos en Orihuela trabajando. Eso fue porque este teniente nuestro nos mezquinó. Algunos oficiales nos querían mandar al frente pero este oficial nuestro no lo permitió... Y eso me hace pensar mucho porque ninguno de nosotros murió en esa guerra de los paraguayos. Y creo que es porque había mucha gente orando por nosotros en Makxawaya. Había un inglés que vivía allá llamado *Taxnoyamelchet*. El era el encargado. El nos dijo que sería bueno si nos fuésemos. Entonces nos fuimos, muchos de nosotros. Por causa de él fuimos a la guerra. Pero no era nada fácil; en cambio, era muy difícil. No había comida ni muchas otras cosas. Los paraguayos comían las varias clases de tuna nomás. Muchísimos paraguayos estaban muy flacos porque tenían hambre. Nosotros estábamos igualmente también muy flacos. Cuando volví a Makxawaya casi morí porque yo era un esqueleto nomás. Había también muchas enfermedades en esta guerra y muchos paraguayos murieron por eso. También estas enfermedades casi nos mataron a nosotros también. Pero logramos volver a Makxawaya para una semana santa. Pero era difícil volver porque estábamos tan flacos. Había muchos paraguayos y poca comida y por eso no teníamos comida. Lo pasamos muy mal en la guerra. Y eso siempre se lo digo a los muchachos hoy en día. Piensan que la guerra es algo fácil. Pero no lo es. Es muy pesada. Por ejemplo, siempre teníamos que dormir a mediodía cerca de un hoyo/trinchera. Un día llegó un avión boliviano y soltó una bomba y acertó un edificio. Nosotros nos escondimos entrando en los hoyos. Hicimos otro viaje y llegamos al riacho cerca de Laguna Pato. Teníamos que reparar el puente que atravesaba el riacho. Un día llegaron más aviones bolivianos, tres en total. Venían de Pinasco donde se dice que murieron muchos paraguayos. Al ver los aviones todos los paraguayos huyeron para esconderse en el riacho. Nosotros también lo hicimos. Nos quedamos un tiempo en Laguna Pato reparando el camino aunque teníamos que trabajar de noche.

Era difícil nuestro trabajo. Teníamos que hacer muchas cosas. Por ejemplo llegaban los carros del oeste, tal vez 20 en total.

Llevaba paraguayos muertos a bala que teníamos que sacar. Ya estaban pudriéndose. Algunos ya habían muerto cuando ya estaban en los carros. Fue eso lo que me enfermó. Entró en mi estómago [-waxok que sería el alma/estómago y a la vez centro afectivo y cognoscitivo de las personas para los enxet] el olor de sangre podrida que vino de esos paraguayos muertos. Tuvimos que trabajar mucho y era trabajo muy feo. A veces los paraguayos llegaban en 14 carros, a veces en 20. Sacábamos a todos los paraguayos muertos y también a los heridos. Al principio tuvimos mucho cuidado cuando sacábamos a los cadáveres y los acostábamos sobre el piso. Pero llegó un teniente y nos dijo «Apúrense, apúrense. Échenlos nomás» Entonces nos apuramos y echamos así nomás a los cadáveres. Siguió diciendo este teniente que teníamos que apurarnos y que no teníamos que cuidar a los cadáveres. Entonces los tiramos nomás al suelo. El teniente después nos dijo «En seguida vamos a cargar los carros con balas para mandarlos al Oeste». De mañana llevábamos a los cadáveres a una casa. Los heridos llevamos a una casa larga. A las once dejamos de trabajar. Había muchos paraguayos todavía en el sol y varios murieron. Entonces les llevamos al cementerio. Después empezamos otra vez a llevarles a los heridos a la casa. Y fue esta clase de trabajo que hicimos en la guerra, y como ya dije era muy difícil. Estábamos muy flacos porque no teníamos nada que comer.

También contaré algo que pasó en Makxawaya. Es que la represa se descompuso. El agua la cortó y cuando llegaron los presos bolivianos tuvieron que agarrar bolsas de tierras sobre sus hombros y ponerlas en el agua. Después se cargó un carro con provistas y forzaron a los bolivianos a estirarlo. Los clavaban con un palo que tenía un clavo en un extremo. Muchos soldados les gritaban. Querían que los bolivianos se esfuercen más. Por eso los clavaban. El trabajo de esta gente también era difícil. Después tuvieron que llevar otra vez las bolsas y siguieron siendo clavados como si fueran vacas. Yo miraba esto pero casi no lo podía aguantar y cuando lo veía siempre casi lloraba.

También en Orihuella 18 soldados desertaron. Entonces nosotros con un sargento y un cabo les perseguimos a los soldados hacia Makxawaya. El sargento nos dijo, «Si uno de esos paragua-

yos corre entonces fusílenlo»: cuando habíamos cubierto Makxawaya encontramos a estos desertores paraguayos y les agarramos. Después dijo el sargento «Si vemos a un paraguayo vamos a disparar encima de él». Después cuando agarramos a estos desertores yo disparé una vez nomás y no lo podía soportar más. Ya quería llorar. Cuando vi a esa gente no lo podía hacer. Pero los paraguayos eran distintos. Dispararon muchas veces un poquito arriba o en la cabeza de sus compañeros.

Sí, era muy difícil en aquel tiempo. Ese tiempo que pasamos entre los paraguayos era muy feo. Y es por eso que los muchachos de hoy actúan como actúan, por causa de esa guerra. Todo eso digo para que sepan ustedes lo que pasó. Eso es todo.

ALGUNAS RESPUESTAS Y CONJETURAS

Nos preguntábamos al inicio varias cosas. Mi impresión personal es que en la medida que uno se adentra en la época de los Kempohakme, va pasando de una visión inocente, anecdótica y fragmentada que parecen referir los testimonios —que tienen que ver más con una actitud despistada del propio entrevistador hacia el pasado que con su propio contenido— a una constatación compleja, y en bastantes momentos dolorosa, de la experiencia vívida y narrada por nuestros interlocutores, en un conflicto bélico brutal como todos, como cualquiera, y que en este caso también puede calificarse como una guerra de ocupación.

Para iniciar el recorrido recordemos la mención que habían hecho Anastasio Vera, Andrés Tomé y Cacho Lima sobre misioneros que estaban en Maskoykaha, Campo Flores. En la primera versión había uno llamado «Nuca inflamada», luego en otra uno llamado «Busquemos» y en la tercera otros dos llamados «Se cayó» y «Otra Cara». Los anglicanos visitan por primera vez Yowe Sage/Ya'a Saga en 1916¹, es el misionero Farrow el primero, pero no pueden hacer una misión permanente por falta de fondos ocasionados por la 1ª Guerra Mundial en Europa. En

1920 visita Grubb *Ya'a Saga* y va hasta Puerto Pinasco, sede de la *Internacional Products Corporation* (IPC), para hablar con su presidente quién no le asegura la venta de un lote para la misión. Por dicha dificultad años más tarde, en 1928, se establece otra base en Laguna Rey, pero se la abandona en enero de 1929 por la proximidad de la Guerra del Chaco. Dos años más tarde la IPC alquiló a la Misión una legua de terreno, a un precio muy bajo, en Campo Flores (Maskoykaha) y prosigue Brice siguiendo el libro de Hunt que «en abril de 1930 el Sr. Guillermo Sanderson, con cuatro evangelistas lenguas: Benito, Kyelaiam, Lorenzo, Kya Makthlawaiya (Caballero) y unos obreros, se fue a empezar la obra. En setiembre del mismo año el Sr. Sanderson se enfermó y murió en Asunción el 9 de noviembre de 1930. No obstante la obra ahí continuó hasta enero de 1946»². Sanderson fue compañero de Farrow antes en *Ya'a Saga*.

Desde otro lado de la historia el Sr. Roberto Eaton (hijo) me proporcionó información sobre Riacho González, y algunos sucesos de la época. Efectivamente, Mr. Kent, su abuelo (padre de Dorothy Kent casada con Robert Eaton) fue uno de los primeros no indígenas en internarse más al norte de la zona de influencia anglicana. Según Eaton (h) el llegó a salvar a muchos indígenas en el Fortín Salazar cuando allí se desató una epidemia de viruela. Por otro lado, ciertamente la casa de material construida en Riacho González a la que hizo referencia Cacho Lima, data de aquella época –1932– cuando Robert Eaton, entonces empleado de la IPC en Tuparenda, se traslada con su esposa a aquél sitió, con la promesa del Presidente de la compañía de construir una casa para ellos. Asimismo, Robert Eaton antes de casarse acompañó al Misionero Guillermo Sanderson en Maskoykaha, y su hijo declara que efectivamente el camino de Puerto Pinasco para el abastecimiento de las tropas fue hecho a mano por zapadores paraguayos quienes habían sido

1. Versión traducida y ampliada por Eduardo Brice de la Historia de la Iglesia Anglicana basada en el *Livingstone of South America*, R.J. Hunt, Asunción: 2003.

2. Idem.

liberados de las prisiones. Además, las tropas quedaron acampadas por un buen tiempo en Riacho González, todo en coincidencia con la versión de Chaco Lima y Otacia Ataliano. En otro momento, también Eaton (h) dijo que su padre acompañó tropas como baqueano desde Orihuela a Laguna Pato, algo que Tomas Kilwaia había mencionado (en su caso para reparación de un puente) y que fue secundado también por indígenas, además de soldados.

Por último, respecto a los sucesos de masacre de comunidades Angaité por soldados de Remota Kue a raíz de una denuncia de abigeato de personal de la IPC, hechos a los que hacía referencia en una carta de Jack Sanderson al obispo Anglicano escrita en 1940, Eaton dijo desconocer tales sucesos y mencionó otro que sí conocía. Comentó que en las tierras de La Victoria, más al sur de IPC, en propiedad de los Mass, unos soldados habían encerrado a las ancianas y ancianos de una aldea en una casa de palmas a fin de amedrentarlos y forzarlos a salir de las tierras. A la noche, un soldado montó guardia colocando su catre a la puerta del improvisado presidio. Las ancianas encabezaron la fuga forzando la puerta y matando con una azada al guardia. Al preguntarle sobre las represalias de este hecho, Eaton (h) dijo desconocerlas pero que suponía que las habría.

Recapitulando, volvamos sobre las preguntas:

¿Cuál fue la experiencia, en términos generales, si se quiere vitales, de los angaité de la Guerra del Chaco?

La experiencia de los angaité –y agregamos tangencialmente la de los enxet– esta mediada en muchos sentidos por su posición geográfica, es decir, por haber estado en la retaguardia del teatro principal de operaciones. Vemos que ciertamente varios individuos participaron, directa o indirectamente de la guerra más que nada como baqueanos (por ejemplo: Lima Galeano), carreros (Manuel Agüero) y algunos como combatientes (Antonio Ka'a, Anastacio Verá y su padre Benito Rojas), pero más bien todo parece indicar que los indígenas era tropa de todo

uso, como relata Tomás Kilwaia. Hay casi siempre también la referencia a una persona concreta que insta a ir a la guerra, a acompañar a los Kempohakme: José Coronel (a Capataí), Néstor Bareiro (Sebastián Vera), el teniente Careaga (Tomás Kilwaia). A veces los nombres de los no indígenas aparecen borrosos, sólo se presume su condición, como en el relato de Andrés Tomé del sargento y soldados que piden batatas, o el misionero «Busquemos» que en el mismo relato los invita a trasladarse a Campo Flores. Así mismo, aparecen las personas que salvan a otros como el mismo misionero «Busquemos» o el teniente Careaga. A veces es la propia madre que evita el reclutamiento o un capitán retirado, como el caso de Capataí. En otros casos, son las propias virtudes shamánicas como en el caso de Antonio Ka'a, que ingiriendo pólvora domina al «señor» de la misma y se salva de las balas, o mismo las oraciones de los de Makxawaya que salvan al contingente de Tomás Kilwaia. Pero también hay presencias desconcertantes o hasta malévolas, los dos misioneros de Campo Flores, «Se cayó» y «Otra Cara» son shamanes (Agapito Navarro, en referencia a esto me había comentado que este misionero inglés había matado con sus poderes a mucha gente en Campo Flores). Estas presencias son quizás malintencionadas como el misionero de Makxawaya que les dice a Tomás y sus compañeros que es bueno ir a la guerra.

Lo cómico tampoco no deja de estar subyacente, siguiendo la línea de los nombres podemos hacer una frase, con un poco de ayuda del español y los misioneros: «Busquemos» a «Nuca inflamada» porque «Se cayó» «Otra Cara», o mismo la llegada del barbudo José González, comentada por Capataí, que al momento de nombrarlo hizo reír a varios de su comunidad. En algún momento también aparece la burla, por ejemplo, cuando los paraguayos huyen de las bombas y duermen bajo el puente (Cacho Lima), el desconcierto (cuando disparan todos juntos) o el desprecio y la condena inclusive cuando gritan a los bolivianos o matan a sus propios compañeros (Tomás Kilwaia).

Como población civil, se hace referencia permanente a la amenaza constante de bombardeos aéreos, como comienza su relato Capataí o indica Tomás Kilwaia, o el avance de tropas señalado por Andrés Tome, cuando se mudan de Yave Saga a instancias del misionero. Asimismo, la llegada de los soldados causa temor e inseguridad, incluso para la propiedad de los indígenas –su ganado de cabras y ovejas– como en el caso de Riacho González, narrado por Cacho y Otacia, así como para sus propias casas, como el establecimiento de Remonta Kue en Yave Saga. También vemos la incomunicación que a veces deriva en encuentros amistosos y hasta cómicos, como el intercambio de batatas por yerba y galletas, narrado por Andrés. En ese sentido insisten (Capataí, Andrés Tomé, Cacho Lima), la falta del manejo del guaraní y el inicio de algún modo de su aprendizaje de este idioma en este período.

Por otro lado, no esta ausente la posibilidad latente de rebelión a la llegada de los Kempohakme, lo dice claramente Cacho Lima, que no le gustaba a los Enenlhet su presencia y pensaban en enfrentarse a ellos. Asimismo, la posibilidad de aliarse a los otros parece también latente, cuando los bolivianos declaran a un indígena «que ellos no venían a matarlos», según el relato de Cacho Lima.

Igualmente, la contextualización cultural y social esta presente no sólo en referencia al antes y después y los cambios en costumbres (llegada de la yerba, fusiles, etc.) sino a la mención de las prácticas shamánicas para salvarse (Andrés Tomé), las técnicas de cocina y utensilios (batatas cocidas al horno, porongo), la práctica de algunos de las poliginia (el abuelo Martín de Otacia), el uso extensivo del idioma (Cacho Lima, Andrés), la participación en fiestas (Cacho Lima) y la información geográfica y social sobre los grupos Koahlvo, Koetevesh, Konhongnava, Kelyakmok, Kemme Peyen en varios relatos.

¿Es posible un recuento diacrónico a partir de sus testimonios, lineal, que desafía nuestra percepción mitológica sobre algunos de los relatos?

Dolo Benítez en parte de su narración no transcrita se refería al tiempo de sus abuelos e inclusive, a la guerra entre Koetevesh contra Koyehlina y Konhongnava. En casi todos los relatos hay una referencia a la manera de vivir de antes y después de la Guerra del Chaco. La referencia de antes hace al hecho de plantar chacras (Cacho Lima), de nombres de lugares y asientos de tolderías como Yenakta aphak, Ya'a Saga (Cacho Lima), Panakta Kenten (Vera). Sin embargo, en varios de ellos se deja traslucir el hecho de que ya había paraguayos (Capataí, cita a los hermanos Coronel), que los nombres eran latinos (en guaraní como repiten ellos, por ejemplo, Otacia refiriéndose a su abuelo Martín), que Puerto Pinasco ya existía y que inclusive había estancias (Cacho Lima se refiere a los alambrados caídos), Dolo Benítez ya trabajaba en aquel entonces en Riacho Paraguay. En varios relatos hay un cierre de la guerra (Vera, Duarte, Tomé, Lima) y luego una continuidad en el establecimiento de las estancias (Tomé, Lima). En algunos relatos aparece como continuidad la Revolución del 47 y eso trae confusión a favor de la linealidad de los relatos, como en el caso del relato de Cacho Lima (omití para mayor claridad una cita que hace de colorados y liberales) pero separada en el relato de Simón Duarte sobre la participación de su abuelo Antonio Ka'a primero en la Guerra del Chaco y luego en la revolución del 47.

Asimismo conspira injustamente sobre la linealidad la carencia de referencia a fechas y años. Los sucesos se remarcan en los protagonistas y a veces largos períodos de tiempo carecen de detalles. En otros casos la información aparece obviamente trastocada, como la cita sobre el Presidente Stroessner. Aún así, es muy interesante el cruzamiento de referencias con los recuentos de los anglicanos y del mismo Eaton que coinciden en precisar hechos como la línea de abastecimiento y el camino de los soldados (de Puerto Pinasco hasta Riacho González, Eaton y Lima), la construcción a mano de parte de este camino (Eaton y Lima), los puestos misioneros y de estancias (Eaton y Lima;

Hunt, Vera, Tomé y Lima) Laguna Pato como lugar de abastecimiento de agua y de paso (Eaton y Tomás Kilwaia) o mismo la incompleta, imprecisa o mejor dicho oblicua referencia a masacres hechas por Eaton, Andrés Tomé y Jack Sanderson. El hecho asimismo que se puede hacer una cadena: el tiempo de los abuelos, los Kempohakme, Stroessner, las compañías y estancias, y el tiempo actual (las colonias indígenas), da una percepción de linealidad clara, más allá de los altibajos y simultaneidades que también se dan en esta sucesión.

¿Existe una versión medianamente común sobre los sucedido en la guerra o varias percepciones irreconciliables entre sí?

A mi entender existen percepciones testimoniales y según el punto de vista de los participantes –pero claramente la etnia (interna y externamente), el lugar y las circunstancias medían estas percepciones. La visión de Capataí (recuerdo aquí lo que me comentó Enrique Cabañas, enxet, y como mataban a palos a bolivianos durmiendo a la invitación de un oficial «Vamos mi hijito, vamos a matarlos»), no deja de ser casi inocente, la de Vera omite detalles de su participación como combatiente, quizás oscurecida por sucesos terribles pero que aparece con toda contundencia y dramatismo en el relato de Tomás Kilwaia, la de Cacho Lima raya un poco con lo mítico en términos narrativos, dado que utiliza la imaginación para situar a los protagonistas y las motivaciones de su actuar un poco más allá de los hechos conocidos. En este caso por ejemplo, la justificación de que tanto bolivianos como paraguayos vieron que «la tierra era linda» nos señala un perfecto silogismo desde su punto de vista de qué podría motivar la guerra entre gente que nunca había estado antes –o masivamente– en el Chaco. De todos modos la llegada, el nombre mismo da un campo de significación común a este suceso, aún más allá de los angaité, dado que kempohakme es chanpahakma para los enxet con el mismo significado, «los enojados». Asimismo, la mención de la palabra *sokelo* como transformación de la palabra soldado también se populariza

entre los distintos idiomas atribuidos al angaité. En el caso de los enxet la palabra para soldado es *selpextetamo* que quiere decir literalmente «los que nos oprimen»¹.

¿Cuáles son las consecuencias para los angaité, percibidas por ellos mismos y cuáles las consecuencias en relación al Estado nación?

En las consecuencias también hay un consenso: introducción del guaraní y gradual pérdida de los idiomas propios, reducción de la autonomía y movilidad a partir de la inseguridad, despojo de sus lugares tradicionales, de sus casas, chacras y de sus animales, aparición o consolidación de compañías y empresas (IPC, Puerto Colón) que toman las tierras y establecen estancias, introducción y aumento del ganado en cantidad, aumento del consumo de bienes traídos por los no indígenas, preponderancia del shamanismo de los misioneros antes de los propios shamanes, nuevos mecanismos de legitimación de liderazgos (ex-combatientes se convierten en líderes y distribuidores de bienes), mezcla de grupos «originales» en nuevos asentamientos, cambios de nombres propios a nombres no indígenas tanto en lugares como en personas, cambio de costumbres. En particular, también se da la conciencia de un mayor grado de dignidad, independencia, cuando por ejemplo Otacia reivindica el hecho de que su abuelo Martín era temido por los paraguayos y que tenía dos mujeres. Asimismo, Cacho Lima habla en relación a las fiestas de que la gente era feliz, tenía mucha comida y esto es recurrente en muchos relatos.

En cuanto al Estado nación simplemente, porque será objeto de otros trabajos a presentarse aquí, pondré tres hipótesis a consideración. La primera es que con la Guerra del Chaco se extiende el nombre angaité a todos los pueblos que se encontraban hasta la altura más o menos de Campo Flores, y se hace esto considerando también las referencias de Cominges y

1. Stephen Kidd, comunicación personal.

Kemmerich. La segunda es que el nombre se extiende sobre el territorio prefigurado como tradicional de estos por aquellos autores, como si fuera un modo de «pintar» sobre el mapa, pintura que luego se toma para establecer la clasificación moderna de los pueblos indígenas consolidada por Susnik y aceptada por el Estado (véase una resolución del Ministerio de Educación y Culto de 1977 que reconoce como oficial el mapa de la división del territorio del Estado paraguayo según los territorios tradicionales de los 17 pueblos indígenas). La tercera, es que la mentada deculturación de los angaité, principalmente considerada por la pérdida del idioma angaité y el pasó al guaraní, es una aseveración que parte de una lectura simplista de la historia y realidad. Aquí vimos que había más grupos e idiomas que sabemos por donde más o menos han venido a ser renombrados en el grupo angaité, pero no conocemos criterios que los uniformicen y puedan hablar de un idioma común con tal nombre, aunque la identidad étnica es más aceptada. Asimismo, el idioma no es el único distintivo cultural, pero mentar aquí los elementos tradicionales aún presentes en los angaité sería de alguna manera revalidar la idea de que las culturas y los pueblos se deculturaron cuando cambian, antes que plantear los términos de cómo cambian y que ello implica para ellos mismos.

v) ¿Cuáles son las consecuencias jurídicas a partir de la propia legislación nacional e internacional de derechos humanos de este conflicto?

Consecuencias jurídicas importantes son obviamente el despojo territorial y la violación directa e indirecta de derechos de propiedad, individuales y de todo tipo de los pueblos y personas afectadas. Las masacres, sobre las que no hay demasiados datos o los mismos despojos, son delitos de genocidio¹ y por lo tanto imprescriptibles². Eso lisa y llanamente significa que se podría

1. Artículo 319 sobre Genocidio y Artículo 320 Sobre Crímenes de Guerra Código Penal Paraguayo, Ley 1160/97.

hacer comisiones de verdad, de manera análoga a los procesos de los países postdictaduras, para establecer la responsabilidad de los ejércitos y personas en los asesinatos indígenas. Esto nos sitúa en un plano bastante menos anecdótico o estrictamente académico. ¿Es posible llevar a cabo ello? Depende de muchas circunstancias, incluyendo la propia capacidad de memoria y testimonio de los participantes, hoy desmejorada por el paso del tiempo, que quizás diez años atrás hubiera contado con mucho más protagonistas; así como la propia voluntad de ellos en reclamar justicia y reivindicar su pasado. Por de pronto, cuando hacía las entrevistas a Sebastián Vera y Capataí Segura en Carpincho, sus parientes y amigos reclamaban la pensión de combatientes para los mismos, un reconocimiento siquiera marginal que el Estado paraguayo no ha hecho.

Para terminar o empezar, quiero retornar al testimonio de Tomás Kilwaia y su horror ante lo ignominioso, lo inhumano, lo absurdo de la guerra, similar a miles y miles de testimonios reales, literarios o cinematográficos sobre otras guerras. Además, volver para adelante cuando en el Paraguay de hoy, y precisamente en el Chaco, el Gobierno y los Estados Unidos hablan de establecer una base militar yanqui. ¿Vuelven los kempohakme?

Comunicaciones personales

MARIANA FRANCO, investigadora del equipo de investigación y materiales sobre los angaité del CEADUC.

ROBERTO EATON (hijo), ganadero y propietario de Estancia Salazar.

HADYEE RUÍZ, profesora de primaria de escuela de Karova Guazú, La Patria.

STEPHEN KIDD, antropólogo con investigación entre los enxet.

••• 2. Artículo 5 de la Constitución Nacional, segunda parte: «El genocidio y la tortura, así como la desaparición forzada de personas, el secuestro y el homicidio por razones políticas son imprescriptibles».

Salvación — ¿rendición?¹

Los enlhet y la Guerra del Chaco

ERNESTO UNRUH
HANNES KALISCH

La participación indígena en la Guerra del Chaco —la participación de los dueños de la región en disputa— ha pasado casi completamente desapercibida por la historiografía dominante. Tal desatención corresponde al mismo hecho que esta guerra era un enfrentamiento de dos ejércitos colonizadores que disputaban la posesión de las tierras que a ninguno de ellos pertenecían². Los dueños reales, a su vez, no eran percibidos como enemigos; aunque se aplicó bastante violencia en contra de ellos, no se la hacía en calidad de una lucha contra el enemigo. Sin embargo, la exclusión de los mismos no significa que el conjunto temático «Guerra del Chaco — pueblos indígenas» carezca de complejidad. Todo lo contrario, abarcarlo exhaustivamente requiere un acercamiento desde una variedad de ángulos: una discusión de las implicancias del conflicto bélico para la cuestión territorial indígena; un análisis de la participación indígena en el desarrollo de este conflicto; la descripción de la violencia en

1. Les agradecemos sus comentarios críticos a versiones anteriores de este trabajo a Enrique Amarilla, Burkhard Schwarz y Eddie Ramírez. Naturalmente, todas las incoherencias, deficiencias y falencias restantes son de responsabilidad única de los autores.

2. Este tema aparece en varios relatos enlhet. Lo retoman, por ejemplo, Metyeeyam' y Savhongvay', en: E. UNRUH & H. KALISCH, *Wie schön ist deine Stimme* (en preparación).

contra de los indígenas; la investigación de las respuestas y formas de resistencia indígena a la misma; etc. Nosotros, limitando el alcance de este ensayo, tocamos un aspecto particular que no se relaciona con el desarrollo mismo de la guerra, sino con sus efectos sobre un grupo específico, los enlhet: esbozamos la significancia de la Guerra del Chaco para la redefinición de su proyecto de vida en las décadas después de la misma.

Para tal empresa, requerimos una precisión adicional. No sólo hay, pues, un considerable número de perspectivas para acercarse al complejo temático «Guerra del Chaco – pueblos indígenas». Existe, al mismo tiempo, una gran variedad de contextos que corresponden a las experiencias de distintos grupos enlhet-enenlhet con diferentes actores bélicos y son relacionados con diferentes lugares en distintos momentos. Los toba-enenlhet, por ejemplo, vivían a lo largo de la línea de tren de Puerto Casado a Puntarriel (Kilómetro 145). No tuvieron contacto directo con los actos bélicos, pero sí con las líneas de reabastecimiento y las tropas de refuerzo del ejército paraguayo. Los grupos bilingües enlhet-nivaclé en el sur, a su vez, tenían sobre todo contacto con los soldados bolivianos¹. En el presente ensayo, antes de abarcar la totalidad de contextos vividos por los enlhet, nos limitamos a los enlhet norteños² en la zona de influencia de los primeros asentamientos menonitas. Esbozamos inicialmente su situación de contacto con los blancos antes de la Guerra del Chaco. Describimos después algunos contextos vividos por ellos en la época de dicha guerra. A partir de este marco sintetizamos, tal como indicamos, las implicancias de la guerra sobre su vida después de la misma. Aunque

1. Muchos les siguieron a las tropas bolivianas cuando se retiraron; algunas personas llegaron hasta Villa Montes. Pocos volvieron y vivían nuevamente en comunidades enlhet.

2. La terminología en torno a los pueblos enlhet no es consistente y requiere una aclaración. Tal como exponemos en otro lugar (E. UNRUH & H. KALISCH [2003], «Enlhet-Enenlhet», in: *Thule*, Perugia, 2003), asumimos que los enlhet (tradicionalmente «lengua norte») y los enxet (tradicionalmente «lengua sur») son pueblos diferentes con lenguas diferentes. Si, entonces, hablamos de los enlhet norteños, no nos referimos a los «lengua norte», sino sólo a la parte norteña de los mismos.

son específicas para su pueblo y su situación histórica particular, indicamos finalmente que tienen correspondencias en otros contextos.

LOS ENLHET ANTES DE LA GUERRA

Ya mucho antes de los preparativos para la Guerra del Chaco –a finales del siglo XIX– los pueblos vecinos a los enlhet habían contactado con el mundo blanco. Los toba-enenlhet y los guaná entraron en relación con las fábricas tanineras; los enxet y sanapaná tuvieron contacto con la empresa misional de la Iglesia Anglicana; los nivaclé con el ámbito de los ingenios azucareros en la Argentina. Naturalmente, el contacto con estos frentes de avance del mundo blanco era más intenso para los grupos limítrofes; su intensidad disminuía con la distancia espacial. Por ello, el pueblo enlhet, que ocupaba el Chaco Central –en la época de la guerra vivía desde la región de *Apva'at* en el norte de Teniente Montaña¹ hasta la región de Nanawa² en el sur– quedaba en un principio alejado de los frentes colonizadores. Naturalmente, los enlhet estaban enterados de los mismos; mantenían, pues, una dinámica red de relacionamiento con los pueblos vecinos³. Sin embargo, era recién durante los preparati-

1. Anteriormente, algunos grupos enlhet –los llamados conamaalhec– vivían hasta más allá de Faro Moro; hoy todavía viven enlhet cuyos padres eran procedentes de aquella región. En la década anterior a la Guerra de Chaco, sin embargo, fueron desplazados por los ayoreo (cf. B. FISCHERMANN [2003], *Historia de Amotocodíe*, Filadelfia & La Paz, manuscrito) y se retiraron hacia el sur.

2. Como es de conocimiento común, el nombre Nanawa tiene origen enlhet. En la literatura, su etimología no siempre es explicada correctamente: la palabra *nanaava'a* significa «hay quebrachos blancos allá». Vale mencionar que Nanawa era inicialmente un puesto misionero de la Misión Anglicana. En 1925, el fortín paraguayo Presidente Ayala fue fundado en la vecindad inmediata de la misión (S. BARRETO [1969], *Por qué no pasaron*, sin lugar, p. 106s). Posteriormente, Nanawa fue abandonado por los misioneros.

3. Ya antes de la guerra, los enlhet orientales hacían visitas en las fábricas tanineras a lo largo del río Paraguay (Quelasma'nec'ay'; en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.). Al mismo tiempo, la misión anglicana comenzaba a tener una gravitación importante; el puesto misionero Nanawa, por ejemplo, ya lindaba con el territorio enlhet.

vos para la guerra que los contactos con los blancos empezaron a originarse dentro de su propio territorio, dentro de su mundo: la Guerra del Chaco comenzó a desarrollarse en un contexto de relativa distancia al frente colonizador.

En realidad, eran dos acontecimientos los que hacían que, a finales de los años veinte, el territorio de los enlhet se volviera abruptamente el escenario principal del frente colonizador en el Chaco. Por un lado, se preparaba la mencionada guerra; los enlhet vivían en el área principal de la disputa bélica e iban a sufrirla con toda su violencia física. Por otro lado, paralelamente a los preparativos de la misma, se asentaron de forma repentina y masiva extensos grupos de inmigrantes menonitas en medio del territorio enlhet¹. Sin poder preverlo, entonces, los enlhet se encontraron de un día al otro entre dos diferentes frentes colonizadores independientes², uno sumamente violento en términos físicos; el otro, aunque evitaba el uso de armas de fuego, no era menos masivo³ y estructuralmente violento⁴. Esta constelación provocó cambios radicales para los enlhet. Antes de discutir el

1. En 1927 inmigraron aproximadamente 1.763 personas y formaron la Colonia Menno (M.W. FRIESEN [1987], *Neue Heimat in der Chacovildnis*, Loma Plata, 1997, p. 216). Entre 1930 y 1932 inmigraron otra vez 2.008 personas que formaron la Colonia Fernheim (P.P. KLASSEN [1988], *Die Mennoniten in Paraguay*, Band 1, *Reich Gottes und Reich dieser Welt*, Bolanden-Weierhof, 2001, p. 118). Aunque la presente argumentación no está directamente afectada por la fundación de la Colonia Neuland en el año 1947, añadimos que la misma trajo nuevamente a 2.474 personas (ibid., p. 160). A pesar de que estos números aparezcan pequeños, los inmigrantes superaron en número a los enlhet en las regiones de los asentamientos iniciales.

2. Aunque ambos acontecimientos se desarrollaban, hasta cierto grado, de forma independiente, en realidad no eran independientes. El gobierno paraguayo usaba a los inmigrantes menonitas para asegurarse del Chaco (W. REGEHR [1979], «Die lebensräumliche Situation der Indianer im paraguayischen Chaco», in: *Basler Beiträge zur Geographie*, Basel, n° 25, p. 99s), mientras que el gobierno boliviano hacía lo mismo con los misioneros Oblatos sobre el río Pilcomayo (M. FRITZ [1997], «Nos han salvado», Quito, p. 29). Véase también: M. DURÁN ESTRAGÓ [2001], *La Misión del Pilcomayo, 1925-2000*, Asunción, p. 33ss.

3. La sorpresa sobre la repentina llegada de una cantidad inimaginable de inmigrantes la describe Pedro Cardozo en: E. UNRUH & H. KALISCH [2005], «Sie wissen nicht, wie sie es zu Gehör bringen sollen», in: *Jahrbuch für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay*, Jahrgang 6; reed. in: *Wie schön ist deine Stimme*, loc. cit., p. 206-214.

4. Aquel encuentro con otra persona u otro grupo que le quita espacio a éste e impide su expresión, es violento en cuanto imposibilita la respuesta libre. Aunque no atente directamente en contra de la integridad física del otro, atropella la integridad de su estructura vivencial, social y ambiental. En los siguientes capítulos vemos cómo ello se manifiesta concretamente.

papel de la Guerra del Chaco en estos cambios, sin embargo, resumimos en el siguiente capítulo algunas experiencias de los enlhet durante la guerra misma.

LOS ENLHET EN LA ÉPOCA DE LA GUERRA

En lo siguiente, resumimos en forma de un mosaico impresionista típicas experiencias y percepciones de los enlhet antes y durante la Guerra del Chaco. Lo hacemos a partir de relatos originariamente enlhet¹, los cuales nos posibilitan comprender las condiciones sociales, psicológicas y económicas en las que los enlhet vivían después de la guerra. Un análisis acabado de cómo la guerra ha determinado los movimientos y las actitudes de los enlhet durante la guerra misma, queda para otro lugar.

Las primeras experiencias con la guerra se produjeron con exploradores paraguayos un tiempo antes de su inicio. *Haacoc Yenmongaam*² relata que su padre fue asesinado en la región de *Hovco'* –el posterior fortín Toledo– por tales exploradores. *Savbongvay*³, a su vez, menciona un encuentro no violento en la región del actual Neu-Halbstadt: los exploradores eran acompañados de un enlhet que hablaba guaraní y funcionaba como intérprete. Este enlhet tranquilizó a sus «paisanos»⁴ y anunció la llegada de otros paraguayos pacíficos. Aunque estos encuentros

1. En el marco de *Nengyaanemquesama Nempayvaam Enlhet* venimos recopilando en los últimos años relatos de todas las comunidades enlhet. Sucesivamente, los estamos publicando en forma monolingüe, tanto en forma escrita como en forma auditiva (véase www.enlhet.org); una selección se encuentra traducida al alemán (*Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.). Naturalmente, un tema importante de los relatores más ancianos es la Guerra del Chaco; las exposiciones en el presente trabajo se basan sobre sus relatos. Indicamos la fuente si el respectivo relato ya ha sido publicado o si su publicación está en preparación. Tal mención del autor, sin embargo, no significa que se trate de la única aparición del respectivo tema dentro de los relatos recopilados. Tiene, más bien, la función de facilitar el acceso a una presentación original del mismo.

2. Haacoc Yenmongaam, en preparación.

3. En: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

4. En el ámbito de los enlhet-enlhet guaraní hablantes, la palabra *pa'aysano* refiere a otros indígenas de la misma habla.

de exploradores con enlhet tenían diversas ídoles, no siempre eran casuales. Tal como relatan *Haacoc Aamay*, *Haacoc Yenmongaam*, *Metyeeyam*¹ u otros, el ejército paraguayo contactaba a los enlhet para reclutarlos, para aprovechar sus conocimientos del territorio y del medio ambiente, y para forzarlos al trabajo como, por ejemplo, en la construcción del camino a Kilómetro 160² o la excavación de las trincheras en el Fortín Boquerón³.

Paralelamente, algunos grupos enlhet se acercaron a los fortines paraguayos (y, en el sur, a los fortines bolivianos). Con el inicio de la guerra se alejaron nuevamente⁴, puesto que llegaron paraguayos extremadamente violentos⁵. En realidad, los soldados, tanto como previamente los exploradores⁶, eran desde un principio violentos, pero, de hecho, la violencia aumentó a medida que se acercaba la guerra⁷. *Metyeeyam*⁸ describe que –todavía antes de la guerra– un grupo de mujeres tropezó con algunos soldados que llevaron ganado. Ya que los perros de las mujeres ladraron y amenazaban intranquilizar el ganado, los soldados se enfurecieron y tiraron contra las mujeres. Una de ellas recibió un tiro; entró en su pecho y le salió por la espalda – debajo de su criatura que llevaba sobre su espalda. *Caymaap-Takhaalbet*⁹ representa el asesinato de sus abuelos con detalles horribles. *Metyeeyam*¹⁰ menciona sobre un enxet al que quitaron su piel estan-

1. Todos en preparación.

2. Ramón Ortiz, en UNRUH & KALISCH, *op. cit.*, 2005.

3. Palhcammaap'ay', en: E. UNRUH & H. KALISCH [2001], *Ya'alva Pangcalba II*, Asunción, vol. 38: *Ya'alve-Saanga*.

4. A veces, los mismos soldados advirtieron a los enlhet de que era tiempo de dejar los fortines; véase por ejemplo «Yeenes'ay», Yaacap Yeetse y Av'aava'ay', en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit. Véase también *Haacoc Aamay*, en preparación.

5. Literalmente, los enlhet dicen: *valay senga'heem*, «paraguayos asesinos»; véase 'Yeenes'ay', *Metyeeyam*' en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

6. De facto, también los exploradores eran soldados, pero se movían en cantidades mucho menores a los llamados «soldados», razón por la cual los relatores enlhet distinguen a ambos.

7. Véase también: S.W. KIDD [1995], «Tierra, política y chamanismo benévolo», in: *Suplemento Antropológico*, Asunción, 1997.

8. En: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

9. En: *Nengvaanemquescama Nempayvaam Enlhet*, 2002, programa de radio n° 17.

10. *Metyeeyam*', en preparación.

do vivo. *Haaco'-Pmommaap*¹ relata como le persiguieron y tiraron, un niño de diez años. *Savhongvay*² describe como los soldados capturaron a su abuelo y lo colgaron entre dos árboles. *Savhongvay*' mismo fue obligado a presenciar la ejecución de su abuelo a tiros allá arriba. Además de los asesinatos, el robo y la violación de mujeres era frecuente – no habían más mujeres enlhet, comenta *Cooneng-Pa'at*³.

Los enlhet no solían responder de forma violenta a tal violencia; de hecho, no tenía sentido hacerlo ante la superioridad del ejército⁴. Una forma mucho más efectiva de defenderse, indican los enlhet, era el empleo del poder de los ancianos y abundan los relatos cómo los ancianos salvaban a su gente. *Meteyeeyam*⁵ y otros relatan, por ejemplo, que los ancianos sabían hacer que el arma de fuego no detonara; que los soldados perdieran inesperadamente su furia, que comenzaran incluso a temblar de miedo. Los ancianos hacían caer aviones⁶; hasta hacían que hombres que intentaban violar a mujeres no pudieran cumplir con sus deseos, porque de repente los dejaban impotentes⁷.

De todos modos, la experiencia de la violencia no podía evitarse y la gente comenzó a huir; es decir, se retiró de los espacios donde había construido su vida, y se escondió. Mientras que el mencionado grupo de Haacoc Yenmongaam inició su huida después del asesinato del padre de éste, el grupo de *Savhongvay*' no esperaba un acto de violencia antes de huir; se escondió pre-

1. En: E. UNRUH & H. KALISCH [2000], *Ya'alva Pangcalbva*, Asunción, vol. 33: Ya'alve-Saanga: Nengvaanemquescama Nempayvaam Enlhet.

2. *Savhongvay*', en preparación; y en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

3. *Cooneng-Pa'at*, en: Nengvaanemquescama Nempayvaam Enlhet, 2006, programa de radio n° 131. Véase también: H. JANZ [1996], «Cacique Molina», in: P.P. Klassen (comp.), *Kaputi Memmonita*, sin lugar, 1996, p. 146-147. El texto de Janz, aunque testimonia la violencia en contra de los enlhet, no refleja la percepción de la situación por los mismos.

4. Sin embargo, *Meteyeeyam*' comenta que a veces discutían hacerlo. De facto, existen relatos que hablan del asesinato de soldados.

5. *Meteyeeyam*', en preparación. Véase también KIDD, *op. cit.*, 1997.

6. *Yaacap Yeetse*, en: *Wie schön ist deine Stimme*, loc. cit. Véase también: Ramón Ortiz, en preparación.

7. *Meteyeeyam*', en preparación.

ventivamente cuando se difundía la noticia de lo peligroso y violento que eran los soldados. En ambos casos, la huida se produjo en dos etapas que también para otros grupos eran típicas. Comenzó (frecuentemente después de un tiempo de retiro en el monte en relativa cercanía al espacio propio) con un movimiento hacia los asentamientos de los menonitas, ya que los enlhet comprendieron rápido que los menonitas eran distintos a los soldados. Pero, como dice secamente Savhongvay¹, «*los menonitas tampoco podían defendernos; los soldados se hubieran vuelto en contra de ellos*»². De facto, la violencia militar en contra de los enlhet aumentó cuando vivían al rededor de las aldeas menonitas³. Por eso, en una segunda etapa de la huida, los enlhet se escondieron en el monte profundo, lejos de los caminos de los soldados⁴.

Con su retiro, se les complicaba la vida a los enlhet. Tenían que dejar, pues, las aguadas fácilmente accesibles⁵. Vivían en constante miedo, porque los soldados solían seguir sus sendas en el monte⁶. Tenían miedo de hacer fuego, ya que el humo podía traicionarlos. Temían moverse en búsqueda de comida. Muchos relatos dejan entrever que los enlhet vivían perturbados y desconcertados. Como clara expresión de este desconcierto dejaron de hacer sus fiestas, las cuales eran su forma de participar en el orden social y espiritual del universo⁷ y, por lo tanto,

1. «Mehengmeyerhe yca' lengco, cata'melehec hengmeyvo' a lengco, taa' maatong nahan.» Savhongvay¹, en preparación.

2. Véase al respecto: F. KAETHLER [1996], «Los lenguas, víctimas de la guerra», in: P.P. Klassen (comp.), *Kaputi Menmonita*, Asunción, 1996, p. 143-145.

3. P.P. Klassen indica que el alto mando militar del Chaco ordenó temporalmente la persecución de los enlhet en la zona bélica a causa de supuestos actos de traición. Fuese cierto o no el carácter oficial de dicha persecución, su existencia es claramente aprobada. (KLASSEN, *op. cit.*, 1996, p. 145).

4. Quenteem (en preparación), por ejemplo, menciona que muchos se retiraron al alejado Apva'at al noroeste de Teniente Montaña.

5. Con y sin guerra, la ocupación de las valiosas aguadas por los blancos que venían poblando el Chaco, siempre era un paso crucial en la desarticulación de la territorialidad indígena. Obligó, pues, a los pobladores originarios retirarse (si había todavía espacio para el retiro) o entrar directamente en la relación con los intrusos.

6. Taalhe-Ctong y Cam'atcoc Tengcat (en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.) dibujan un cuadro de esta situación de miedo y tensión.

7. H. KALISCH [en preparación], *Nengelaasekhammalhcoo*. Paz como práctica social.

en realidad imprescindibles. Y lo más horrendo para la gente: llegaron a matar a niños que no dejaron de llorar, aunque ya eran grandes e incluidos en el grupo¹.

LOS ENLHET DESPUÉS DE LA GUERRA

Cuando la guerra terminó, los enlhet salieron de sus escondites y empezaron nuevamente con sus fiestas; «aumentaron otra vez en número»², como dicen, y su situación se normalizó. En este momento de relajamiento, sin embargo —inmediatamente después de la guerra— comenzaron las grandes epidemias que les costaron la vida a muchos enlhet³. Los relatores coinciden en que acabaron con aldeas enteras; dejaron una generación de huérfanos⁴. De facto, los relatos sobre la llamada «gran enfermedad» no son menos horrendos que aquellos sobre la guerra:

1. Cam'aatcoc Tengcat (en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.) y muchos otros. Un censo de los enlhet que los menonitas realizaron en el año 1943 (H. WIENS [1989], «... Dass die Heiden Miterben seien», Filadelfia ([Par.], p. 32), es llamativo: a pesar de la crítica que se le puede hacer a la metodología de este censo, deja entrever que casi no existían niños nacidos durante la guerra. El infanticidio por estrés debe distinguirse claramente del infanticidio habitual en cuanto que se mataba a criaturas que ya formaron parte del grupo. Tal infanticidio como respuesta a situaciones de alta presión parece haber sido común: también en el caso de los ayoreo, cuando se entregaron al mundo blanco, no habían nacimientos de niños vivos (M.A. BARTOLOMÉ [2000], *El encuentro de la gente y los insensatos*, México, 2000, p. 250).

2. «Maalha plha'mongva'aectaa kham apquelyephongva'aectamo» Haapepa'te-Pvaanyam', en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

3. Desde un punto de vista blanco, no se sabe mucho sobre estas enfermedades. Lo que conocemos bien desde los relatos enlhet es cómo los enlhet las han percibido, y sus efectos sobre los mismos. Una de varias explicaciones enlhet de su origen es, por ejemplo, que la sangre de los soldados muertos subió al cielo y fue vengada con las enfermedades. Para presentaciones más detalladas de las epidemias remitimos a: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

4. Especialmente *Metyeeyam'* (en preparación) enfatiza el hecho que casi toda su generación había perdido padre o madre o ambos. Aunque no contamos con datos estadísticos que apoyan la información brindada por *Metyeeyam'*, basta con echar una mirada a los pueblos vecinos para comprender el alcance de la tragedia. Grubb dice que en el 1884 murió un tercio del los enxet de la viruela, en algunas aldeas hacia dos tercios de su población (W.B. GRUBB [1914], *A Church in the wilds*, New York, 1914, p. 202s). Bartolomé estima que un tercio de los ayoreo murió por consecuencia del contacto con los blancos (BARTOLOMÉ, *op. cit.*, 2000, p. 186s). Fritz habla de 3.000 a 4.000 mil nivaclé muertos por enfermedades (FRITZ, *op. cit.*, 1997 p. 119). Aunque estas muertes ocurrieron en diferentes momentos, tal como en el caso enlhet se originaron siempre después del primer contacto con los blancos. Para los enlhet norteños coincidía con el tiempo después de la guerra.

niños comen del pecho del cadáver de su madre; criaturas luchan con el buitre para evitar que despedace a su padre. Muchas veces ni siquiera los ancianos –los garantes del equilibrio en el mundo y, por ende, los productores de la confianza en este mundo– lograron salvar a su gente¹. Además, los enlhet, por temer infectarse, comenzaron a huir de otros enlhet, de aislarse nuevamente². Otra vez, dejaron de hacer sus fiestas³. En fin: antes de que se recuperaran del trauma de la guerra, les sobreviene el trauma de la «gran enfermedad».

Este trauma, causado por el impacto violento de la guerra y las epidemias inmediatamente después, se conjugó con otros sucesos relacionados a ambas tragedias. Aunque no eran de la misma forma violentos, dificultaban la superación del trauma y aumentaron, de facto, la desarticulación inicial. Indicamos como ejemplos algunos de estos sucesos. Primero, el hecho que se dejó de hacer las fiestas, era una manifestación de dicho trauma, pero a la vez lo intensificaba. Las fiestas, pues, eran la expresión de un extenso relacionamiento social y espiritual y posibilitaban la experiencia del equilibrio en lo social y lo espiritual; lo garantizaban de hecho. No puede sobreestimarse, por ello, la significancia del corte en su desarrollo durante los tiempos de tensión para la coherencia social y la integridad personal de los enlhet, más aún ante la experiencia de que, durante la «gran enfermedad», los ancianos a menudo no estaban en condiciones de sanar y salvar. Segundo, tal como indicamos, la «gran enfermedad» produjo una generación de huérfanos. La falta de la generación de los padres –de los que están firmes y afirmados en la vida– siempre es pesada y perturbadora. En un tiempo de cambios radicales, donde es esta generación que debería encontrar respuestas a desafíos imprevisibles, tal falta es más sensible aún

1. Aunque existen también relatos de cómo algunos lograron salvarse, por ejemplo: Metyeeyam', en preparación; Yaacap Yeetse, en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

2. Yemna'teem-Naa'at, en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

3. Haapepa'te-Pvaanyam', en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

para el desarrollo y la reconstrucción de la vida normal del pueblo. Tercero, la estructura territorial del pueblo enlhet se encontró alterada: durante la guerra y las epidemias, los grupos enlhet se movían de forma inusual a causa de los respectivos movimientos de huida. En consecuencia, se reconfiguraron nuevos grupos. Es decir, la reconfiguración territorial implicaba una recomposición social del pueblo que como tal siempre provoca situaciones de tensión.

La alteración de la estructura territorial, iniciada por los movimientos de huida durante la Guerra del Chaco, era entrelazada con el mencionado asentamiento de una cantidad inimaginable de colonos menonitas en medio del territorio enlhet, que se produjo paralelamente a los preparativos de la Guerra del Chaco¹. Pero mientras el frente colonizador de la guerra era temporal², este segundo frente se instaló de forma permanente. Creó nuevos centros con gravitación propia y comenzó a proyectar su geografía sobre la organización del espacio enlhet: el movimiento enlhet se reorganizaba a lo largo de nuevos ejes, orientados en dichos centros nuevos. Esta reconfiguración espacial y territorial —la asimilación del espacio enlhet a la organización espacial de los inmigrantes—³ se realizó y afirmó durante un espacio de menos de treinta años⁴. Era facilitada por la perturbación que trajo la guerra, intensificada por la paulatina pérdida de la base económica y empujada por un intenso proselitismo religioso. Es, por lo tanto, central comprender que dicha asimilación territorial y espacial es

1. El fortín Toledo fue fundado a inicios del 1927; el fortín Boquerón a mediados del 1928 (BARRETO, *op. cit.*, 1969, p. 222). Al este del futuro frente, a su vez, fueron fundadas la Colonia Menno en el año 1927 y la Colonia Fernheim en 1930. Por ser un detalle interesante, añadimos que el fortín Carayá fue fundado en 1928 (*ibid.*, p. 224) por los bolivianos y tenía inicialmente el nombre Huijay, obviamente derivado del topónimo enlhet correspondiente Veejay. Este hecho indica que entre los enlhet y los exploradores bolivianos existía cierta forma de comunicación.

2. De hecho, recién en los últimos años, el Estado paraguayo comienza a hacerse presente en el Chaco Central.

3. Este tema se encuentra ampliamente discutido en REGEHR, *op. cit.*, 1979.

4. Durante mucho tiempo, la mayoría de los enlhet solía moverse entre los asentamientos de los menonitas y sus propios espacios. Véase, entre otros: Haacoc Yenmongaam en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

sólo una expresión de algo mucho más complejo: de la intrusión –y su posterior aceptación–¹ de una dimensión de vida alterna en el espacio vivencial –el mundo– de los enlhet. De hecho, pues, el término de «espacio vivencial» combina un aspecto territorial con un modo de vida: la asimilación territorial no puede implicar sino, a la vez, una reorientación territorial y una reconfiguración referente a todos los aspectos de la vida del pueblo enlhet.

Tal como afirman la llegada de los nivaclé y, más recientemente, de los ayoreo, con la pérdida de un espacio propiamente manejable, la orientación hacia los asentamientos menonitas era a la larga inevitable. Ahora bien, en el caso de los enlhet se produjo mucho más rápido, y aparentemente más radicalmente, que en el caso de los nivaclé y de los ayoreo. Por un lado, pues, el asentamiento menonita se originó dentro del mismo territorio enlhet. Sin embargo, no lo cubría en su totalidad²; sostenemos, por ello, que, por otro lado, los menonitas no se hubieran arreglado tan rápido y fácil con el pueblo enlhet que poblaba la región a inmigrar sin los traumas previos de la guerra y de la «gran enfermedad», producidos por la violencia sufrida tanto como por el corte con la estructura conocida y familiar en aspectos centrales de la vida, tal como lo territorial, lo social o lo espiritual. Ante esta hipótesis, para comprender las implicancias de la Guerra del Chaco sobre el replanteo de la vida enlhet, es necesario relacionar los dos frentes colonizadores.

1. A modo de paréntesis, llamamos la atención sobre el hecho que «aceptación» y «asunción» son conceptos sumamente diferentes. La asunción implica la existencia de un espacio de actuación a partir de las categorías ofrecidas. La aceptación, a su vez, se produce en una situación que no deja espacio para la construcción propia por no permitir una manipulación de las categorías impuestas. La primera posibilita apropiación, apropiación, la segunda sólo dependencia. Claro es que ambos términos describen los puntos extremos de un continuo; no conforman ninguna oposición binaria. Es decir, describen la relativa posibilidad del actuar propio, de la respuesta propia, del criterio propio, por un lado, y la relativa exclusión de los procesos de decisión y el subsiguiente protagonismo, por otro.

2. Hoy día, las colonias menonitas cubren el territorio enlhet en su totalidad; el pueblo enlhet entero vive directamente ligado al mundo menonita. Esta superposición espacial ha causado efectos en el ser enlhet que son claramente perceptibles, si se compara a los enlhet con otros pueblos de la nación enlhet-enenlhet –por ejemplo con los toba-enenlhet– que no tuvieron o tienen una relación tan estricta con los inmigrantes.

LAS IMPLICANCIAS DE LA GUERRA PARA LOS ENLHET

Varios relatores enlhet se preguntan, por qué los enlhet aceptaron la entrada de los menonitas en su territorio casi sin resistencia¹. De hecho, una resistencia física no tenía mucho sentido ante lo masivo que era la llegada de los inmigrantes. Por encima, coincidió con la aparición de unidades de soldados, aunque relativamente pequeñas dispuestas a aplicar violencia en contra de los indígenas. A pesar de que los enlhet tenían claro que los menonitas y los soldados pertenecían a movimientos diferentes, era obvio que no podían reaccionar con determinación en contra de los unos en una situación en la cual éstos pronto hubieran encontrado ayuda de los otros². Con el inicio de la fase caliente de la Guerra del Chaco, finalmente, junto a la violencia que trajo para los enlhet, la posibilidad de una resistencia contra el asentamiento de los menonitas se perdió en definitiva y un posible protagonismo enlhet quedaba irreversiblemente paralizado. Además de esta paralización, la Guerra del Chaco tuvo otro efecto mucho más duradero: determinaba la actitud de los enlhet hacia los inmigrantes de una manera que sintetizamos en adelante.

1. Véase UNRUH & KALISCH, *op. cit.*, 2005. En realidad había resistencia, pero no era perceptible por los inmigrantes, porque no se sostenía sobre una marcada violencia física. Véase al respecto: H. KALISCH [2003]; «No escucharon», decían y se rindieron», in: *Acción*, Asunción, 2003, n° 240, reed. en: H. KALISCH [2005], «La convivencia de las lenguas en el Paraguay», in: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 2005, n° 17. [www.enlhet.org/pdf/08.pdf]

2. De hecho, el primer grupo de inmigrantes, procedente de Canadá, tenía la promesa del Gobierno Paraguayo de que éste le iba a defender en contra de indígenas violentos (P.P. KLASSEN [1999], *Die schwarzen Reiter*, Uchte, 1999, p. 237s). Klassen (comunicación personal) aclara que no existen documentos sobre esta promesa, sino que la recogió como parte de la tradición oral de dichos inmigrantes. Toews menciona al respecto sólo de manera muy general que, en el año 1921, la delegación menonita habló con el presidente del Paraguay, sobre «la cuestión indígena» (B. TOEWS [1927], *Tagebuch meines Lebens*, Loma Plata, p. 108). En relación al tema, Haacoc Yenmongaam (en preparación) relata un suceso con resultado fatal, durante el cual se buscó al militar para castigar a un grupo nivaclé que había faenado la vaca de un menonita. A casos como éste se referiría Stahl, cuando menciona que, desde el año 1937, los pobladores de la colonia Fernheim recurrían a la policía militar en caso de «amenazas desde fuera» («Bedrohungen von aussen»). (W. STAHL [1980], «Integration der Mennoniten in Paraguay», in: P. WIENS (comp.), *50 Jahre Kolonie Fernheim*, Filadelfia [Par.], 1980, p. 255).

A inicios de los años treinta, los enlhet se vieron ante dos frentes colonizadores que, de la misma forma, codiciaban sus tierras y desatendieron, a la vez, completamente sus derechos como propietarios. Había, no obstante, una diferencia importante entre ambos frentes: se distinguieron por el grado de determinación de aplicar la violencia física directa para sus fines. Ante las condiciones dadas, los enlhet no tenían la posibilidad de incidir mucho en la forma del contacto con aquellos que iban a despojarlos de sus tierras (y, de hecho, de su mundo entero). Menos aún podían influir en el inminente despojo mismo. Sólo podían decidir su preferencia entre un contacto con blancos que matan y blancos que no matan. Sin lugar a dudas, los menonitas constituían la opción menos violenta. De facto, Haacoc Yen-mongaam, Savhongvay', Haacoc Aamay¹ y muchos más aclaran que el proceso de reorientación hacia los menonitas comienza con la experiencia de violencia durante la guerra: la violencia y presión ejercidas por el ejército hacían que los enlhet buscaran amparo entre dichos inmigrantes.

Savhongvay' se refiere a aquellas circunstancias, calificando: «Los paraguayos no nos ayudaron; sólo los menonitas nos ayudaron cuando vinieron»². Pero, ¿cómo ha de interpretarse esta frase en una situación de gran aprieto y alta presión, en la cual la alianza estratégica con los menonitas inducía a tomarlos por aliados sin atender adecuadamente el hecho que, de facto, eran intrusos y usurpadores? Haacoc Aamay aclara al respecto que «no se ha hablado primero» sobre el trueque que se hizo³. Con esto, se refiere precisamente a lo indicado en el párrafo anterior: los enlhet no discutieron con los inmigrantes la entrega de sus tierras ni formas de cómo construir el relacionamiento con los

1. Wie schön ist deine Stimme; loc. cit.

2. «Paej hempasmoomac valay; vaamlha lengco yca nengco'o sempasmoom naat, apquelvay'a». Savhongvay', en preparación.

3. Paej amya'a seclhoo'. UNRUH & KALISCH, *op. cit.*, 2005, p. 214-221. En realidad, Haacoc Aamay no habla de ningún trueque, sino de sengenyavquesay' nengaoalha': «vinieron para quitarnos nuestra tierra».

mismos. En su situación de aprieto inmediato, pues, no encontraban espacios para llegar a decisiones reflexionadas y concertadas. Al mismo tiempo, aún si habían decisiones, no existía voluntad por parte de los inmigrantes de escucharlas, tal como discutimos en otro lugar¹. Coincidentemente, el amparo brindado por los menonitas en un contexto de gran presión causó sentimientos de gratitud entre los enlhet que hacían más difícil aún aclarar su posición propia² y dificultaban directamente renegar la entrega de lo propio. En otras palabras, la ayuda brindada comprobaba la actitud de los enlhet hacia aquellos que los ayudaron.

Ahora bien, la predisposición de los enlhet hacia los inmigrantes no es criticable en sí. Sin embargo, ha de hablarse de la forma en la cual se produjo. Los inmigrantes, al no escuchar la posición de los enlhet –eso es: al excluirla–³ los obligaban a callar. Hacían, pues, que los enlhet no pudieran reclamar las condiciones imprescindibles –sus derechos– para la vivencia a *sus* manera en *sus* tierras. De esta forma, no podían abrir nuevos espacios, sino sólo ceder espacios propios. Les quedaba sólo la adaptación a la nueva estructura de poder, la aceptación de la sobrevivencia a una manera que definían los otros⁴, es decir, de la dependencia. Tal inducción a la aceptación de la dependencia se llama sometimiento: la actitud del pueblo enlhet hacia los inmigrantes se cristalizó en la forma de una sumisión.

Sin duda, tal sumisión –la pacificación de los enlhet– aunque no formara parte de las intenciones previas de aquellos que protagonizaron la guerra, resultó altamente conveniente para todos los frentes colonizadores. En lo que atañe a los inmigrantes,

1. KALISCH, *op. cit.*, 2003.

2. Hasta hoy es frecuente entre los menonitas rechazar toda crítica indígena con el argumento de: «¿No ven todo lo que hemos hecho para ellos?». El hecho que ayudan implica para ellos que el otro debe renunciar a todo cuestionamiento.

3. Formas actuales de la exclusión de la expresión del otro las discutimos en: KALISCH, *op. cit.*, 2005.

4. La reconfiguración de la convivencia de los enlhet en términos verticales se refleja claramente en la reconceptualización del término *nengelaasekhammalhcoo*, «paz»; cf. *Nengelaasekhammalhcoo*, loc. cit.

el hecho que la actitud sumisa se originó en un momento muy temprano del relacionamiento enlhet-menonita podría ser una razón por qué en el contexto menonita local se dice hasta hoy que los nivaclé son mucho más «críticos» que los enlhet¹. De facto, en toda la historia reciente de los enlhet, se observa una entrega incondicional a los menonitas a nivel del discurso oficial y de lo institucional; difícilmente asuman una actitud propia en contra de ellos².

Esta entrega, aunque surge de una falta de margen para la actuación propia, no produce una situación completamente estática. Existen contextos de resistencia. Las constantes críticas que los enlhet les hacen a los menonitas fuera de su radio de escucha son un índice de que no son tan sumisos como muchos de los inmigrantes piensan o —en los términos de estos inmigrantes— que la situación no es tan armónica como se suele pintar³. De facto, en la vida cotidiana y familiar los enlhet ignoran consecuentemente las propuestas de fuera, dándole una índole claramente propia a su vida. Sin embargo, no es éste el lugar para discutir las interferencias entre la internalización de las particularidades del relacionamiento con el contexto blanco, dominante y ajeno, y el mundo propio⁴ de los enlhet que le dan la particularidad a su vida y articulación presente. Basta mencionar que

1. Una apreciación correspondiente se encuentra, por ejemplo, en WIENS, *op. cit.*, 1989, p. 95.

2. En el presente ensayo, no hablamos de la actitud que los enlhet asumen frente a los criollos o «paraguayos» como se los llama localmente. Es, pues, recién a partir de los últimos años que éstos aparecen de forma masiva en el área de nuestra observación, el territorio de los enlhet norteños. Basta mencionar que los enlhet ven a los criollos en forma bastante diferente que a los menonitas. En el inicio del contacto con ellos hubo mucha violencia física, especialmente durante la Guerra del Chaco. Además, son vistos como los representantes de la autoridad legal, portadores y manipuladores del poco entendido sistema jurídico-legal nacional. En total, siguen siendo temidos por los enlhet. Hasta hoy, éstos perciben su entorno claramente como amenazante: dicen que «el menonita como el paraguayo fácilmente se enojan. Pero el menonita grita nomás, el paraguayo en cambio mata».

3. En el discurso local, calmo es sinónimo de armónico y pacífico. Estos calificativos aparentan que el encuentro de dos mundos, tal como se ha originado, en el fondo no es criticable. Consecuentemente, cada voz alterna es percibida como amenaza a la paz.

4. Para un acercamiento a nuestra lectura de «lo propio» y «lo ajeno» véase: H. KALISCH [2006], «Educación indígena», a publicarse in: *Acción*, Asunción [www.enlhet.org/pdf/nne23-aprendizaje.pdf].

la situación de sumisión alargada ha determinado claramente el ser actual de los enlhet y sigue fortaleciéndose en aquellas generaciones que ya no conocen otra forma de vida que la de hoy¹.

LA HISTORIA SIGUE

Volviéndonos sobre la Guerra del Chaco, de ningún modo era el único factor determinante de la actitud de los enlhet hacia los inmigrantes² que viene formándose y cimentándose en setenta años de historia compartida. La sumisión original, directamente ligada a la guerra –la guerra determinaba las condiciones iniciales del proceso que iban a recorrer los enlhet– fue seguida por otros procesos que iban a consolidarla. Aunque estos procesos se sustentaron en las decisiones tomadas y las determinaciones producidas durante la guerra, adquirieron una dinámica y gravitación propias, independizándose del factor inicial de la guerra. Equipararon, a la larga, bastante los distintos contextos étnico-políticos de todos los grupos indígenas bajo influencia menonita. Aquí, sin embargo, no nos interesa una comparación del contexto enlhet con otros contextos autóctonos³. Para

1. Por su aparente internalización, el sometimiento es difícil de superar. Al mismo tiempo, sin embargo, por la misma ambivalencia de muchas prácticas sociales enlhet, no es necesariamente definitiva. La situación podría cambiarse, por ejemplo, a partir de cambios a nivel de la asimetría en la relación de poder que crearían nuevos espacios políticos y podrían ser aprovechados por los enlhet para reorientar creativamente sus prácticas sociales.

2. Por ejemplo, la ayuda sanitaria brindada durante la «gran enfermedad» ha tenido un efecto parecido, aunque mucho menos generalizado. Además, a raíz de la apreciación de que en las misiones supuestamente no habían enfermedades (Taalhec-Ctong; Maeclha'ay'-Pangcoo³, en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.), las epidemias aportaron al empuje de los enlhet hacia las mismas. Ciertamente, tal movimiento no era la respuesta inmediata a las enfermedades, pero las epidemias crearon la necesidad de diseñar un lugar simbólico sin enfermedad. Era esta construcción simbólica que sirvió después como una carneada para las actuaciones proselitistas que empujaban hacia la misión. – La «gran enfermedad» tenía otro efecto importante para la empresa proselitista: algunos de los primeros conversos eran jóvenes de la generación de huérfanos y además disturbados por sus experiencias durante la guerra (por ejemplo Savhongvay' o Haacoc Aamay); eran ellos quienes sirvieron después como agentes principales de la acción proselitista.

3. La comparación con otros contextos autóctonos –el enxet, el toba-enenlhet, el nivaclé, el ayoreo u otros– indicaría el margen real que existía para la incidencia propia en la dirección del •••

cerrar la historia, seguimos más bien dibujando el proceso hacia la perfección de la sumisión enlhet, cuyos efectos acabamos de esbozar.

Después de haber tomado en un momento muy temprano una decisión a favor de aquellos «que nos ayudan» —como venimos argumentando, este término implica una calificación sinónima a «que nos someten»— en dicho proceso resalta el avance de la destrucción de la base económica de los enlhet¹. Esta destrucción acrecentó, a su vez, la dependencia del trabajo en las colonias menonitas² y llegó finalmente a imposibilitar la misma realización de las fiestas³. La experiencia durante la guerra, cuando ya se había tenido que interrumpir su práctica, servía como ejercicio y facilitaba algo tan inimaginable como era la renuncia a las fiestas. En general: sin el corte inicial en lo propio forzado por la guerra, la renuncia a la propia forma de ser, la reorientación en lo «llegado», hubiera encontrado mucho más resistencia. Era, pues, este corte que hacía imaginable la inimaginable renuncia a lo propio. El trauma vivido, a su vez, en combinación con las características discutidas del relacionamiento con los inmigrantes, debilitaba la determinación de los enlhet de resistir y defenderse contra tal renuncia, contra el abandono de sus espacios propios. De este modo, las constelaciones del momento facilita-

••• camino a tomar entre la Guerra del Chaco y el intenso proselitismo religioso menonita. Los nivaclé, por ejemplo, también sufrieron toda la violencia de la guerra (FRITZ, *op. cit.*, 1997), pero no los echó en las manos de los menonitas, sino en las de los Oblatos. A nivel ideológico, la obra misionera de éstos era bastante similar a la de los menonitas; asumían el mismo discurso civilizador (compárese al respecto WIENS, *op. cit.*, 1989, con FRITZ, *op. cit.*, 1997). Sin embargo, los Oblatos no estaban directamente ligados a una empresa colonialista con intereses materiales propios (sino sobre todo con intereses religiosos y culturales), por lo cual la historia nivaclé se desarrolló de forma distinta a la enlhet.

1. Esta destrucción tiene diferentes matices cuya ampliación no cabe en el presente ensayo. Se da, básicamente, por tres aspectos que mencionamos sin discutirlos: la imposibilidad de seguir con las estrategias propias de conseguir lo necesario para vivir; la exclusión de espacios geográficos anteriormente usados por los enlhet; y la destrucción del medio ambiente. Para más datos, véase: *Wie schön ist deine Stimme*, loc. cit.

2. Haacoc Yenmongaam en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

3. Metyeeyam', en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit. in: J.A. LOEWEN [1967], «Lengua Festivals and Functional Substitutes», in: *Practical Anthropology*, n° 14) adjudica un papel importante a la pérdida de las fiestas para el proceso de la secularización de los enlhet.

ban que la lógica dominante comenzara a ser reproducida por los dominados.

En esta situación de defensa debilitada y recurriendo un incipiente proceso de abandono sucesivo de su estructura vivencial, los enlhet eran sujeto a un intenso proselitismo por parte de los inmigrantes¹ que comenzó inmediatamente después de la guerra, que ganó subsiguientemente intensidad y que se caracterizaba por la conjugación de la «evangelización, la civilización y la sedentarización» de los pueblos indígenas². Recalcamos que la empresa proselitista menonita se inició independientemente de la Guerra del Chaco³; de facto, los inmigrantes proyectaban

1. Las diferentes empresas misioneras chaqueñas no se sobreponían en el espacio geográfico. De esta forma, los enlhet norteños eran exclusivamente sujetos al proselitismo menonita, nunca al católico existente en otras regiones del Chaco. En total, el proselitismo cristiano en el Chaco constituye un tema bastante complejo; acá lo podemos tocar sólo por alusión. En lo que se refiere a la empresa proselitista menonita, para realizarla se empleaban en gran medida agentes enlhet (H. HACK [1960], «Akkulturation bei den Lengua im paraguayischen Chaco», in: Congreso Internacional de Americanistas, p. 651). Además, se ejercía bastante presión discursiva; véase 'Yeenes'ay' y otros en: *Wie schön ist deine Stimme*, loc. cit. También: WIENS, *op. cit.*, 1989, p. 93.

2. Véase: WIENS, *op. cit.*, 1989, p. 40s. También: P.P. KLASSEN [1991], *Die Mennoniten in Paraguay*, Bolanden, vol. 2: *Begegnung mit Indianern und Paraguayern*.

3. De hecho, el estallido de la guerra retrasó el inicio de la obra misionera por algunos años (KLASSEN, *op. cit.*, 1988, p. 427): aunque se constituyó ya en 1932 un «comité misional» (WIENS, *op. cit.*, 1989, p. 30s), era recién después de la guerra, en 1935, que se fundó la organización misionera «Luz a los Indígenas» (ibid., p. 40ss). En el mismo año, se fundó la primera estación misional a diez kilómetros al sur de Filadelfia. Por cuestiones prácticas, tal como la falta de agua, en 1936 se mudó a Ya'alve-Saanga. La misión Ya'alve-Saanga fue inaugurada en 1937 y contó desde un inicio con una escuela –aunque la escuela es crucial para la empresa proselitista, no nos toca discutirla en este lugar.

4. La idea misionera tiene profundas raíces en la tradición cristiana de la cual los menonitas son originarios (KLASSEN, *op. cit.*, 1991, p. 121ss). La traducción de esta tradición cristiana a un nivel simbólico-cultural y su conjugación con intereses muy concretos les hace extremadamente difícil a los menonitas chaqueños asumir cualquier crítica a la misión. La función de la empresa misional para la creación del mito menonita –por ejemplo, el hecho que los inmigrantes se ven encargados con la misión entre los «pobres y perdidos indígenas», les da un sentido a los sufrimientos propios– se refleja en el trabajo descriptivo de Klassen (KLASSEN, *op. cit.*, 1988, p. 426; KLASSEN, *op. cit.*, 1991, p. 130s). Otra funcionalización de la obra misionera la encontramos en el protocolo de una conferencia de los profesores de la Colonia Fernheim escrito a mano entre 1933 y 1935, donde se propone pagarles a los indígenas por el despojo de sus «cazaderos» con el evangelio del Salvador: «*Das Wohnen der Indianer um unsere Hütten u. das beständige Zusammensein mit ihnen führte einige Brüder in der Colonie auf den Gedanken, ob es nicht an der Zeit sei daran zu denken einen Gegenwert für die geraubten Jagdgründe zu geben. Nicht sollte er in Geld bestehen, denn dieses hatten die Ansiedler nicht, sondern, dass man ihnen das Evangelium, die «Frohe Botschaft» vom Sünderbeiland (brächte) bringen sollte.*» (Protokollheft für Lehrerkonferenzen, 1933-1935; archivo de la Colonia Fernheim).

sobre su actividad misionera la legitimación de la usurpación de las tierras ajenas¹. Fuese como fuese, la empresa proselitista implicó una nueva calidad de relacionamiento: mientras que eran anteriormente los enlhet que se acercaban al mundo blanco –sea libremente o no– ahora se los buscaba y empujaba a hacerlo². Inevitablemente, entonces, la empresa proselitista aumentaba la mencionada orientación de los enlhet hacia las poblaciones menonitas y terminaba con su asentamiento en las llamadas «misiones». Estas misiones, como punto final del movimiento enlhet³, eran y son un nuevo «espacio vivencial», o sea una expresión de la conjugación de la reconfiguración territorial y espacial con la vivencial, es decir la cultural, espiritual, económica, etc. De hecho, la palabra enlhet *mesyon* se refiere tanto a un espacio geográfico como a un modo de vida⁴.

Nuevamente, entonces, el movimiento hacia las misiones es mucho más que un simple proceso geográfico. Se complementa consecuentemente con los grandes bautismos a finales de los años cincuenta⁵ durante los cuales casi el pueblo entero dejó bautizarse. Con estos bautismos termina el proceso de reorientación. Reflejaban la asunción de que ya no había espacio para vivir a la propia manera, tal como se manifiesta en la expresión: «Dejamos nuestra forma de ser»⁶. Significaban la decisión de vivir según las reglas de los *sengelpaalha'vay'*, de «los que aparecie-

1. Había cierta resistencia en contra de los intentos de proselitismo, que en los relatos enlhet se manifiesta básicamente a lo largo del lema «no querían.»

2. La dirección hacia las misiones se percibe claramente en los relatos de Haaco'-Pmommap y otros en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

3. Correspondientemente, la concepción inicial de la misión era la de un «lugar sin presión», un lugar donde «uno está salvo». Hasta hoy, los ancianos describen la misión a veces como un lugar donde «están a salvo» de los paraguayos y de las enfermedades. Un análisis del desenvolvimiento histórico del concepto *mesyon* es una tarea urgente en vistas a una mejor comprensión del universo conceptual actual de los enlhet.

4. Los primeros siete enlhet se bautizaron en 1946; en 1953 vivían en Ya'alve-Saanga ya cincuenta familias bautizadas (WIENS, *op. cit.*, 1989, p. 72). Pero era recién a finales de los años cincuenta que se originaron bautismos masivos entre los enlhet y otros grupos étnicos en el Chaco (REGEHR, *op. cit.*, 1979, p. 274).

5. «Angelvaatsamcoc saat nenteemaclha'» Quenteem, en: *Wie schön ist deine Stimme*; loc. cit.

6. En correspondencia al mencionado hecho que el concepto de *mesyon* conjuga un espacio geográfico con un modo de vida nuevo, es claro que el bautismo es sinónimo del deseo de •••

ron entre nosotros»¹. Después del *sometimiento* inicial por parte de estos *sengelpaalha'vay*, los bautismos² sellaron la *rendición*² de los enlhet frente a los mismos y al mundo que trajeron consigo. Sin pasar por alto que existían y existen diferentes niveles contestatarios, estos bautismos cimentaron la construcción de la misión como modo de vida. Crearon un simbolismo que no se orienta en la vida del pueblo, sino en construcciones ideológicas no penetradas³. Por no ser manejable, paraliza la expresión⁴.

••• asentarse, o, como dice Loewen con una expresión no del todo feliz, «*settlement has been linked very closely with first-class-citizenship in the Indian's mind*» (J.A. LOEWEN [1964], *Research Report on the Question of Settling Lengua and Chulupi Indians in the Paraguayan Chaco*, Hillsboro, mimeografiado, p. 111). De hecho, aún cuando el bautismo ya no era más obligatorio para el asentamiento en la misión, bautismo y asentamiento seguían siendo dos expresiones paralelas de la asunción de lo inevitable que era un cambio de vida, de la asunción de una nueva forma de vivir (compárese: *ibid.*, p. 30). Los misioneros, al proyectar sus propias lecturas sobre la conversión de los enlhet, desatendieron esta relación y les sorprendió que los enlhet, inmediatamente después de su bautismo, reclamaron útiles para la agricultura (REGHEHR, *op. cit.*, 1979, p. 286). En realidad, sin embargo, la equiparación de bautismo y asentamiento no surgió únicamente de la conceptualización propiamente enlhet. Era, a la vez, sostenida por la actitud de los mismos misioneros, para los cuales misión era sinónimo de asentamiento (KLASSEN, *op. cit.*, 1991, p. 158s). En total, dicha equiparación le dio una dinámica propia al deseo de asentamiento como expresión alternativa y propia al bautismo en el cual insistían los misioneros. De hecho, Loewen reporta para fines de los años cincuenta –paralelamente a los bautismos masivos– una repentina insistencia enlhet de recibir tierra para el asentamiento (LOEWEN, *op. cit.*, 1964, p. 21s); antes sólo los bautizados querían asentarse, aunque no muy decididamente. Vale añadir que el deseo de asentarse y de implementar la agricultura menonita –en términos de Regehr la búsqueda de una nueva forma de subsistencia– constituía una expresión política de los enlhet en respuesta a la nueva constelación de poder (REGHEHR, *op. cit.*, 1979). Como tal era sólo un indicador del proceso de reorientación integral que experimentaron los enlhet. Los inmigrantes reaccionaron frente a este indicador y fundaron en el año 1961 la «Oficina para el asentamiento indígena» (Indianersiedlungsbehörde) al lado de la organización misionera «Luz a los Indígenas». Sin embargo, la constelación de poder no se cambia atendiendo sólo dichos indicadores. Por lo tanto, el mensaje detrás del reclamo político de los enlhet en realidad no fue escuchado.

1. Para una presentación de la relación entre asentamiento y bautismo más allá del ámbito enlhet, véase LOEWEN, *op. cit.*, 1964, y REGHEHR, *op. cit.*, 1979.

2. Rendición es *nengelvaatseeeycaoc* en enlhet: «cedemos».

3. Naturalmente, este simbolismo recombina los elementos ajenos con elementos propiamente enlhet. Sin embargo, tal construcción tutelada por un simbolismo ajeno no se ha formado a partir de la práctica social ni es pensado desde la misma vida. De tal forma separada de la cotidianidad, cualquier experiencia práctica con esta construcción es imposible y, por ende, es imposible desarrollarla. Sobre todo, las generaciones más jóvenes –que ya no conocen la conceptualización propiamente enlhet a fondo y desde la práctica– tienen cada vez menos margen para la reconstrucción propia.

4. Los procesos a los que aludimos son sumamente complejos; su presentación excedería el espacio presente. Para un primer acercamiento remitimos a: H. KALISCH [2006], «Lengua y aprendizaje», in: *Acción*, Asunción, n° 261/262 [www.enlhet.org/pdf/nne23-aprendizaje.pdf].

Los bautismos concluyeron un proceso que comenzó durante la época de la Guerra del Chaco y que fue determinado inicialmente por la misma: sin el trauma de la guerra y el anticipado corte en el desenvolvimiento del mundo propio causado por la misma, los enlhet hubieran tratado más decididamente de evitar su entrega y seguir participando propiamente en la construcción¹. Al mismo tiempo, sin embargo, el curso de la historia de los demás pueblos chaqueños hace sospechar que sin la guerra, la situación actual sólo sería gradualmente distinta a lo que es. El proceso de pacificación, pues, una vez terminada la guerra, siguió desarrollándose con coherencia y determinación por parte de los inmigrantes. Sin la guerra, los enlhet tal vez hubieran cedido sus espacios de construcción propios con más resistencia. Probablemente no hubieran sido tan fácilmente sujetos a las decisiones e intenciones de otros. Pero en total, en un ambiente de continua presión, no es cierto si sin la guerra a la larga hubieran podido salvar más protagonismo propio. Cada vez más, pues, se intervino definiendo su vida desde fuera. Cada vez más, sólo les quedaban espacios reducidos para su proyecto propio y la construcción propia era sobre todo la reacomodación en los espacios cedidos. Cada vez más, la construcción propia se vio relegada a espacios escondidos o fuera de interés de los nuevos constructores de la vida chaqueña.

LA HISTORIA AÚN NO TERMINA

La historia aún no termina. La frase de *Sanhongvay* —«nos han ayudado»— recuerda a la expresión nivacé «nos han salvado»,

1. Nos encontramos, entonces, frente a una variante de lo que caracterizara Métraux como un «*spiritual conquest of the natives of the Chaco, undertaken simultaneously with military penetration*». (A. MÉTRAUX [1946], «Ethnography of the Chaco», in: J.H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Washington, vol. 1: *The Marginal tribes*, 1946, trad. cast.: *Etnografía del Chaco*, Asunción, 1996, p. 201.

reportada por Miguel Fritz¹ frente a un contexto similar. El paralelismo entre las situaciones a las que se refieren ambas expresiones puede resumirse de la siguiente manera: un grupo indígena entre dos frentes blancos diferentes debe tomar una decisión forzada de aliarse con un grupo blanco determinado, la cual impide la construcción recíproca de un relacionamiento equilibrado. Tal falta de libertad de decisión real y sus consecuencias inevitables describen una pauta del acercamiento de grupos indígenas a grupos blancos que se ha repetido. Una discusión más amplia de la historia del relacionamiento blanco-indígena chaqueño debería tomar esta pauta en cuenta como posible parámetro para la comprensión de ciertos procesos históricos.

Sin embargo, dicha pauta no se reduce al pasado. Describe mecanismos que, aunque menos trágicos que durante la Guerra del Chaco, siguen vigentes hasta hoy en muchos contextos de relacionamiento blanco-indígena. En correspondencia a la constelación inicial, pues, se ensayó en el Chaco una tradición de ayuda que la eterniza: la ayuda obedece a la compasión de aquellos que ayudan² en situaciones de aprieto y presión, pero nunca intenta llegar a una comprensión de los intereses de aquellos a los que se ayuda³. Todo lo contrario: al aparentar amistad y reclamando sentimientos de agradecimiento, acalla la posición del otro. De este modo, la ayuda sigue produciendo y perfeccionando una cadena de actitudes fatales que puede parafrasearse de la siguiente manera:

1. FRITZ, *op. cit.*, 1997, p. 68; 140.

2. H. KALISCH [2000], «Hacia el protagonismo propio», Ya'alve-Saanga: Nengva-anemques-cama Nempayvaam Enlhet. [www.enlhet.org/pdf/01.pdf].

3. Más aún: esta ayuda nunca afectaba en el fondo los intereses de aquellos que ayudaron. Klassen hace entender que, desde el punto de vista menonita, su empresa colonizador en el Chaco no debía fallar (KLASSEN, *op. cit.*, 1991). Ya que no podían despedirse de su relación con los indígenas, entonces, su empresa misional tenía más o menos explícitamente la función de aportar a la construcción del sistema interétnico surgente. Como ejemplo de un caso concreto de la discusión de intereses diferentes, véase *ibid.*, p. 303.

Nos han ayudado.

Nos han salvado de la violencia de gente que como ellos eran ajenos, enemigos aún, pues eran interesados en lo nuestro sin predisposición de pagarlo.

Después de salvarnos, nos han obligado a rendirnos ante su propia insistencia de quedarse con lo nuestro a cambio de algo que no le correspondía.

A modo que disminuía nuestro radio de acción y aumentaba la dependencia, nos han instado a que nos traicionáramos y vendiéramos, porque teníamos que dar a nosotros mismos para sobrevivir.

De esta forma, nos están induciendo una conciencia de prostitución que nos hace pedir todo del otro a costa de una entrega total a él sin considerar nuestra dignidad. Si, pues, decimos algo, nunca se escucha y mucho menos se asume. Hacen de nosotros una vieja zorra, tal como dibuja el relato enlhet:

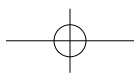
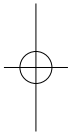
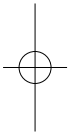
Cuando ardía el campo y la zorra se encontraba encerrada por el fuego, la tarántula (hombre en enlhet) la invitó para entrar en su pozo: «¡Acá estás seguro del fuego!» Una vez entrada la zorra —no tenía otra opción— la tarántula la violó durante varios meses. «¡Dejame salir!» le pedía la zorra. — «¡Quedate vos! Yo me voy a ver qué hace el fuego. Yo mismo me voy», le respondió la tarántula. Subió y gritó: «¡No salgas, no salgas! ¡Sigue quemando, sigue quemando!» Después de mucho tiempo, la tarántula se aburría de la zorra y la echó. La zorra, saliendo, se sorprendió: «Ay... ¡el pasto ha crecido otra vez!» Salida, se dio cuenta que tenía hambre. Pero cuando comió, resultó que su ano se había vuelto tan grande que todo se le pasó directamente. No le quedaba nada en su cuerpo.

Todavía, la historia no termina. Asumiendo su hambre, la zorra intentó curar sus defectos. Actuó otra vez propiamente en vez de ser sólo objeto de otro actor. Recordándose de las expre-

siones propias y asumiéndolas¹, se le abre la posibilidad de una nueva construcción. Pero eso es otra historia. Es una historia de esperanza.

Pa'lhama-Amyep, el 22.4.2006.

1. Una hegemonía nunca se sustenta en sí misma; su lógica requiere ser reproducida por los propios dominados. Eso implica, a la vez, ciertos niveles de autonomía restantes que pueden ser aprovechados por los mismos para determinar las posibilidades y modalidades de mediar y controlar lo dominante como actores competentes. Los relatos de ancianos y ancianas enlhet son un ejemplo muy claro de tal autonomía conceptual restante.



Cañonazos en “La Banda”

La Guerra del Chaco y los indígenas
del Pilcomayo medio

LORENA CÓRDOBA
JOSÉ BRAUNSTEIN

INTRODUCCIÓN

En plena Guerra del Chaco, Alfred Métraux escribía en el periódico *La Prensa*: «Por su carácter, por su ambiente y hasta diré que por sus razones étnicas, las hostilidades que se desarrollan actualmente en el Chaco evocan el recuerdo de otros conflictos que tuvieron por teatro esos mismos matorrales y de protagonistas a los indígenas cuya sangre corre aún por las venas de los soldados que componen los ejércitos beligerantes de Bolivia y Paraguay»¹. Más allá de las licencias poéticas, resulta sugestiva la idea de una continuidad entre la guerra moderna de los Estados-nación, tecnológica y masiva, y la guerra indígena, una serie intermitente pero continua de enfrentamientos intra e interétnicos entre los pueblos del Chaco.

Las razones que invoca Métraux para trazar su paralelo demuestran la intuición del famoso etnógrafo. En cuanto al «ambiente», en primer lugar, es indiscutible que las hostilidades tuvieron lugar en territorio indígena (véase el mapa). Para los

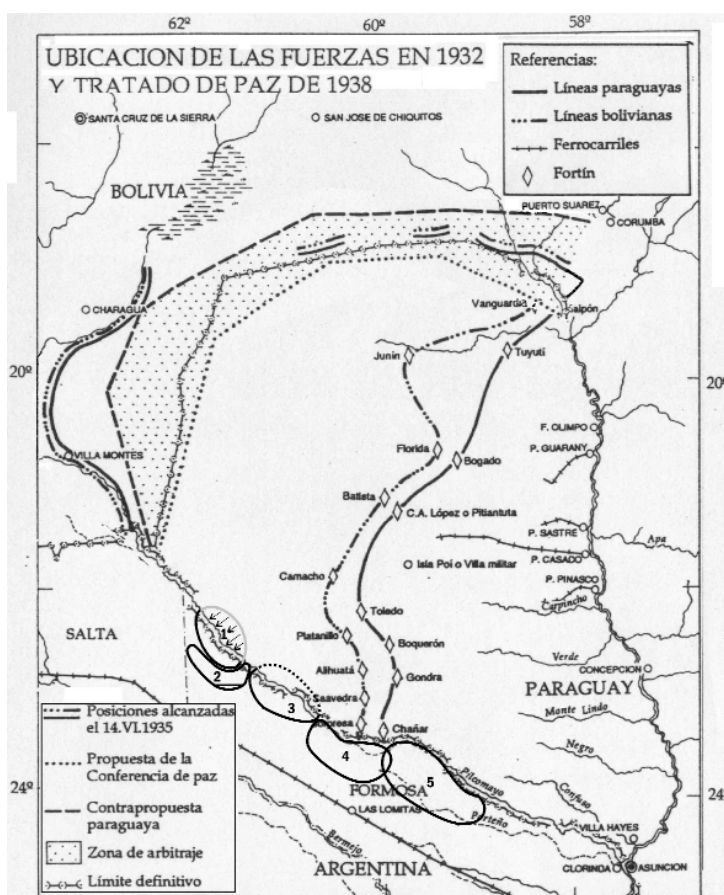
1. A. MÉTRAUX [1933], «La Guerra primitiva en el Chaco», in: *La Prensa*, Buenos Aires, p. 1.

pueblos que habitaban sobre el Pilcomayo medio el desarrollo del conflicto significó en el aspecto práctico un eslabón definido en la cadena de acontecimientos que condujo hacia la progresiva pérdida de control sobre sus respectivos territorios. Padecieron desplazamientos forzosos, pérdidas de la tierra, migraciones e innumerables actos de violencia. Aunque a veces supieron aprovechar la situación para sus propios fines, como cuando lograron apropiarse de objetos y armas que en algunos casos influyeron en el desarrollo de sus conflictos tradicionales, lo cierto es que desde una perspectiva desapasionada los indígenas fueron negativamente afectados. Ahora bien, esta geografía perdida tiene características particulares. Un geólogo observó hace muchos años que el Pilcomayo no es un río sino dos¹. Lo que se conoce como su curso superior nace en las montañas y con un rumbo NO-SE se vuelca en la llanura chaqueña, donde se vuelve inestable y divagante, corriendo a veces por un cauce y derramándose otras en una llanura que por sus pequeños desniveles configura un inmenso sistema de vasos comunicantes conocido como «Bañados del Pilcomayo». Varios grados hacia el Este, emergen de ese gran pantano una serie de cursos de agua que, en forma de delta, desaguan en el Paraguay. En el tramo del Pilcomayo medio habitan actualmente varios pueblos: de Oeste a Este, los wichí-guisnay; desde principios del siglo XX los wichí-lhuqutás; los toba-pilagá; dos diferentes pueblos pilagá, y finalmente otros dos grupos de nivaclé (véase el mapa). Hasta la Guerra del Chaco también ocupaban el extremo oriental de la zona los maká, que luego se trasladaron a Asunción. En los últimos cien años esta geografía sufrió dos accidentes principales: en 1902, el río que hasta entonces corría más al norte encaminó el grueso de su flujo por un cauce sureño que en esa época era conocido por los exploradores como «Arroyo Ferreira». Por allí se hizo pasar la frontera internacional que estaba siendo fijada en aquel tiempo, y también

1. A. TAPIA [1935], *Pilcomayo*, Buenos Aires, 1935.

hasta allí se desplazaron los pueblos que vivían en sus márgenes –no sin que se produjeran intensas luchas entre los indígenas por la distribución de las tierras. Además, a partir de la mitad del siglo XX el lugar en el que se vierte el cauce comenzó a retroceder, produciendo un enorme crecimiento de las tierras bañadas, sector que actualmente se conoce como «Bañado La Estrella».

Pueblos indígenas de la margen derecha del Pilcomayo medio durante el conflicto entre Bolivia y Paraguay



1. Wichi Guisnay • 2. Wichi Ihukatás • 3. Toba-pilagá • 4. Pilagá del Bañado • 5. Pilagá de Navegán

La alusión de Métraux al «carácter» y a las «razones étnicas» de la guerra, en segundo lugar, son aspectos que merecen un comentario más pormenorizado. En su artículo Métraux refería tanto a las razones explícitas de la guerra, en particular la disputa por el territorio, como a cierta semejanza en los procedimientos que se usaban en el conflicto y las tácticas bélicas indirectas utilizadas por los indígenas chaqueños, como el asalto por sorpresa, las acciones de guerrilla y la elección astuta de circunstancias favorables para el ataque. Aunque se trató de una guerra moderna con ataques frontales, trincheras, fortines, diplomacia internacional, asesores militares extranjeros y hasta participación de las respectivas fuerzas aéreas, también se destacaron las operaciones de grupos que realizaban acciones de guerrilla tras las líneas, como por ejemplo los irregulares paraguayos conocidos como «los Macheteros de la muerte» de Plácido Jara, o aquellos otros grupos que espían al enemigo del modo en que lo hacían los antiguos «bomberos»¹ indígenas –como Juan Belaieff y su compañía de maká, quienes desarrollaron una labor de relevamiento topográfico que influyó de manera definida en el curso de la guerra. Por fin, la alusión de Métraux a las «razones étnicas» puede remitir también a una lúcida interpretación de la historia política sudamericana que reconoce la influencia del sustrato indígena en la formación de las sociedades coloniales en las que se arraigan los modernos Estados-nación, una influencia siempre disimulada por los historiadores urgidos por justificaciones instrumentales.

EL IMPACTO DE LA GUERRA SOBRE LOS PUEBLOS DEL PILCOMAYO MEDIO

Resulta obvio que las principales consecuencias de la guerra para los indígenas se pueden advertir en su distribución actual en

1. Término que tradicionalmente designaba a los indígenas que actuaban como espías.

el territorio. Naturalmente la guerra no produjo los mismos efectos para todos los pueblos chaqueños. Por diversas razones históricas, geográficas, culturales o aun de estrategia militar, algunos grupos se vieron más involucrados que otros. En el mapa adjunto pueden observarse algunas de las consecuencias que tuvo el conflicto para los indígenas: 1) los «wichí-guisnay» que habitaban al norte del cauce principal del Pilcomayo, cruzaron el río y abandonaron para siempre el territorio paraguayo. 2) Siguiendo hacia el sureste, los toba-pilagá limitaron durante los años de la guerra su presencia en la margen izquierda del Pilcomayo a algunos raids ocasionales, afirmando un modo de utilización de su territorio tradicional que, si bien se había iniciado algunos años antes, cuando se instalaron en las misiones anglicanas de la margen derecha, era novedoso, y marcó de allí en más el patrón de asentamiento de este pueblo –acaso condicionando la incorporación de una nueva categoría nacional a su autodefinición étnica. 3) La guerra tuvo un impacto mucho menor sobre los pueblos pilagá que ocupan, río abajo, el lado argentino de la frontera internacional. Estos indígenas habían sido aliados del ejército durante los años de delimitación de la frontera, y habían desarrollado un modo de identidad que incorporaba la categoría nacional del Estado y el límite jurisdiccional. Esa concepción explicaba su condición de «indígenas argentinos» en contraposición con los nivaclé y maká, que serían los «indígenas paraguayos». También justificaba su función de guardianes que debían evitar la trasposición indígena fronteriza del mismo modo que los militares argentinos lo hacían con los paraguayos. De allí la importancia que poseen hasta hoy, para estos pueblos, los uniformes, banderas y demás símbolos patrios argentinos, así como el abandono definitivo de las incursiones al interior del otro país. Cuando hablamos del impacto del conflicto sobre las comunidades indígenas es casi inevitable pensar en los efectos desarticuladores que un enfrentamiento moderno provoca en la vida de las comunidades locales. Sin embargo, el examen del testi-

monio de militares, misioneros y de los propios indígenas permite relativizar esta idea. Las formas de la vinculación entre los diversos grupos étnicos y el conflicto, como dijimos, fueron complejas, múltiples y variables. Una primera mirada externa queda plasmada en la opinión de los propios militares.

Debe dejarse constancia que durante todo el conflicto paraguayo-boliviano, ambas naciones armaban a sus tribus indias con fusiles ametralladoras de peine (Lewis) y sus fusiles y carabinas con suficiente munición, para que actuaran en el servicio de patrullaje, exploración y seguridad de sus tropas regulares. Las tribus de macá paraguayos y chulupies bolivianos, incursionaban con fines de pillajes a nuestro territorio, incendiando y asesinando a poblados pequeños y robando todo su ganado¹.

De regreso y por el mismo camino, si camino se puede llamar, a Salto Palmar, me extraña la ausencia de indios en los campos, siendo tan abundantes en la Argentina. Me enteran que están agregados a los fortines. La raza indígena de esta zona es la macá, de feroces e implacables guerreros que prestan inestimables servicios como baqueanos así como para sorprender centinelas y avanzadas. También los bolivianos han echado mano al elemento indígena, representado por los no menos valientes indios chunupí. Son razas antagónicas² que sostienen una lucha secular y sus odios ancestrales han sido explotados por ambos beligerantes. Los primeros encuentros que motivaron el tome y traiga de fortines fueron provocados por haber ambas naciones armando a los indígenas, los que eran enviados a patrullar. Lógicamente, se produjeron choques que luego la prensa daba como ocurrido entre tropas regulares, alterando los ánimos en ambos pueblos. Anotaré que los macá son enemigos a muerte con nuestros pilagá y tobas, quienes sostienen encuentros

1. N.L. GOLPE [1970], *Calvario y Muerte*, Buenos Aires, 1970.

2. Sin duda esto es un error del Mayor Da Rocha, porque la alianza y afinidad de pueblos «chunupí» (chulupí=nivaclé) y macá (maká=inekhewelh) puede remontarse hasta el siglo XVIII, lo que no excluye la posibilidad de circunstanciales enfrentamientos. La afirmación siguiente sobre la enemistad en una especie de «*sociedad regional*» (A. STERPIN [1993], «L'Espace social de la prise de scalps chez les Nivaclé du Gran Chaco», in: *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, Las Lomitas, 1993, n° 5) con los pueblos de lenguas guaycurú (los «pilagás» y podríamos agregar a los «toba-pilagá») es proverbial (E. NORDENSKIÖLD [1910] *Indianlife: El Gran Chaco, Syd-Amerika*, Stockholm, 1910, trad. cast. de la version alem.: *La Vida de los indios: El Gran Chaco (Sudamérica)*, La Paz; A. MÉTRAUX [1937], «Études d'ethnographie Toba-Pilagá», in: *Anthropos*, Paris, 1937, n° 32; P. ARENAS [2003], *Etnografía y alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*, Buenos Aires, 2003).

por la posesión de esteros y lagunas, conservando ambos bandos, para sus respectivas patrias, las tierras del norte y del sur del Pilcomayo, desde época inmemorial. Pero, como siempre, los indios, los pobres indios, condenados a carne de cañón, aprenden y practican el amáos los unos a los otros que les enseñan los blancos¹.

Es increíble la cantidad de indios que habitan el Gran Chaco Boreal; los hay de diversas familias. Tanto los bolivianos como los paraguayos los emplearon para el arreglo de los caminos y tareas auxiliares en la zona de retaguardia [...] pero al cesar las hostilidades muchos de estos indios 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 o a las unidades menores que quedaron en la zona de separación de los ejércitos ex beligerantes².

Se desprende de estos testimonios que tanto Bolivia como Paraguay armaron a los grupos étnicos de cada país y en algunos casos aprovecharon para sus fines los antiguos enconos y enemistades; pero, a la vez, que los indígenas también utilizaron las armas y los pertrechos que quedaron en el campo de batalla para sus propios fines, como el saqueo o las guerras interétnicas. Militares e indígenas, en una palabra, se utilizaron mutuamente.

Una segunda visión externa es la que aportan los misioneros que residían en las diferentes comunidades, quienes miraban con recelo y temor el conflicto que se estaba desarrollando y señalaban el impacto negativo de las hostilidades en la vida indígena:

En diciembre de 1928 hubo un serio choque entre las tropas bolivianas y paraguayas, en el cual ambos países cortaron sus relaciones diplomáticas y la guerra sólo fue prevenida por la intervención de la Liga de las Naciones [...] Continúen o no las hostilidades [...] persiste el triste hecho de que el trabajo misionero de la iglesia en esa región es obstaculizado, y que las diferentes tribus de indios del distrito están siendo irritadas y molestadas considerablemente³.

1. A. DA ROCHA [1937], *Tierra de esteros*, Buenos Aires, 1937, 94-95.

2. J.E. VACA [1938], *Notas de la pasada Guerra del Chaco*, Buenos Aires, p. 233.

3. South American Missionary Society 1930, p. 33-34, cit. en M. MENDOZA [2002], *Band Mobility and Leadership among the Western Toba Hunter-Gatherers of Gran Chaco in Argentina*, Nueva York, 1930, p. 79.

El año pasado varios soldados bolivianos mataron a sangre fría a dos Pilagá que pescaban en el río Pilcomayo, al parecer con el fin de hacer práctica de tiro, y se nos dice que dos soldados bolivianos fueron muertos en venganza¹.

Desde la óptica indígena, finalmente, las razones de la guerra –y por ende las afiliaciones voluntarias o forzadas en los ejércitos nacionales– muchas veces no quedaban demasiado claras. Es notorio el desinterés por las disputas fronterizas entre los Estados-nación coloniales. Entre los nivaclé, «... *en esos años nadie sabía quién es boliviano y quién es paraguayo porque nadie entendía sus idiomas*»². Del mismo modo, entrevistamos a un wichí-guisnay del sector del Pilcomayo occidental, en la provincia de Formosa, quien recuerda haber sido reclutado por el ejército boliviano; al terminar la guerra, fue capturado y trasladado a un campo de concentración en Asunción, y cuando lo liberaron volvió a buscar a los suyos, entonces instalados en la misión San Andrés. Cuando llegó, sus parientes intentaron matarlo porque lo consideraban un espectro, y tuvo que escapar, esconderse en el monte y arrimarse con paciencia durante unas semanas hasta que finalmente fue reaceptado en la comunidad. Para él no existía una distinción clara entre bolivianos y paraguayos, ni diferencias importantes entre su rol de militar boliviano y el de prisionero de guerra paraguayo; lo esencial no era la guerra en modo alguno, sino su reincorporación exitosa al grupo de parientes.

Como mencionamos antes, un contingente de maká, bajo el mando del general Belaieff, integró las fuerzas paraguayas, pero también es cierto que muchos otros maká se mantuvieron al margen de la guerra, e incluso algunos combatieron en contra de las tropas paraguayas aun sin alistarse en el bando boliviano. Esto no fue obstáculo para que después de la guerra Estigarribia

1. J. ARNOTT [1934], «Los toba-pilagá del Chaco y sus guerras», in: *Revista Geográfica Americana*, Buenos Aires, vol. 1, n° 7, p. 500.

2. A. SIFFREDI & S. SANTINI [1993], «Movimiento, relocalización y experiencia», in: *Memoria Americana*, Buenos Aires, n° 2, p. 6.

los premiara a todos, concediéndoles tierras por el papel beligerante que cumplieron los acompañantes del militar ruso.

En líneas generales, sin embargo, la memoria oral indígena destaca la necesidad de migraciones y desplazamientos para escapar de la guerra. Muchos chorote de la margen norte del Pilcomayo, casados con mujeres wichí de la margen sur, tuvieron por ejemplo que migrar hacia esa banda y establecerse definitivamente donde vivían sus afines. Lo mismo hicieron varios grupos wichí¹. Stahl documentó una serie de historias de vida nivaclé donde se rememoran las relocalizaciones que sufrieron a causa de las persecuciones de los ejércitos boliviano y paraguayo:

Vinieron más y más soldados bolivianos, atravesando nuestros campos con destino a Boquerón. Entonces decidimos abandonar esta zona y nos retiramos a Yochalhna'a, una aguada en el monte [...] cuando terminó la guerra, mi familia se mudó a Colonia 3 para trabajar con los menonitas. No sabiendo a donde se habían escapado los otros miembros del grupo, comenzamos a mandar noticias por todos lados. Anunciamos que ya no había peligro y que podían venir para vivir con nosotros. Poco a poco salieron entonces del monte, al comienzo con mucha desconfianza por todo lo que habían sufrido por la guerra².

EL CASO DE LOS TOBA-PILAGÁ

La diversidad y la flexibilidad de las estrategias indígenas frente a la guerra puede ser ilustrada mediante un caso particular, el de los toba-pilagá del oeste de la provincia de Formosa³.

1. J. PALMER [2005], *La buena voluntad wichí*, Formosa-Salta, 2005, p. 129, 167.

2. W. STAHL [1986], *Escenario indígena chaqueño*, Filadelfia [Par.], 1986, p. 20.

3. Los «toba-pilagá», según la denominación empleada por Métraux (*op. cit.*, 1937), también aparecen en la bibliografía como «tobas del oeste», «tobas ñachilamole#ek» o «tobas de Sombrero Negro». Pertenecen al grupo lingüístico guaycurú junto con los toba orientales, los toba occidentales, los llamados «toba bolivianos», los mocovíes y los pilagá. Se autodenominan «tobas» o en su lengua qom'le#ek, siendo qom- un morfema que –junto a los sufijos plural, -pi; masculino, -le#ek, o femenino -lashé– designa a las ideas de «persona», «humanidad» o «gente». Llaman a los pilagá ta'yiñi'le#ek («gente de río abajo»), y éstos a su vez los llaman ñachilamole#ek (de ñachi: «río»; lamo: «tronco»; le#ek: «gente»). «Tronco del río» identifica una topografía definida ••

Nuestra aproximación a la etnohistoria de este grupo procurará combinar los recuerdos de la memoria oral con los testimonios contemporáneos de etnógrafos, militares y misioneros. Cuando se menciona el tema de la Guerra del Chaco, una de las primeras cuestiones que refieren los toba-pilagá es la llegada a sus tierras de los desertores bolivianos o «coyas» que se escondían en sus aldeas para escapar del ejército paraguayo. Los habitantes de la antigua Misión El Toba lo recuerdan con claridad:

El padre de Hueso (actual agente sanitario criollo) era militar coya, vino huyendo de los paraguayos. Se casó con una criolla y Hueso (el hijo) se casó con una tobita [...] Cuando vienen los hijos de Hueso, dicen: «ahí vienen los coyas» [...] Se acuerda que le contó su papá de la guerra de Bolivia y Paraguay. Muchos prisioneros bolivianos corridos vinieron para acá. En ese tiempo Argentina tenía las puertas abiertas. Se escuchaban los tiros [...] Los prisioneros coyas cruzaban la Banda, venían huyendo [...] Vinieron coyas para salvarse, se escondieron acá con los aborígenes para salvarse.

En calidad de desertores, o escapando de los campos de prisioneros paraguayos, muchos bolivianos cruzaron el río para internarse en las comunidades indígenas costeras; y el recuerdo de los toba-pilagá es confirmado por los partes de guerra del ejército paraguayo¹. No todos los bolivianos eran bien recibidos por los indígenas. Existen historias de matanza de los desertores durante el cruce del Pilcomayo: «*Los hombres iban a pescar al río y*

••• en la que el Pilcomayo corre encajonado entre barrancas, en contraposición a la zona sud-oriental donde se vierte el Bañado La Estrella. Una traducción ajustada del gentilicio, entonces, podría ser «gente del Pilcomayo barrancoso». Actualmente hay unos 1.600 toba-pilagá en el Departamento Bermejo, a unos cincuenta kilómetros de la localidad de Ingeniero Juárez, en tres grandes asentamientos (Vaca Perdida, La Rinconada y El Churcal), y en otras localidades más pequeñas como La Mocha, 6 de Abril, Pozo Charata, El Breal, La Bolsa, Quebrachito, Barrio Oeste, Barrio Méndez, Tres Yuchanes, Isla García y La Madrugada. Los datos de campo aquí empleados provienen doce meses de estadía en el grupo de Lorena Córdoba, quien trabajó entre los toba-pilagá entre 2003 y 2006 en el marco del Programa de Investigaciones en Ecología y Reproducción en el Chaco Argentino y del Proyecto de Investigación Plurianual 5572 del CONICET.

1. Por ejemplo: «Comunicado N° 58: El cónsul nacional de Formosa (R.A.) comunica al ministerio que, en un lugar llamado Sombrero Negro apareció un contingente de desertores bolivianos con un Capitán a la cabeza [...] Asunción, noviembre de 1932» (Comando en Jefe de las F.F.A.A. de la Nación 1950, p. 50).

*se ponían como guardianes para vigilar que no se pasara nadie. Si se pasaba ya algunos mataban»*¹. Sea como fuere, una cantidad importante de migrantes se instaló alrededor o incluso en las mismas comunidades o bien en la localidad criolla de Ingeniero Juárez, donde se dedicaron principalmente al comercio. Se consolida así la incorporación activa de los «coyas» a la red de relaciones sociales tanto a nivel local, en la vida cotidiana de las comunidades, como también en la economía de la zona. Después del conflicto, de hecho, se produjo un incremento en el flujo de los trabajadores bolivianos hacia las plantaciones de caña de azúcar en el norte argentino, que eran las mismas a las cuales viajaban estacionalmente los wichí, los toba-pilagá y los pilagá fronterizos².

Además de la aparición de nuevos actores sociales, la memoria colectiva recompone un cuadro signado por migraciones, la reestructuración del territorio de los diferentes pueblos indígenas de la zona y la consecuente recomposición de las relaciones interétnicas. Para los toba-pilagá, en particular, la guerra significó el abandono definitivo de las tierras al norte del cauce del Pilcomayo. Antiguamente habitaban ambos márgenes del río; sin embargo, con la consolidación de la presencia regional de los Estados-nación se vieron cada vez más empujados hacia el sur. Los problemas que se suscitan son tanto con militares bolivianos como con los paraguayos:

Durante el verano de 1933, los oficiales y soldados bolivianos asesinaron al cacique Nayocolik y a tres de sus hijos que cazaban pacíficamente nutrias en la orilla izquierda del Pilcomayo. Algunos pilagá cruzaron el río y lograron matar a un centinela boliviano³.

Los primeros días del trimestre se vieron ensombrecidos por la muerte de Yanagadi y la incertidumbre de la actitud de los para-

1. Véanse también los testimonios recabados en L.M. DE LA CRUZ [1995], «Qomlajépi naleua, nuestra tierra», in: *Hacia una carta étnica del Gran Chaco*, n° 6.

2. G. GORDILLO [1999], *The Bush, the Plantations, and the «Devils»*, Tesis de doctorado, Toronto, 1999, p. 154.

3. MÉTRAUX, *op. cit.*, 1937, p. 397. De aquí en más, las traducciones de citas en inglés y francés son nuestras.

guayos que siguió a este evento triste y desafortunado. La gente fue al río con temor y los hombres fueron vistos yendo a pescar con una red en la mano y un arma en la otra. Indudablemente hubo responsabilidad de parte de los indios, pero fue muy desafortunado que los paraguayos tomaran medidas tan drásticas y, como siempre sucede, un inocente pagase con su vida una ofensa menor cometida por aquellos para quienes el Evangelio poco significa [...] Fue tomado cautivo con un compañero mientras se preparaban para una noche de pesca en la orilla opuesta del río, ya que no se habían realizado restricciones para pescar allí¹.

La guerra ciertamente no inició este contacto repleto de tensiones, pero sí lo intensificó y lo consolidó. Con el desarrollo del conflicto «la banda» —como se denomina a la margen opuesta del Pilcomayo— fue ocupada sistemáticamente por las tropas paraguayas, lo cual provocó cambios en el imaginario colectivo y en particular en la conciencia espacial, toponímica y geográfica. Si bien como veremos estos cambios no impidieron a los indígenas emplear diversas estrategias para seguir utilizando esporádicamente la tierra perdida —tanto para sus actividades de subsistencia como para la captura de botín, pues «la banda» se transformó en una fuente de deshechos bélicos— este territorio dejó de ser conceptualizado como propio y pasó a ser percibido como una región ajena, más allá de la frontera establecida por el río, en el cual se podía incursionar pero no establecerse definitivamente. Entre los topónimos toba-pilagá figura un sitio llamado Coyalé'e lcoló, identificado como remanso del río. Es interesante transcribir los testimonios que caracterizan el lugar en el imaginario colectivo:

Cuando empieza a venir los criollos, cuando se viene acá, ya se ponen malos los criollos y pelean con los ancianos. Mi abuelo escapó de herir la pierna con carabina; salió un poco lastimado y camina rengo. Había un hermano de nuestro abuelo que conseguía, pero no sabe donde conseguía, una «wincha» (Winchester).

1. A. LEAKE [1937], «Misión El Toba», in: *South American Missionary Society*, 1937, vol. 71, n° 805, p. 127.

Primero los criollos, después vinieron los militares. Baleaban una mula de los militares, y se van los milicos. Lo mataban al sargento y a su mula, entonces se disparaba la gente [...] Después había una guerra contra Paraguay y Bolivia; entonces cuando se va a disparar el Paraguay, muchos bolivianos que están viviendo enfrente, hasta cerca de Asunción, entonces vinieron otros militares y después ya dispararon los bolivianos. Cuando alguno se dispara, viene para acá, Argentina y cuando aborígen (un toba) encuentra le matan (a) los coyas los aborígenes (los tobas). Le convidan algo para comer, y cuando come, lo matan; porque recuerda que los bolivianos mataban muchos ancianos, no se olvida y le mata, quita carabina¹.

Para muchos toba-pilagá, la Guerra del Chaco fue una serie de tiroteos ocasionales con los soldados cuando iban a buscar agua o pescar en el río, y en los cuales algún pariente resultaba herido: «Nadie de acá peleó esa guerra... la gente toba lo veía nomás, andaba, miraba... cuando peleaban se miraba nomás...». El impacto de la guerra en la vida comunitaria, en efecto, parece fragmentario e indirecto:

Al comenzar 1934, la Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (que estalló en 1932) involucró de forma directa el área en frente de Sombrero Negro y misión El Toba, cuando las tropas paraguayas comenzaron un barrido ofensivo hacia el Oeste a través del Pilcomayo. Los fortines bolivianos del río comenzaron a caer uno tras otro. Al principio de enero de 1934, los paraguayos tomaron fortín Esteros (en frente de Nuevo Pilcomayo) y días más tarde hubo un importante choque cerca de Magariños, el fuerte situado en frente de El Toba. Aun así, estas batallas no afectaron directamente a los toba².

Si tomamos en su justa medida la gravedad de estos episodios, advertimos que comprender el impacto de la guerra en la vida indígena implica recapitular brevemente la historia del grupo examinando el «peso» relativo del conflicto en relación con otros acontecimientos. Para los toba-pilagá, en efecto, la guerra no fue «el» evento que marcó críticamente su historia

1. DE LA CRUZ, *op. cit.*, 1995, p. 85.

2. GORDILLO, *op. cit.*, 1999, p. 127.

sino que se trató de un suceso más que debe ponerse en relación con otros más o menos contemporáneos¹. Una primera fuente de contacto intensivo con la sociedad occidental se había planteado ya mediante la inserción de los toba-pilagá en la economía regional; por ejemplo, a través del trabajo estacional en la zafra de caña de azúcar en el norte argentino, así como también mediante el trabajo de instalación de las vías del ferrocarril que unían Salta con Formosa. En segundo término, durante los años comprendidos entre 1910 y 1930, los toba-pilagá asisten a la instalación de los colonos criollos que comienzan a poblar la zona en forma sistemática, teniendo que retribuir al jefe de la comunidad con diversos regalos (metales, ganado, ropa) para hacer pastar su ganado en territorio indígena². El avance de las poblaciones criollas, indisociable del de la ganadería, suscitó no pocos enfrentamientos entre colonos y aborígenes:

El 21 dos jóvenes de Misión Pilagá estaban viajando por el camino principal entre Misión Pilagá y Misión El Toba, cuando fueron inesperadamente atacados por cuatro colonos argentinos que trataron de enlazarlos y luego dispararles. Los colonos lograron herir mortalmente a uno de los indios, pero el otro alcanzó a escapar hacia el monte y encontrar a sus parientes que viven cerca de la misión [...] El efecto del asesinato sobre los parientes del muchacho muerto sin duda serán narrados en el reporte de este trimestre sobre Misión Pilagá, pero los indios y nosotros mismos fuimos seriamente perturbados, quedando especialmente los indios muy agitados. Suficientemente malo era tener que atender los reclamos de la policía, pero debido a un falso rumor sobre un levantamiento de los tobas aparecieron en escena los soldados y tuvimos

1. Para los nivaclé, en cambio, se ha sugerido que la contienda fue un «núcleo de significación densa» que opera en la memoria oral como punto de inflexión entre dos maneras de pensar el tiempo y el espacio, una seriada y recursiva (correlato de ciclos naturales de concentración y desconcentración estacionales debidas a la vida cazadora-recolectora en aldeas vinculadas por circuitos de visitas e intercambios periódicos); la otra lineal y continua (enhebrada a partir de una sucesión de liderazgos y acontecimientos externos, la adaptación a la vida sedentaria, relaciones sociales más amplias y a un espacio pautado jurídicamente). Véase SIFFREDI & SANTINI, *op. cit.*, 1993, p. 27.

2. Esto sucedía cuando se llegaba a un acuerdo pacífico; sin embargo, existen testimonios de enfrentamientos entre ganaderos e indígenas porque estos últimos mataban el ganado «en demasía».

que andar con cuidado, ya que un paso en falso podía significar la masacre de los indios y el fin de la misión entre los toba¹.

Muchas veces, como se desprende del testimonio del misionero, los intereses criollos eran protegidos por las fuerzas militares argentinas; y así se documentaron varios enfrentamientos entre los toba-pilagá y la Gendarmería de Línea entre 1915 y 1918. En este contexto de incertidumbre, durante el primer cuarto del siglo se conformaron diversas alianzas entre los toba-pilagá, los wichí y los pilagá, que intentaban una última resistencia frente al embate de los colonos. En marzo de 1917, 50 soldados y 25 ganaderos se congregaron para enfrentar a los rebeldes; si bien la memoria indígena reclama una victoria en este choque, las fuentes históricas revelan que murieron numerosos toba-pilagá². La historia oral es pródiga en episodios que ilustran el temor de los toba-pilagá frente al accionar violento de los militares. Durante la guerra no sólo debieron cuidarse de los paraguayos y los bolivianos, sino también de los militares argentinos que arribaban a la zona cada vez en mayor número para proteger las fronteras nacionales.

Sin embargo, cuando Alfred Métraux llega a los toba-pilagá, en diciembre de 1932, lo cierto es que el desarrollo bélico es seguido con poca atención por los indígenas, que parecen fundamentalmente interesados en otros dos temas. El primero son los estragos causados por un nuevo brote de viruela y gripe³. El segundo suceso, que a diferencia de la guerra sí se constituyó en un punto de inflexión crítico en la historia oral indígena, es la instalación de los misioneros anglicanos. A comienzos de 1930 se había asentado en la comunidad Alfred Leake, un miembro de la South American Missionary Society, quien fundó la Misión

1. A. TEBBOTH [1939], «Misión El Toba», in: *South American Missionary Society*, n° 83 (823), p. 34-35.

2. G. GORDILLO [2002], «Remembering “The Ancient Ones”», in: W. Lem & B. Leach (eds.), *Culture, Economy, Power*, Albany, 2002; M. MENDOZA [2004], «Western Toba Messianism and Resistance to Colonization, 1915-1918», in: *Ethnohistory*, Madison [WI], 2004, vol. 51, n° 2.

3. MÉTRAUX, *op. cit.*, 1937, p. 378-379.

El Toba. Años antes habían sido los mismos indígenas quienes durante sus viajes a los ingenios vieron la acción de los religiosos entre los grupos wichí, y les habrían solicitado que fueran a vivir con ellos porque valoraban su capacidad de protección frente a las amenazas de los criollos y los militares. El mismo Métraux, que luego colaboraría escribiendo dos breves artículos para la revista de la misión, atribuye el buen recibimiento de los toba-pilagá a que éstos pensaron que era un misionero inglés¹. Los misioneros –llamados cadetá, «nuestros padres»– son claramente percibidos como mediadores privilegiados entre los indígenas y la sociedad occidental:

¡Parecen ver en la misión una especie de santuario! Estábamos contentos de darles la bienvenida pero, por supuesto, tuvimos que entregar los culpables a la policía cuando vino a buscarlos porque un hombre había matado la vaca de un argentino, y el otro, aparentemente en defensa propia, había matado a un sirviente blanco. En este asunto la mano del señor felizmente nos acompañó, ya que se fueron tranquilamente con pocos resentimientos por la misión. Unos meses antes, habría habido muchos gritos y posiblemente algún disturbio².

Los relatos orales enfatizan reiteradamente el papel protector de los religiosos frente a los abusos de los criollos como también frente a los atropellos del ejército: «Los misioneros cuidaban a la gente, cuando vinieron milicos defendían y decían “yo voy a enseñar a vivir a esta gente [...] a enseñar a ser buena”»³. Con la llegada de los misioneros, de hecho, los toba-pilagá comienzan a incorporarse lentamente en un contexto nacional más amplio. No sólo aceptan una evangelización continua, sino fundamentalmente la asistencia médica, el aprendizaje sistemático del castellano mediante la escuela misional y algunos proyec-

1. MÉTRAUX, *op. cit.*, 1937, p. 172.

2. O. LEAKE [1932], «Toba Mission Staff Notes», in: *South American Missionary Society*, vol. 16, n° 745, p. 94.

3. «La visión toba de los misioneros como una figura poderosa, líder y protectora estaba entrelazada con el papel que desempeñaban vis-à-vis las instituciones armadas del Estado» (GORDILLO, *op. cit.*, 1999, p. 121).

tos de desarrollo que los integraban en la economía regional, como la cría de ganado o la venta de artesanías. Los misioneros consolidaron además su proyecto desalentando por cuatro años la migración temporal a los ingenios azucareros, con lo cual reforzaron la dinámica sedentarizadora. Estas condiciones, sumadas a la creciente competencia lingüística de los anglicanos, hicieron que su accionar fuese bien acogido por los indígenas, que en consecuencia afirman que también los protegieron cuando comenzó la Guerra del Chaco. Se recuerda por ejemplo que fueron los misioneros quienes colocaron «...una sábana en el techo de la misión para mostrar a los aviones que había misión allí, que no podían disparar».

Métraux había advertido que el hito decisivo en la historia toba-pilagá fue el arribo de los misioneros. Los relatos orales dividen el devenir entre el tiempo de «los antiguos», antes de la misión, y luego de la misma los tiempos «nuevos». Este recorte establece una oposición entre los valores negativos del pasado (los antiguos eran violentos, guerreaban y colectaban los scalps de sus enemigos, bebían, bailaban, ignoraban la tecnología, las buenas maneras y las enseñanzas religiosas) y los atribuidos a la modernidad (marcada por la posesión del «mensaje de Cristo» y las prácticas apropiadas para la «civilización») ¹. Este tipo de quiebre narrativo, sin embargo, no queda exento de tensiones significativas, como cuando el discurso reconoce que en el tiempo de los antiguos no había enfermedades ni pobreza, y que la variedad de la alimentación tradicional superaba en muchos casos a la actual.

Pero acaso la mayor repercusión del influjo anglicano, con su énfasis en la sedentarización y la acción evangelizadora, haya sido que desalentó de modo sistemático a los tradicionales enfrentamientos interétnicos. Todos los informantes resaltan la

1. «Muchas personas argumentan que uno de los más importantes valores “nuevos” aprendidos de los misioneros fue “vivir en paz” y “amar a nuestros hermanos”» (GORDILLO, *op. cit.*, 2002, p. 184).

importancia de este cese de las hostilidades: «Los ancianos de antes se peleaban con los chulupíes, con wichí. Hasta que llegó Alfredo (Leake) y dijo que todos somos hermanos, ya no le gusta que la gente pelee». Lo corroboran los mismos religiosos:

Aparte de este trabajo regular en varias ramas, la misión ha tenido que actuar como mediadora entre los indios y los blancos y también en la resolución de las disputas entre los mismos indios¹.

Debido a las condiciones de guerra que prevalecen en la otra ribera en el Chaco boreal, los indios ribereños han sido grandemente alterados, y muchos de ellos han tenido que dispersarse en diversas direcciones. La tribu conocida como Chunupi, la cual por generaciones ha tenido familias viviendo en la margen argentina del Pilcomayo, no ha tenido descanso. Sus miembros han cruzado el río y han visitado las dos tanto la estación en Selva San Andrés como también la misión Toba. En este último lugar algunos de los Chunupi se han establecido por el momento. Esto es altamente significativo. Los Chunupi y los Tobas son enemigos jurados. En los primeros días en el Pilcomayo los primeros realizaban visitas ocasionales a los Matacos que vivían en la misión, pero siempre se evitaba a los Tobas. En una ocasión, mientras que un grupo de estos visitantes estaba empleado por algunos colonos blancos, los Tobas aparecieron y los trabajadores dejaron todo y huyeron a sus casas. Pero aquí los tenemos viviendo tranquilamente con sus antiguos enemigos e incluso jugando y cazando juntos².

En las antiguas guerras intertribales la toma de cautivos y la posterior asimilación de los niños a la vida social de los vencedores traían aparejado el consecuente mestizaje entre grupos que se enfrentaban bélicamente pero a la vez intercambiaban alianzas. La guerra no solamente era una forma de relacionarse con las etnias vecinas sino que a la vez prestaba sustento a varios aspectos de la vida social y simbólica de los toba-pilagá relacionándose con el shamanismo, la obtención de bienes materiales, las actividades económicas y el carácter estacional de los asenta-

1. A. LEAKE [1933a], «The Story of the Toba Mission», in: *South American Missionary Society*, vol. 67, n° 754, p. 69.

2. A. LEAKE [1933b], «The Warlike ways of Toba Women», in: *South American Missionary Society*, vol. 67, n° 758, p. 116.

mientos. Los toba-pilagá se enfrentaban, por un lado, con los chulupíes o nivaclé; por el otro, con diferentes parcialidades de wichí. Aunque algunos informantes reconocen que el origen de las disputas se debía a la administración del río, y en particular de los espacios de pesca, también existían otros intereses que motivaban la disputa: la toma de cautivos, la venganza o retribución de hostilidades previas, el encautamiento de bienes materiales y de ganado. Como elemento con un fuerte valor simbólico, por último, deben destacarse los scalps, los cueros cabelludos de los enemigos caídos en combate, los cuales una vez secados servían como trofeo y recipientes de bebidas durante las fiestas comunitarias que celebraban el éxito tras la batalla¹.

Con la llegada de los misioneros las tensiones y las disputas interétnicas son disminuidas drásticamente, o más bien encauzadas mediante la vía del desprecio solapado y la disminución del intercambio matrimonial. Sin embargo los enfrentamientos no cesaron, y todo indica que los toba-pilagá aprovecharon la Guerra del Chaco para aprovisionarse de armamento que luego utilizaron contra sus enemigos tradicionales. En efecto, durante el conflicto no fueron pocos los indígenas que cruzaban «la banda» en busca del material bélico diseminado en el campo de batalla. «*Todavía se encuentran en el Chaco restos de materiales bélicos, aun cuando los indios los buscan con mucho interés*», advierte un militar argentino². Los comunicados de las fuerzas armadas paraguayas y los reportes misioneros lo confirman:

Comunicado N° 520: En las líneas tomadas por asalto en Ballivián, el enemigo abandonó 310 cadáveres [...] En los depósitos encontramos enorme cantidad de víveres. Recogimos once ametralladoras pesadas, 31 fusiles ametralladoras, 2 morteros Stockers Brandt, varios trombones y 500 fusiles. Capturamos un sin número de prisioneros en la persecución, quienes declaran que la retirada es desordenada y que numerosas fracciones han traspues-

1. MÉTRAUX, *op. cit.*, 1937, p. 378-379; ARENAS, *op. cit.*, 2003, p. 67-75; STERPIN, *op. cit.*, 1993.
2. VACA, *op. cit.*, 1938, p. 140.

to la frontera argentina, arrojando armas al río Pilcomayo [...] Se continúa recogiendo mucho material abandonado por el enemigo. Fdo. General Estigarribia. Asunción, 18 de noviembre de 1934¹.

Si fuera por ellos a los indios les gustaría volver a ir a los sitios de sus viejas aldeas, pero no les está permitido debido a que esos lugares se encuentran en la zona militar. Otra queja es que los Pilagá están armados con rifles y están asociados con los Chunupís, de quienes se dice que son muy salvajes. Algunos de los muchachos de aquí tienen rifles, que han comprado de los Chunupís que a su vez los han recogido de los viejos campos de batalla entre Bolivia y Paraguay. Estamos tratando de que dejen esas armas ilegales pero es muy difícil [...] Otra razón por la que no desean dejarlas es que temen que, si se desarman, puedan ser presa fácil para los soldados².

Los misioneros advertían que las armas muchas veces eran utilizadas por los indígenas para defenderse del ejército, pero también para realimentar las viejas enemistades:

Después de que fuimos a vivir entre ellos, los toba nunca volvieron a tomar parte en una guerra abierta, pese a que constantemente se nos recordaba que las matanzas no habían cesado. Por ejemplo, cuando una niña pequeña, en una caminata de domingo a la tarde, comentó mientras pasábamos a través de un grupo de árboles: «ahí es a donde tiraron al mataco viejo que mataron el otro día». O cuando un hombre repentinamente lució un tocado de «matador» y uno de sus parientes vino unos días después a tratar de vendernos un hermoso par de espuelas de plata. O durante la Guerra del Chaco, cuando nos llegaban historias de la matanza de los desertores bolivianos. En tanto cesó la guerra abierta, persistían la arrogancia y el orgullo³.

Naturalmente el hecho de que los indígenas estuvieran armados provocó el resquemor de los pobladores criollos y en particular del ejército argentino:

Aun ahora, de vez en cuando, los indios se anotan un poroto. Resulta que anda por la otra banda del Pilcomayo un cacique

1. Comando en Jefe de las F.F.A.A. de la Nación 1950, p. 210.

2. A. TEBBOTH [1937], «Misión Pilagá», in: *South American Missionary Society*, 1937, vol. 71, n° 800, p. 85.

3. LEAKE 1970, cit. MENDOZA, *op. cit.*, 2002, p. 82.

Negro, que antes viviera con su gente cerca de la posta Agramonte, sobre el Salado. 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 [...] Como se sabía que los indígenas eran muchos y por otra parte, herencia del conflicto paraguayo-boliviano, estaban bien armados, se preparó con cuidado la expedición punitiva¹.

Una vez finalizada la guerra entre Bolivia y Paraguay, persistieron los enfrentamientos entre las tropas paraguayas y los toba-pilagá. Los indígenas siguieron cruzando el río para cazar o para recolectar armas, aunque a sabiendas de que podían toparse con los soldados paraguayos que custodiaban la frontera.

Pese a reiteradas advertencias de que se mantengan alejados de la ribera paraguaya del Pilcomayo, un joven de Laguna Martina cruzó en busca de chanchos de tropa y a la vuelta se topó con algunos soldados paraguayos. Tras una lucha el indio fue gravemente herido en el brazo izquierdo y la mano derecha. Se dice que sus heridas están sanando bien, aunque el indio casi ha perdido dos dedos de la mano derecha².

Es sólo algunos años después de la finalización del conflicto que los misioneros reportan el cese de las hostilidades entre los paraguayos y los toba-pilagá, e incluso la celebración entre ambos bandos de un acuerdo que permite y regula el pasaje de los indígenas a «la banda»:

Nos complace reportar que en el último trimestre ha estado exento de peleas entre los indios Tobas y los soldados paraguayos. Ambos bandos han quedado mutuamente temerosos, pero en una o dos ocasiones, cuando se han encontrado han intercambiado saludos. No se han producido problemas mientras los indios pescaban en el río, fundamentalmente porque la siguiente ribera del Pilcomayo ha sido evitada en estas expediciones pesqueras³.

1. DA ROCHA, *op. cit.*, 1937, p. 144-145.

2. A. TEBBOTH [1938b], «Misión El Toba: Report for Quarter ending December, 1937», in: *South American Missionary Society*, n° 72 (812), p. 41.

3. A. TEBBOTH [1938a], «Misión El Toba. September, 1937», in: *South American Missionary Society*, n° 72 (810), p. 19.

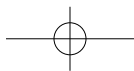
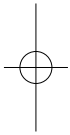
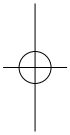
Los paraguayos. Un cambio en el comando de las fuerzas paraguayas ha causado un volte face completo en la actitud de los soldados, y a los indios se les permite cruzar el río en busca de animales salvajes y miel, siempre y cuando se atengan a ciertas reglas puestas por los soldados. El teniente a cargo de las fuerzas en frente de las aldeas toba cruzó hasta la misión para comunicarme su gratitud hacia los tobas, y prometiendo que no serían molestados mientras pesquen o se dediquen a emprendimientos legales².

PALABRAS FINALES

La cuestión de hasta qué punto la Guerra del Chaco fue un factor decisivo en la historia de los pueblos chaqueños no puede ser respondida en función de interpretaciones mecánicas y formulaciones generales, sino que inevitablemente exige atender la diversidad de las circunstancias particulares en la experiencia bélica de cada uno de estos pueblos. En una perspectiva regional, la guerra que se desarrollaba del otro lado del río no tuvo el mismo impacto en la vida social de los indígenas del Pilcomayo medio. Por diversas cuestiones algunos grupos se vieron más involucrados que otros. Desde la perspectiva indígena las razones de la guerra –así como las consecuentes afiliaciones, las disputas fronterizas o las mismas políticas nacionales– no quedaban la mayoría de las veces demasiado claras, y no era infrecuente que ni siquiera se comprendiese quiénes eran los bandos que se enfrentaban –así, muchos indígenas recuerdan que hubo una guerra contra los paraguayos y los bolivianos. Si hemos de generalizar, podríamos decir que el conflicto fue percibido de un modo más o menos abstracto y lejano, lo cual no implica en modo alguno que la guerra haya carecido de impacto. Los wichí-guisnay abandonaron, para siempre, buena parte de sus antiguas tierras; los pilagá reforzaron la construcción de su propia iden-

1. A. TEBBOTH [1938c], «Misión El Toba», in: *South American Missionary Society*, vol. 72, n° 817), p. 112.

tividad étnica como custodios de las fronteras nacionales frente a la incursión de los extranjeros nivaclé y maká; y para los tobapilagá, finalmente, hemos visto que sería tan excesivo pensar que la guerra fue un evento carente de significación como lo sería también, en el otro extremo, interpretarla como un hito crucial en la estructuración de la memoria colectiva. La experiencia indígena del conflicto es incomprensible si se la divorcia de un contexto histórico concreto caracterizado por las epidemias, la inserción progresiva en la economía regional, el impacto de la evangelización anglicana y la relación ambigua con los otros pueblos chaqueños, los colonos criollos y los militares argentinos. Este punto de vista integral permite matizar y comprender en su justa medida el peso relativo de una guerra vislumbrada desde la margen opuesta del río como un tiempo de peligro en el cual no se tomó abiertamente partido por ninguno de los bandos en pugna, sino más bien atendiendo a los propios intereses. Para los pueblos del Pilcomayo medio, en definitiva, la vivencia de la guerra fue una experiencia lateral, probablemente fragmentaria y seguramente interesada; y, a la vez, interpretada —como otros acontecimientos del mundo externo— en la clave de los valores culturales propios.



Indígenas y la Guerra del Chaco

El impacto de lo indecible

MIGUEL FRITZ

INTRODUCCIÓN

Me propongo algo delicado y riesgo: intentar recolectar y compaginar diferentes géneros literarios que tienen como denominador común, dar luces sobre lo que significó la Guerra del Chaco (1932-1935) entre Paraguay y Bolivia (¿o entre Shell y Esso?) para algunos pueblos indígenas, que fueron escenario involuntario y muchas veces carne de cañón, guías y espías de las tropas que invadieron sus territorios: muerte, violación, pérdida de soberanía, choque con el mundo blanco, no-indígena.

Digo que es un riesgo porque hay relatos escritos¹, hay testimonios, informes y anécdotas. Algunos grabados en cinta, por supuesto siempre subjetivos, otros retenidos en mi mente con el lógico peligro de perder y mezclar detalles. Hay intentos muy notables por vestir los secos datos históricos con ropaje narrativo¹. Hay algunas obras científicas, escritas desde el ángulo histórico-cultural, antropológico-cultural e incluso geográfico-cultural³.

1. M. FRITZ [2000], *Y así empezó nuestra comunidad*, Mariscal Estigarribia (inédito).

2. Hay que mencionar la amplísima literatura del historiador menonita Peter P. Klassen, lastimosamente con solamente tres traducciones (del alemán) al castellano hasta el presente.

¿Es legítimo mezclar aportes tan desiguales? Defiendo que sí. No añadiendo una obra científica más, porque me acusarían –y no sin razón– de faltar a la necesaria documentación de fuentes, años y lugares. Pero sí, espero –y mucho– despertar interés y abrir pistas para tal trabajo, siempre necesario.

Defiendo que sí, entonces, porque temo fallarle a los ancianos, muchos ya muertos, quienes me han confiado sus historias, experiencias y puntos de vista. Ellos jamás escribieron y sólo en algunos casos lo hicieron terceros.

Insisto que es delicado, porque no a todos les va gustar ver su constructo de la historia confrontado con una visión de la Guerra que no fue un enfrentamiento entre pueblos hermanos, como lo son paraguayos y bolivianos, y que el Chaco no fue ni paraguayo ni boliviano, sino netamente indígena.

EL CUADRO GEOGRÁFICO-POLÍTICO

Ya desde la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870; Brasil, Argentina y Uruguay contra el Paraguay) el Chaco llegó a ser la manzana de la discordia. A medida que creció el interés por los posibles yacimientos petrolíferos del Chaco y las dos empresas mencionadas se comenzaron a aliar con Paraguay y Bolivia respectivamente, éstos países buscaron modos de apropiarse el territorio chaqueño.

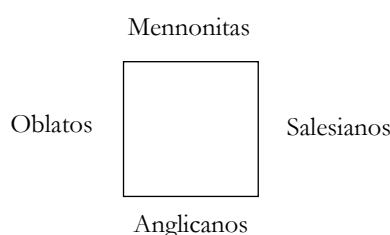
El gobierno paraguayo, ya desde el siglo XIX, intenta colonizar el Chaco¹. Sin embargo, ambos países tuvieron más éxito a través de sus respectivos frentes misioneros. Se creó así, un escenario socio-político muy particular en la geografía chaqueña,

••• 3. Para mencionar sólo algunos ejemplos: F. PIFARRÉ [1989], *Los Guaraní-Chiriguano* 2, La Paz, 1989; M. FRITZ [1997], *Nos han salvado*, Quito, 1997; W. REGEHR [1979], *Die lebensräumliche Situation der Indianer im paraguayischen Chaco*, Basel, 1979.

1. Vea el fracaso de la colonia francesa en «Nueva Burdeos», anterior reducción «Yasoka» o «Melodía», posterior «Villa Occidental» y actual ciudad de «Villa Hayes». Cf. L. CAPDEVILA & G. RODRÍGUEZ ALCALÁ [2005], *Nueva Burdeos: Colonización francesa en el Paraguay*, Asunción, 2005.

cuyo alcance pudo haber sido mucho más grave, y cuyas implicancias han sido insuficientemente analizadas. Sobre todo, porque los agentes involuntarios del Estado –las misiones– no tuvieron el efecto probablemente deseado por los estrategas.

A grandes rasgos, podemos imaginarnos este escenario como un gran cuadro, cuyas líneas laterales están marcadas por cuatro entidades religiosas:



Grupo	Religión	Cultura-Lengua	Procedencia	Por (país)	Año	Ubicación	Contacto
Anglicanos	Anglicana	Inglesa	Inglaterra	Paraguay	1888	Bajo Chaco (Sur)	Enlhet (Sur)
Salesianos	Católica	Italiana	Italia	Paraguay	~1920	Río Paraguay (Este)	Pueblos Maskoy
Oblatos	Católica	Alemana	Alemania	Bolivia	1925	Río Pilcomayo (Oeste)	Nivaclé
Mennonitas	Protestante (anabaptista)	Plautdietsch (Alemán bajo)	1. Canadá 2. Rusia	Paraguay	1927 1930	Chaco Central (Norte)	Enlhet (Norte)

Por supuesto, sus roles han sido muy diferentes, pero todos han «participado» de alguna manera en la guerra; todos han sido parte de la historia colonizadora y por tanto, han aportado a la preparación del futuro escenario de la guerra. Hasta qué punto han sido éstos utilizados nos lo muestra el ejemplo de los Salesianos y de los Oblatos: ambos grupos fueron invitados por la «Propaganda Fide» del Vaticano para misionar y «promover la obra civilizadora de las numerosas tribus salvajes»¹, y a ambos les fue «entregado» el mismo terreno misionero con sus mapas

1. Así literalmente el Decreto del Presidente boliviano Juan Bautista Saavedra del 10 de junio 1924 (Archivo VAP).

respectivos; sólo que la misma región aparecía en un mapa como «Paraguay» y en el otro como «Bolivia». No porque el órgano de la Iglesia Católica responsable de las misiones les haya querido engañar, sino porque ambos gobiernos, acompañaron su petición de recibir misioneros, con sus respectivos mapas¹.

EL IMPACTO DE LA GUERRA SOBRE EL PUEBLO NIVACLÉ

Los bolivianos

Conseguir misioneros para ocupar las tierras (prácticamente en nombre de tal país) y crear lazos pacíficos con los indígenas, no fue la única estrategia. El gobierno boliviano, especialmente bajo la presidencia de Juan Bautista Saavedra, había optado por una penetración sistemática en la región fronteriza con Argentina, es decir, en la zona del río Pilcomayo, donde avanzaban sus tropas anualmente algunos 50 km, dejando puestos militares en estas distancias. Es más, una vez terminado su servicio, no se facilitaba el retorno de los militares, prácticamente animándoles a rebuscarse en la zona. Así se formaron las primeras «estancias» y los conflictos no se dejaron esperar.

Un ejemplo en la memoria nivaklé, es el relato de las niñas nivacché que fueron, como de costumbre, a recoger las vainas del algarrobo. La diferencia es que ahora transitaban por la «propiedad» de uno de aquellos bolivianos, que defendió sus tierras matando las niñas. Una de ellas logró escapar (se escondió debajo de la cama) y contó a su gente lo sucedido, quienes enseguida tomaron venganza.

El siguiente relato pudo haber sido otro eslabón en la cadena de venganzas mutuas. Fue una trampa de los bolivianos. Invitaron a los nivaklé a cavar una fosa, con la promesa de un

1. Cf. FRITZ, *op. cit.*, 1997, p. 29.

asado para todos. Los mayores advirtieron, plantearon no ir que no había que ir, pero los jóvenes fueron. Una vez terminado el trabajo y la carne estaba lista para comer, fueron fusilados, cayendo en su propia fosa. Fue en Clôyôich'e Lhavôôj, donde murieron alrededor de doscientas personas, salvándose unos diez, que se zambulleron en el Pilcomayo. Estos hechos habrían sido alrededor de 1922¹.

Otro eslabón fue la venganza nivaklé. Los nivaklé esperaron, hasta que los militares bolivianos estuvieran bien borrachos y dormidos. Dos nivaklé se encargaron de los bolivianos, matándoles a todos.

Matar a una tropa militar entera ¡eso es grave! Por supuesto, la noticia llegó a La Paz. Según cuentan, un oficial llegó con su tropa, con la orden expresa de «poner fin» a esta situación. Los nivaklé tienen claro en la memoria que estuvieron a punto de ser exterminados. Entretanto, habían llegado los misioneros Oblatos, quienes impidieron la ejecución de esa orden. Los nivaklé se habían refugiado en el patio de la misión². El gran cacique Tofaai era un buen estratega: no solía dejar a ningún blanco con vida, y se dio cuenta que con sus armas no podrían vencer a esos militares. Pronto vio en los «ele» posibles aliados, los misioneros eran «blancos» diferentes de los que habían conocido. Cuando su gente le preguntó por qué había dejado con vida al P. Enrique Breuer, que se había animado a visitarlo personalmente, les dijo: «Quizás ellos sean nuestra salvación». Y en todos los relatos de los nivaklé sigue infaliblemente: «... y nos han salvado»³.

A parte de estos recuerdos, existe constancia de un ataque aéreo por un avión boliviano. El P. Pablo Stahl lo describe en dos cartas de noviembre 1932⁴. Según este testimonio, toda una aldea nivaklé fue exterminada en aquella ocasión.

1. Cf. FRITZ, *op. cit.*, 1997, p. 289. Más detallado: FRITZ, *op. cit.*, 2000, p. 10.

2. FRITZ, *op. cit.*, 1997, p. 99, 141.

3. Por eso el título de mi libro: FRITZ, *op. cit.*, 1997, ver sobre todo p. 65, 100, 140, 196.

4. *ibid.*, p. 34.

Lo que no lograron hacer las armas, lo completaron las enfermedades que contagiaron los militares bolivianos. Sobre todo las epidemias de viruela, que causaron verdaderos estragos. En abril de 1932, en muy poco tiempo, esta enfermedad terminó con la vida de entre tres y cuatro mil nivaklé.

El nombre que los nivaklé dieron a los bolivianos es: tucus, que significa «hormigas». Impresionaba la cantidad y seguramente también la manera de moverse «en fila de indios», como las hormigas. El miedo de ellos es una constante en los relatos, no sólo en la zona del Pilcomayo, sino igualmente en la zona de Campo, donde vivían los yita' lhavos, c'utjan lhavos, jotoi lhavos, tavashai lhavos. Hay recuerdos de matanzas –incluso de niñas– secuestros, violaciones, robos¹.

Los argentinos

Ciertamente, Argentina no entró en la Guerra del Chaco. Pero se vio afectada y sus reacciones afectaron también a los nivaklé. Así, este país tuvo también su rol en la contienda.

La mayor población nivaklé vivía originalmente entre los ríos Bermejo y Pilcomayo, es decir, en pleno territorio argentino. La gran cantidad de colonos de origen europeo que comenzaron a invadir el territorio, obligó a los indígenas Toba, retirarse más hacia el este, teniendo entonces problemas al penetrar la zona nivaklé. De este modo, los nivaklé fueron poco a poco forzados a quedarse en la otra orilla del Pilcomayo. Estas migraciones comenzaron ya a fines del siglo XIX. A partir de las primeras décadas del siglo siguiente, son escasos los rastros de los nivaklé en la zona del Bermejo, es decir, al oeste del río Pilcomayo². Pero la orientación se mantuvo siempre hacia Argentina, no sólo hacia las cercanías del río limítrofe, sino incluso hasta Tucumán.

1. Para las denominaciones: FRITZ, *op. cit.*, 1997, p. 24, 97s; FRITZ, *op. cit.*, 2000, p. 62.

2. FRITZ, *op. cit.*, 1997, p. 23.

Especialmente, durante la época de sequía en el Chaco (junio a setiembre), aldeas enteras de nivaklé solían migrar temporalmente a las zafras azucareras, principalmente las de Ledesma y Mailón¹. A pesar de los aspectos negativos –fue una forma de esclavitud– se trató de un factor sostenido en la gama de economías del calendario nivaklé.

Cuando comenzó la guerra, Argentina cerró la frontera para señalar así su neutralidad. Esto fue un golpe para los nivaklé (y también para los misioneros, por cierto), quienes tuvieron dificultades de aprovisionamiento. Empezaron entonces a orientarse hacia el Chaco Central, siguiendo así rumbo hacia el este. Allí estaban instalándose los menonitas, provenientes de Rusia. En el siglo pasado, desde la década de los 50, los nivaklé reemplazaron definitivamente las migraciones hacia los ingenios de Argentina por desplazamientos hacia las colonias menonitas, que con el tiempo fueron asentándose. En la actualidad, la gran mayoría de sus aldeas están en esta región, lejos del río Pilcomayo (que, por cierto, desde los años 70 se está mudando hacia Argentina, no sin fuerte «asistencia» del gobierno provincial de Formosa en los últimos años), el que ahora queda como paradigma de los antiguos tiempos de abundancia.

Aunque la memoria sobre los argentinos es menos amarga que la que tienen sobre los bolivianos, no faltan recuerdos crueles: igual eran «malos» y «agresivos». También les hicieron sufrir mucho. No estuvieron ausentes las matanzas de indígenas, tan común en la Argentina de la primera mitad del siglo XX: «... nos hicieron sufrir los militares argentinos... nos metieron plomo»².

Los nivaklé sabían que los argentinos los despreciaban. En algún momento, el ya mencionado Tofaai atacó un fortín argentino. Hablan de una verdadera «guerrilla» en aquel tiempo, porque los indígenas enemigos toba se habían aliado con los argentinos³.

1. FRITZ, *op. cit.*, 1997, p. 112; FRITZ, *op. cit.*, 2000, p. 13.

2. FRITZ, *op. cit.*, 1997, p. 100.

3. FRITZ, *op. cit.*, 2000, p. 33.

En junio de 1933, en venganza, los nivaklé mataron a 36 argentinos en la zona de Campo Azul. Como respuesta, llegaron 100 soldados. Sólo la intervención de los misioneros pudo evitar una masacre¹. No fue la única vez que aparecieron en tan gran cantidad, por lo cual los nivaklé los llaman *lhafcatas*, «moscas».

Los paraguayos

Los últimos actores en entrar en escena fueron los paraguayos. Recién en enero 1934 llegó por primera vez una tropa paraguaya a la misión, es decir a la zona ribereña del Pilcomayo. Aunque en setiembre de 1932, el guerrillero paraguayo Jara ya había estado vagabundeando en la región con su horda de francotiradores. Los militares bolivianos tardaron todavía hasta agosto 1934 en retirarse y dejar el terreno a los paraguayos².

Los nivaklé ya tenían suficiente experiencia con militares como para no hacerse muchas ilusiones. No obstante, algunos esperaban el fin de las persecuciones y del permanente sufrimiento. El hecho es, que los recuerdos hacia ellos son totalmente dispares. Sin embargo, hay que entender que siempre es conveniente quedar bien con el actual «patrón»...

Para resaltar este aspecto, vamos a citar más generosamente las entrevistas con los testigos oculares de aquellos tiempos:³

Los nivaklé, muchísimos, estaban muy enojados. Se pusieron muy malos contra los paraguayos; si no, nos hubieran exterminado. Esos paraguayos no querían que viviéramos. Ahora nomás se hacen los mansos, estos paraguayos. Esto es lo que siempre comento. Cómo eran tan malos, los paraguayos, pero muy malos (Cutenô).

1. FRITZ, *op. cit.*, 2000, p. 6-9; FRITZ, *op. cit.*, 1997, p. 141.

2. *ibid.*, p. 166s.

3. En 1994, tuve la oportunidad de entrevistar a 16 ancianos nivaklé (y un misionero), contemporáneos del tiempo de la guerra y, en su mayoría, todavía de la llegada de los primeros misioneros (1925). *ibid.*, p. 100s.

Nos refugiamos junto a los Elé por temor. Por temor a los paraguayos, cuando estos llegaron y los bolivianos se fueron. Se escaparon los bolivianos... Así éramos, cuando fuimos atemorizados, cuando tuvimos miedo de los paraguayos. Y no eran malos, los paraguayos, como pensamos (Mai'a).

Y así, los paraguayos no hicieron nada. Después mandó el comandante a sus soldados diciendo: pongan las armas. Y los pusieron a los paraguayos sus armas. Se les dio una oveja. TOFAAI les dio una oveja; una oveja les regaló, y comieron los soldados (Castillo).

Y luego, cuando llegaron los paraguayos, había guerra, ¡lástima! Aquella vez querían matar a los Elé; TOFAAI no quería. Por allí estaba parado, ahí estaban ellos, por ahí vinieron. Al otro lado estaba TOFAAI parado, hizo esta señal con la mano; así hizo TOFAAI. Y entonces, los paraguayos bajaron sus fusiles. TOFAAI mezquinaba acá, sí mezquinaba. —No tiren a ellos, dijo el nivaklé, que sabía hablar en castellano; le traducía. Dijo: sí, no hagan así a ellos, son Elé, son Elé (Francia).

Son cuatro testimonios que no tienen por qué ser armonizados.

Como los bolivianos y los argentinos, también los paraguayos merecen una denominación de parte de los nivaklé. Los llaman nuus, lo que significa —«perros». Veamos, por qué.

El ya desaparecido antropólogo Miguel Chase-Sardi dejó un legado, la obra de su vida, publicado en forma póstuma y con el título en el cual él había insistido (contra el consejo de varios colegas): «¡Palavai Nuul!» («paraguayo perro») ¹. Y fue ése quien reveló el secreto del nuus. Para eso, le cita a la anciana nivacché Yaquinôt:

Después llegaron los paraguayos, y allí la cosa se puso más grave. De un lado teníamos a bolivianos, del otro a paraguayos y argentinos esperándonos al otro lado del río para ametrallarnos.

1. M. CHASE-SARDI [2003], *¡Palavai Nuul!*, Asunción, 2003.

Si no hubiera sido... por esa mala costumbre que los paraguayos tienen con las mujeres, nos hubiéramos pasado a su lado. Me contó mi tío que una vez, cierto estudiante de odontología paraguayo invitó a algunos nivaklé para repartirles galletas. Colocó la bolsa frente a él y pidió a los nuestros que se pusieran en fila para dárselas. Cuando terminaron de formarlas, alzó su fusil y les disparó un tiro. ¡Con un tiro mató a muchos! Mi tío se salvó porque llegó tarde a la invitación ¡Qué invitación ésa! Los paraguayos no podían ver a nuestras mujeres. Se volvían locos. Como perros en celo se tiraban sobre ellas. ¡Pobrecitas! Por eso se les quedó el nombre de «paraguayos perros», palavai nuu. No comprendo cómo pueden hacer eso por la fuerza o pagando con provistas. Yo no podría de esa manera¹.

Hay otro recuerdo. Había un chamán anciano, Yacutch'e, que fue muy amigo del misionero P. Augusto Bastian, quien siempre quiso bautizarlo. Un día, aquél iba a aceptar; el misionero se dispuso a cortarle el cabello, signo de renuncia a su oficio. El anciano empujó al sacerdote, quien se levantó sonriente y se retiró. El teniente paraguayo Adolfo Escobar, testigo del acontecimiento, comenzó a castigarlo con su látigo. Yacutch'e se lo sacó y golpeó al militar. Acto seguido, éste sacó su revólver y le disparó. Acudió rápidamente el padre y se interpuso, incluso arriesgando su propia vida, pero sólo pudo sostener el cuerpo del moribundo nivaklé².

A pesar de todo, los nivaklé prefirieron a los paraguayos. Es más, el gran cacique Tofaai, una vez le salvó la vida al primer conductor de la guerra, el general Juan Bautista Ayala, cuando éste se había extraviado en el Chaco. Por eso, este último siempre quiso, después de otros tantos libros, dedicarle uno al «verdadero héroe de la Guerra del Chaco», propósito que desde luego nunca cumplió. Pero se lo había comunicado a sus familiares. Fue su propio nieto quien me lo contó, diciendo que

1. Ibid, p. 163s.

2. Ibid, p. 167s.

desde hace un tiempo llevaba una empresa de venta de buses con el nombre de «Tofaai», en honor al que había salvado la vida de su abuelo.

Incluso, en alguna parte decidieron luchar al lado de ellos, hasta vistieron de uniforme. Hubo un cacique de otra etnia, guaraní ñandeva, quien –por burla, se entiende– fue nombrado «coronel» por los paraguayos, por vestir un viejo uniforme, el que lució hasta su muerte (hace pocos años atrás), convencido de su rango militar.

De este modo, en la lucha contra los bolivianos, los nivaklé pudieron obtener muchas armas, muy apreciadas ya que facilitaban la tarea de la cacería. Según los recuerdos, las balas bolivianas nunca dieron con ellos, ya que sus jefes –como un tal Shivos– tenían poderes espirituales que los protegían. Fue el caso también de C’afoc, quien pudo convertirse en jabalí¹.

En la actualidad, los nivaklé lograron, sobre todo con el decidido apoyo de los Misioneros Oblatos, reconquistar muchos de sus lugares tradicionales, restituyendo así sus nombres ancestrales. Es el caso de Novoctas, que de ser estancia de un general paraguayo pasó a ser propiedad de un alemán. Alrededor de 1990, algunos ancianos nivaklé me mostraron allá tumbas de sus antepasados, fallecidos en la huida de los bolivianos.

Es también el caso de Lhavôj’acfi, que había sido el fortín boliviano Esteros y la posterior misión San José Esteros.

Y es el caso de Campo Loa, nombre de un fortín boliviano donde ahora existen seis comunidades nivaklé con sus respectivos nombres. Recuerdo como en 1988, buscamos con el anciano cacique Qu’enaai un lugar para una futura comunidad. Nos dirigió por «el camino boliviano» (aún se acordaba de un pozo, totalmente invisible entre el pastizal alto) hasta llegar a un lugar donde tuvimos que abrírnos paso con machete para entrar en el espeso monte. Alcanzamos una antigua trinchera boliviana con

1. FRITZ, *op. cit.*, 2000, p. 33.

una de sus aguadas; y al otro lado, la aguada (anterior) de los nivaklé. Ahí mismo debía formarse la comunidad, que hoy se llama Vojolhanshiyiish ¹.

EL IMPACTO DE LA GUERRA SOBRE EL PUEBLO GUARANÍ

Cuando los misioneros Oblatos de María Inmaculada fueron invitados al Chaco boliviano, el trato era que debían quedarse en «Villa Manzo». Así señalan los documentos. Probablemente se trate de un error, queriendo decir: Villamontes. En la actualidad, ésa es una ciudad bastante considerable para la zona, y es tradicional zona guaraní².

Esta región fue tremendamente afectada por las batallas entre ambas tropas, sobre todo la zona del río Parapetí. Según cálculos, más de diez mil guaraníes abandonaron su tierra. Casi la tercera parte huyó al norte argentino, apenas comenzando la guerra. Otros tantos hicieron lo mismo desde el Paraguay, donde se habían refugiado primero. Cerca de mil habrían muerto en el intento de volver por el Chaco a sus pagos. En 1935, unos dos mil quinientos se encontraban en fortines paraguayos³.

Pero vayamos por pasos. Hasta los años 30 del siglo pasado, gran parte de la precordillera era todavía netamente tierra guaraní, aunque las estancias bolivianas iban avanzando. Cuando, después de las tropas bolivianas, llegaron también los soldados paraguayos, la mayoría de los guaraníes confraternizaron con ellos. Muchos fingieron neutralidad, pero simpatizaron más con los «pilas», mote puesto a los paraguayos.

Según las memorias, uno de los importantes líderes del Isoso, el «Gran Capitán» Casiano Barrientos, quiso colaborar con

1. FRITZ, *op. cit.*, 2000, p. 46-48.

2. Sobre la historia antigua de los «Itatines», quienes en la «búsqueda de la tierra sin mal» han cruzado el Chaco y llegado a la Precordillera, ver: PIFARRÉ, *op. cit.*, 1989.

3. *ibid.*, p. 408 ss.

el ejército boliviano. Pero ellos desconfiaron de él, sospechando que fuera espía paraguayo, y lo fusilaron en 1936 en la comunidad Kopere. Tomó entonces el liderazgo su hermano Bonifacio Barrientos, quien falleció no hace mucho. Casiano tuvo un hijastro, quien tomó el nombre de su padrastro muerto. Con su gente llegó finalmente al Paraguay, donde en 1983 consiguieron tierra propia y llamaron a su comunidad Macharety, en honor a aquella misión franciscana de la Cordillera que fue arrasada por los militares bolivianos provocando la huida de todos. Hoy en día, casi no quedan recuerdos de su pasado: es un pueblo boliviano donde uno que otro se acuerda que sus abuelos hablaban otra lengua...¹. Sin embargo, para las cuatro comunidades guaraníes del actual Chaco paraguayo, Macharety es el símbolo de su descendencia: los de allá fueron los cristianos, mientras que el otro gran grupo, provenientes del Isoso, no lo fueron.

Guachalla – Pedro P. Peña

Un grupo, la mayoría también de Macharety (me refiero aquí a la misión franciscana en Bolivia), fue llevado en camiones del ejército paraguayo a Guachalla, nombre de un fortín boliviano sobre el río Pilcomayo, en tierras de indígenas nivaklé y manjui. Cuando lo tomó el ejército paraguayo, cambiaron su nombre por Pedro P. Peña.

Recuerdan los guaraníes las fugas hacia la montaña cuando comenzaron los enfrentamientos. Muchos murieron allí. Por eso les fue apremiante poder salir e insistieron mucho ante los oficiales paraguayos. Finalmente, lograron su objetivo. En parte a pie, en parte en camión, arribaron en dos y más días al lugar.

1. Me baso en propias experiencias. Macharety significa etimológicamente Mbachare-ty, donde abunda una especie de mandioca silvestre. Recién en los años 60 del siglo XIX, los guaraníes aceptaron a los misioneros franciscanos, venidos desde Italia. Otras referencias, ver el libro anteriormente citado.

Hubo varios viajes y diferentes estaciones: Karandayty, Yvybobo, Oruro (hoy Infante Rivarola). Cuando llegaron, encontraron monte, alguna casita militar, nada de comida y prácticamente no había agua. Recuerdan muertes por mordedura de víbora. Pero sobre todo recordaron los tiempos buenos de la misión en Bolivia y llegaron a la convicción que necesitaban otra vez misioneros. Así es que pidieron y consiguieron a los Oblatos de María. Más tarde, llegaron también las Hermanas de San José de Cluny¹.

Camacho – Santa Teresita

Mientras que el anterior grupo tuvo que ir a pie desde Oruro (actual frontera) a Guachalla, otros tuvieron la suerte de ser llevados a Camacho. Fue ése el nombre que el ejército boliviano había dado a su fortín. Cuando llegó a ser paraguayo, el nombre fue cambiado por López de Filipis. Después de la muerte accidental del segundo comandante paraguayo de la Guerra, el General José Félix Estigarribia, elevado póstumamente a Mariscal, esta guarnición tomó su nombre: Mariscal Estigarribia.

Los del Isoso tuvieron otro recorrido. Pasaron por Yrendague (nombre paraguayo: General Eugenio A. Garay) y Pykuiyva. En Pykasu se encontraron con muchos cadáveres. Más al sur, los «descargaron», algunos en las barracas del famoso fortín Toledo, de glorioso recuerdo del ejército paraguayo, y otros en el lugar denominado «15 de Agosto». Como allí no tenían las mínimas condiciones para vivir, decidieron volver a pie a la precordillera. En este intento murieron muchos. Una profesora de Mariscal Estigarribia se lo comunicó al, entonces comandante, General Andino. Éste mandó traerlos. Fueron ubicados en el lugar «Campamento», cerca del matarife. Lo que allí se armó, no se puede llamar de otra manera que «el prostíbulo más grande del

1. FRITZ, *op. cit.*, 2000, p. 19-22.

país». El líder de este grupo fue Ventura Saldívar, quien también perdió a su señora con un blanco¹. Por esto, se retiró y fue también a Guachalla – Pedro P. Peña, donde se unió con otra señora y rehízo su vida, dejando mucha descendencia.

A otro grupo lo dejaron en el kilómetro 160, después de haber pasado por el km 220, donde también existía un cuartel. Los kilómetros hacen referencia a la distancia con río Paraguay. Desde allá, la empresa taninera argentina de Carlos Casado había construido un ferrocarril, que llegó hasta el km 160. Con éste, fueron más tarde al puerto del mismo nombre, Casado, donde tuvieron que trabajar en la fábrica de tanino. Sufrieron el desprecio de los paraguayos, aunque tuvieron buena atención de los sacerdotes del lugar, misioneros salesianos. Pronto, un grupo volvió desde allá hasta Mariscal Estigarribia.

Ahí, los niños, y sobre todo las niñas, fueron repartidos entre los militares. Muchos jamás volvieron a encontrarse². Sin exageración, se puede decir que la población civil de Mariscal nació de la prostitución y de violaciones. Lo más triste es que el siguiente líder guaraní sacó provecho de esta situación, facilitando a las hijas de su pueblo. Este fue Gabino Toro.

Desde 1939, un sacerdote oblato, el P. Juan Wilkskamp, había comenzado a trabajar en Mariscal como capellán militar. Viendo esta calamidad, no pudo sino denunciar de otra manera, más que en sus sermones dominicales. A consecuencia de ello, fue boicoteado por los militares y finalmente, tuvo que dejar el puesto. Le siguió otro misionero, el P. Augusto Bastian, a quien le pasó lo mismo. Pero éste, animado por un capellán paraguayo, volvió más tarde al lugar, acompañado por otro sacerdote, el P. Luis Mock.

1. En el momento de escribir estas líneas, esta señora vive todavía ancianita con sus hijas, quienes niegan su ser indígena; los nietos ya lo desconocen.

2. Me baso en comunicaciones orales de guaraníes ancianos como Rufino Acepui, Samuel Alvarenga, Rosa Cruzabí de Alvarenga, Vicente Riveros, Severo Flores y el paraguayo Aristides Ramón Lezcano; cf. FRITZ, *op. cit.*, 2000, p. 27-31. Y también de Luis Cruzabí (entrevista propia, como también otra por escrito de parte de su hija Hilaria Cruzabí de Núñez).

Luis se llamaba también el guaraní que tenía 9 años cuando tuvieron que huir de Macharety, y que volvió ahora desde Casado con su padre Macario. Igual que sus pares en Guachalla, también ellos se acordaban con nostalgia de los padres franciscanos en Macharety y decidieron pedir misioneros. Corría el año 1940. Consultaron un capellán paraguayo, que se hallaba casualmente en el lugar para celebrar una misa. Hicieron llegar esta inquietud al general Andino, quien los contactó con los Oblatos de María. Así, llegaron acompañados por un nivaklé, los padres Walter Vervoort (que llegó a ser el primer obispo del posterior Vicariato, en aquel todavía Prefectura Apostólica), Augusto Bastian y el Hermano José Fleckenstein. Finalmente, los militares les indicaron un lugar a 3 km de Mariscal, donde había algunas casas del tiempo de la guerra. Así, el 20 de junio de 1941, comenzó la Misión Santa Teresita, atendida por los padres Augusto Bastian y Luis Mock (a partir de 1942). En 1965, llegaron también religiosas, las Hermanas de la Sagrada Familia. Actualmente, ya no hay misioneros directamente viviendo entre los cuatro pueblos indígenas: guaraníes, nivaklé, guaraní ñandeva y manjui.

Casado – Filadelfia – Macharety

No todos los guaraníes volvieron tan pronto de Casado. A pesar de las dificultades, sobre todo del abierto desprecio hacia ellos, lograron integrarse en el proceso laboral de aquel mundo, totalmente a cargo de la empresa Carlos Casado. No para perpetuarse en el lugar, sino para abrir con más prolijidad nuevos horizontes. Estos parecían abrirse camino ahí donde también los habían encontrado los nivaklé, en las colonias menonitas, concretamente en Filadelfia, centro de la segunda colonia menonita en el Chaco, de nombre Fernheim. A partir de los años 60 iban llegando allá en busca de trabajo, particularmente en albañilería.

En un principio, los menonitas ubicaron a todos los indígenas, a saber: enlhet (los originarios de esa zona, en aquel tiempo conocidos como «lengua»), los nivaklé (llamados entonces «chulupí») y ahora también los guaraníes (entonces todavía denominados «guarayos»), en la «misión»: un predio semi-cerrado fuera de la ciudad. Más tarde, los enlhet recibieron su propio espacio. Mientras que ellos habían sido evangelizados por los menonitas y bautizados en su religión, los otros dos pueblos ya eran católicos, y no se mostraron proclives a los fervorosos intentos de los misioneros menonitas por cambiar su religión y rebautizarlos. Al contrario, se unieron para fundar juntos la comunidad católica, buscando nuevamente sacerdotes que los visitaran y celebraran los sacramentos con ellos. Esto fue bastante difícil, ya que la «misión» les quedó cerrada con candado. Fue el ollero Martens (menonita), quien permitió la celebración de la misa en su fábrica de ladrillos. Un pastor paraguayo fue especialmente enviado para convertir a los guaraníes. Recuerdan éstos que se llamaba Melgarejo. Solía molestar sus celebraciones. Como ex-católico sabía muy bien lo que significaba para los indígenas católicos la celebración de la fiesta de la Virgen del 8 de diciembre, e intentó impedirse la. Como igual la celebraron, mandó deportarles en un camión trasganado. Según la memoria de los indígenas, eso habría sido a fines de los años 60 o a comienzo de los 70. Cuando lograron tener un catequista (como los nivaklé), quien evitó el rebautismo de algunos candidatos, Melgarejo le ofreció un sueldo enorme si se hacía pastor.

Toda esta situación les incomodó tanto a los guaraníes, que buscaron de nuevo «la tierra sin mal». Lograron el apoyo de la novel organización indigenista de los menonitas, ASCIM, que compró a un alemán un rectángulo de tierra colindante con aquella que habían conseguido para los nivaklé (Campo Loa), apoyados por los Misioneros Oblatos. Como iban a ubicar juntos a guaraníes y guaraní ñandeva, un convenio con los misioneros católicos separó a ambos pueblos a través de una diago-

nal, formando así dos triángulos: uno para los guaraníes, otro para los guaraní ñandeva.

Los guaraníes conforman una comunidad con dos barrios a la que llaman Macharety, como la misión original de la cual habían proveniendo sus padres. Fue allí, donde llegó Casiano Barrientos (el hijastro del auténtico Casiano), cuya nuera llegó a ser la primera mujer cacique de aquella comunidad. Ellos recuerdan cada año el día 24 de octubre como día de su liberación, dicen: «como el pueblo de Israel con Moisés». Porque fue ese día del 1983 cuando tomaron posesión de este terruño.

Los guaraní ñandeva formaron varias comunidades más pequeñas, cada una con su nombre y propio liderazgo, y lograron mientras tanto una notable ampliación de su tierra.

OTROS PUEBLOS INDÍGENAS

Concentrándome en los dos pueblos sobre los cuales tengo más documentación e investigación –el nivaklé y el guaraní–, no puedo dejar, por justicia, sin mención a otros, afectados de alguna manera por los disturbios bélicos.

En el sur del actual Chaco paraguayo, vivían los maká, siendo su hábitat ancestral lo que se podría delinear como el triángulo Asunción – (actual) Ruta Transchaco hasta Pozo Colorado – Ruta hasta General Díaz. En esta región, muchas veces pantanosa, sirvieron como guías del ejército paraguayo, en especial del general bielorruso Belaieff. Éste no sólo se hizo amigo de ellos, sino que entró de alguna manera en su panteón de héroes mitológicos, como gustaba decir la eminente antropóloga Branislava Susnik. Con sus escritos, Belaieff les garantizó un espacio en la antropología paraguaya. Le pareció una solución adecuada asegurarles un espacio físico dentro del Jardín Botánico de la capital paraguaya, en donde podrían vivir como atracción turística. De hecho, en la actualidad cuentan como

suyo un barrio de los suburbios de Asunción, teniendo otras aldeas también en las cercanías de Asunción. Al Chaco se van todavía, más bien de visita, a la comunidad Novoctas, donde conviven con los nivaklé.

El Chaco central es desde tiempos inmemoriales tierra de los Enlhet. Cuando los inmigrantes mennonitas se instalaron entre ellos, fueron denominados todavía «lengua», los mismos entre quienes décadas antes los misioneros anglicanos habían comenzado a evangelizar más al sur. Desde el último Censo Indígena (2002), esos «lengua sur» son considerados un pueblo propio: los enxet.

Los enlhet, como todos los de la familia lingüística Maskoy, habían ya tenido bastante contacto con el mundo blanco por su realidad laboral: la explotación taninera de los árboles quebracho blanco en la ribera del río Paraguay. Desde allí, por el ferrocarril de la empresa Casado, el ejército paraguayo se abastecía de soldados, armas y víveres, cruzando la tierra enlhet. Justamente en las aldeas de la colonia mennonita Fernheim se encontraron hostilmente las tropas paraguayas y bolivianas. No pocas veces, los indígenas se toparon con los dos frentes enemigos (como les pasó también a los colonos mennonitas), cayendo en sospecha de ser espías del contrario respectivo. Hubo situaciones en las que algún mennonita corajudo pudo salvar la vida de un cacique enlhet¹.

Particular era la situación del pueblo ayoreo. La laguna, cuya toma por militares bolivianos fue la mecha que hizo estallar la Guerra del Chaco, estaba dentro de la tierra de esos indígenas. Pero ellos lograron no dejarse ver, evitando cualquier contacto hasta mucho más tarde: recién a fines de los años 50, por la captura de un ayoreo herido se estableció el primer «contacto». Por otro lado, como las violaciones de su territorio estuvieron a la orden del día, ellos solían tomar venganza a su manera, matando

1. Ver la amplia literatura de Peter P. Klassen (mayoría sólo en alemán).

2. Se llama José Ikebí y vive actualmente con sus dos familias en Jesudi.

«blancos» repetidas veces, e incluso, una vez, a toda una familia menonita. Además, aprendieron a utilizar los alambrados e incluso los cables del telégrafo para sus actividades de cacería. Por eso, fueron declarados enemigos y «salvajes», volviéndose presa fácil, sobre todo de los militares paraguayos que se habían adueñado de la región. Esta situación llegó a tal extremo, que un soldado que logró entregar a sus superiores la cabeza de un ayoreo se transformó en héroe, y se consideró que con ello había cumplido con su servicio militar¹.

Fue notoria la historia del capturado Ikebi que, enjaulado, fue llevado por el país para ser finalmente regalado al entonces presidente Stroessner. Hasta ahora, los «moros» son vistos como peligrosos. Todavía hoy existen por lo menos dos grupos sin contacto con la sociedad envolvente en la selva. Un tercer grupo prefirió salir el 3 marzo 2004, porque ya no tenían acceso a ningún agua².

Los manjui³ vivían al norte de la zona nivaklé, es decir que también se vieron afectados por ambos ejércitos. Algunos relatos suyos son semejantes a los de los nivaklé. Han sido recogidos juntos, ya que conviven en algunas comunidades.

Del pueblo guaraní ñandeva, opino que falta investigar todavía el impacto que con seguridad sufrieron, tal como los otros pueblos. Como ellos suelen optar por presentarse como «guaraníes» (como lo indica el mismo nombre)⁴, no es siempre fácil llegar realmente al meollo de su cultura e historia. Hay que reconocer que existen lagunas en este sentido.

1. Existe un documento al respecto –significativamente en el Archivo Nacional de Buenos Aires.

2. Fue cuando Amadeo Benz de la organización GAT con un equipo estaba buscando asegurar agua para otro grupo, ya salido.

3. Según últimas investigaciones, su autodenominación más auténtica sería Lumnanas; más conocidos fueron y lo son todavía en Argentina como Choroti.

4. En Bolivia y Argentina son conocidos como Tapieté.

CONCLUSIÓN

Excepto los guaraníes occidentales, quienes vivían en el tiempo de la guerra en la Precordillera, hoy Bolivia, nos restringimos en esta breve reseña al Chaco Paraguayo, y dentro de él enfocamos el impacto sobre dos pueblos: los nivaklé y precisamente los guaraníes. Queda claro, que la repercusión fue y sigue siendo mucho más amplia. Sólo para mencionarlo: una gran mayoría de los soldados rasos bolivianos fueron indígenas del Altiplano.

Que los pueblos de la familia maskoy en su mayoría están ahora fuera de su territorio ancestral, no es (o sólo de manera indirecta) consecuencia de la guerra. Diferente es el caso de los dos pueblos examinados.

Para los nivaklé significó otro desplazamiento más hacia el este. Parecido al caso de Polonia en Europa, que fue desplazada hacia el este y luego de vuelta al oeste, la misma suerte del pueblo nivaklé.

En el caso de los guaraníes, fue como volver atrás. Cuatro o cinco siglos antes, ellos habían migrado desde el norte del actual Paraguay oriental en dirección noroeste y, tras la guerra, tuvieron que volver en dirección sudeste. Por este destino, por primera vez el Chaco contó con presencia guaraní. Lo que en la mentalidad paraguaya significa de alguna manera una presencia «paraguaya». Cabe mencionar que los militares paraguayos habían prometido a estos indígenas la nacionalidad paraguaya, tierra y vacas.

Consiguieron lo primero a través del servicio militar: con la «baja» pudieron obtener la cédula paraguaya. Hacer el servicio militar correspondía de cierto modo al tradicional «servicio militar» de los jóvenes kereimba. El Tercer Cuerpo en Mariscal Estigarribia abrió una unidad nueva: la banda de músicos. Y muchos guaraníes, de esta forma tuvieron acceso a diversas profesiones, sobre todo de albañil. Así se explica la facilidad con la

cual los jóvenes guaraníes –hasta hoy– acceden al servicio militar, del cual por Ley están exonerados.

Desplazamientos, vecinos nuevos, condiciones climáticas y vegetaciones desconocidas, por un lado. Familias para siempre separadas, enfermedades hasta entonces no conocidas, tremenda violencia, violaciones, incontables muertes, contactos (muchas veces los primeros) traumáticos con el mundo blanco, por el otro.

Es sólo un matiz de la historia de la Guerra del Chaco, que no aparece cuando se hacen los discursos patrióticos sobre los héroes, los sacrificios o los excombatientes.

¿Cuál hubiese sido la realidad de los indígenas del Chaco si aquella guerra no hubiese acontecido? Solo queda especular.

Para poder tener una idea de lo que significa para los indígenas tener que dejar su terruño, cedo la palabra a una mujer indígena:

Los mismos indígenas, que en la orilla del Pilcomayo eran gigantes, llegando a Tartagal, se achicaron, se volvieron mendigos. De vuelta, en la orilla del río, eran otra vez reyes; exactamente lo mismo las mujeres.

Elena

Abreviaciones

ASCIM: Asociación de Servicios de Cooperación entre Indígenas y Mennonitas.

GAT: Grupo de Apoyo a los Totobiegosoide.

OMI: Oblatos de María Inmaculada (Congregación religiosa).

VAP: Vicariato Apostólico del Pilcomayo (Entidad eclesiástica).

Etnias y Estados nacionales durante la Guerra del Chaco

Contribución al problema de la identidad indígena
(el ejemplo de los isoceño-guaraníes)

BARBARA SCHUCHARD

Introduciré mi contribución con el relato de un hecho histórico que sobrevino poco después del fin de la Guerra del Chaco. Algunos detalles para localizar este hecho: se produjo en una etnia que fue presentada durante este coloquio en la película de Jürgen Riester: los isoceño, una de las dos ramas de los chiriguano bolivianos. Este relato –como todo mi texto además– se apoya sobre los testimonios orales que grabé entre 1977 y 1982 entre estos isoceño cuando llevé a cabo investigaciones interdisciplinarias con el apoyo de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*. El hábitat de esta etnia se extiende en el noroeste del Chaco boreal a lo largo del río Parapetí que recorre el Isoso durante la estación de las lluvias. Enclavado entre las fronteras de Paraguay, Argentina y Brasil, el hábitat de los isoceño se ubica al sudeste del departamento boliviano de Santa Cruz. Último punto que importa en nuestro contexto: los isoceño hablan una variante del guaraní paraguayo que se distingue sólo por llevar el acento

• Versión en francés de este artículo publicada en N. RICHARD, L. CAPDEVILA & C. BOIDIN (eds.), *Les Guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris: CoLibris, 2007.

tónico sobre la penúltima sílaba, en lugar de la última como es común en Paraguay (lo que tiene por consecuencia diferencias ligeras en la formación de las palabras).

Ya había aprovechado anteriormente mis grabaciones desde el punto de vista de la literatura oral y de la memoria colectiva. Teniendo en cuenta la insistencia con la cual se discuten los problemas de las fronteras y las zonas, de las naciones emergentes, de los mestizajes, del espacio cultural y de la reconfiguración «geocultural» de nuestro mundo bajo el punto de vista de los *Area* y *Ethnic Studies*, me permito presentar el mismo material bajo el ángulo de estas discusiones¹. En mis publicaciones anteriores² se encuentran abundantes citas que ilustran los análisis siguientes.

UN PERSONAJE HISTÓRICO: CASIANO BARRIENTOS

Brevemente resumido, el hecho que me sirve de punto de partida es la ejecución del capitán grande de los isoceño por militares bolivianos al fin de la Guerra del Chaco. Este *mburuvixa guasu* –tal es el título guaraní– se llamaba Casiano Barrientos y había conservado este cargo supremo durante la guerra. Su fama se basaba en el hecho que había sido el que empezó el procedimiento para hacer certificar y conseguir los títulos de propiedad del territorio de su pueblo por las autoridades bolivianas. ¿Cómo llegó él, ciudadano boliviano, desde los escritorios de la oficialidad hasta el pelotón militar boliviano que lo derribó? Nuestros interlocutores, unánimes, nos hablaron de una reunión en Yuki sobre

1. Para la historia de Bolivia ver entre otros: W.Q. MORALES [2004], *A Brief History of Bolivia*, 2004; H.S. KLEIN [2003], *A Concise History of Bolivia*, Cambridge, 2003; R.D. ARZE AGUIRRE [1987], *Guerra y conflictos sociales*, La Paz, 1987; P. DÍAZ MACHICAO [1955], *Historia de Bolivia*, vol. 3: Salamanca: *La Guerra del Chaco, Tejada Sorzano, 1931-1936*, La Paz, 1955.

2. B. SCHUCHARD [1981], «The Chaco War», in: *Latin American Indian Literatures*, Pittsburgh, 1981, n° 5; B. SCHUCHARD [1982], «Ethnien und Nationalstaaten im Chaco-Krieg», in: J. von Stackelberg (ed.), «Probleme der Dekolonisation (Afrique francophone-Amérique latine)», in: *Romanistisch Zeitschrift für Literaturgeschichte: Cahiers d'histoire des Littératures Romanes*, Heidelberg, vol. VI, n° 1/2, 1982.

el Parapetí –en la zona ocupada por los paraguayos– a la que Casiano había convocado a todos los capitanes y otros hombres importantes del Iso. Al término de esta reunión, un grupo isoceño, con Casiano Barrientos a su cabeza, fue llevado a Paraguay. Las opiniones que grabamos divergen sobre el origen y la causa de este viaje. Según algunos, Casiano Barrientos, como colaborador, habría convocado a los hombres más importantes para designarlos a los paraguayos, es decir, traicionarlos. Según otros, este viaje aparece como un simple desplazamiento de presos o de rehenes desde la zona ocupada hacia la capital de Paraguay. Antonio E. González, jefe del estado mayor paraguayo durante la campaña del Parapetí, habla discretamente de un «viaje» a Asunción en su libro sobre la Guerra del Chaco¹; pero nos comentó luego que se trataba de una maniobra de guerra psicológica, que pretendía convencer a los líderes renitentes del Iso y hacerles creer que Paraguay era en realidad *Ñaneretä guasí*, «nuestra patria grande».

En todo caso, después de la guerra Casiano Barrientos regresa a Bolivia con otros ex-presos isoceño, es detenido en el cuartel de Copere sobre el Parapetí y ejecutado por alta traición.

ANÁLISIS DE LAS ACTITUDES

Un subtítulo de Roberto Bolaño, «Mexicanos perdidos en México»², ilustra bien el sentido irreal de la pertenencia –donde la patria es un laberinto donde uno se pierde, un horizonte impalpable. El análisis de nuestras grabaciones revela que la lengua es uno de los factores decisivos para la identidad de la persona y del grupo, para las afinidades y las delimitaciones subjetivas. Me permito recordar que el guaraní es una de las dos lenguas nacionales de Paraguay y que es la lengua materna de los isoceño-guaraníes.

1. A.E. GONZÁLEZ [1941], *La Guerra del Chaco*, São Paulo, 1941.

2. R. BOLAÑO [2000], *Los detectives salvajes*, Barcelona, 4ª ed., 2000.

Casiano Barrientos era hijo de una mujer isoceña-guaraní y de un «colla». Se designa como colla a los bolivianos del altiplano, en general indígenas o mestizos que hablan el quechua o el aymara; se los diferencia de los cambia, habitantes de las planicies del sudeste. Para aclarar más estos mestizajes, hay que decir que los colla que llegaron a establecerse en el sudeste no son bien vistos por los cambia; compiten con ellos, con éxito, tanto en los grandes negocios como en los mercados de las ciudades y los pueblos, lo mismo que en la política local y departamental¹. Como «cruzado», Casiano Barrientos hablaba guaraní por su madre, pero hablaba también español por su padre colla y sabía leer y escribir, lo que, en la época, hacía una notable diferencia con el resto de los isoceños y creaba cierta distancia frente a ellos que sin embargo le habían elegido como su *mburwixa guasu*. Esta distancia se convirtió en hostilidad en el testimonio de algunos soldados isoceños que combatieron en el frente boliviano y que vieron volver a los presos repatriados de Paraguay donde, como dicen, la pasaron bien. Estos combatientes insinúan que Casiano Barrientos podría ser culpable de colaboración. Tengamos en cuenta que para los «de sangre pura», el «mestizo» es a menudo sinónimo de falsedad, infidelidad, traición.

Sin embargo, hay que oponer a este juicio el de muchos otros, sobre todo de las mujeres, que consideran la colaboración con los paraguayos como completamente normal ya que, justamente, éstos hablan casi la misma lengua que ellas. Recordemos que en esta época todavía no había escuelas en el Isoso y que sólo el servicio militar enseñaba a los hombres algo de español, necesario para comprender las órdenes. Las mujeres se acuerdan sobre todo de los innumerables soldados muertos² que vieron. Ellas, como algunos simples reclutas, quedaban desconcertadas cuando se les preguntaba por qué se había desatado la guerra:

1. Cf. para este sujeto A. MACLEAN STEARMAN [1985], *Camba and Kolla*, Orlando [Flo.], 1985.

2. Historiadores modernos indican, como cifras de soldados muertos, 60.000 bolivianos contra 40.000 paraguayos (cf. MORALES, *op. cit.*, 2004, p. 108).

«No sé por qué se han peleado entre ellos». Y recordaban la felicidad, los abrazos y los intercambios de cantimploras, hasta de uniformes, entre los guaraníes de ambos lados al final de la guerra.

A la lengua y al grupo étnico comunes se añade la incompreensión del problema político del Chaco boreal, esa estepa de matorrales espinosos cuya pertenencia exacta no interesó en la época colonial a ninguna Audiencia y ningún Virreinato. Después de la Independencia, las delimitaciones difirieron en los mapas de Bolivia y de Paraguay¹, las negociaciones diplomáticas repetidas fueron suspendidas y las violaciones fronterizas recíprocas acabaron, diez años después de las primeras concesiones petroleras vendidas a Standard Oil, con la Guerra del Chaco². La discusión persistente sobre sus causas y los intereses implicados no es nuestro propósito aquí. Pero los hechos históricos, como nuestros testimonios, evocan la imagen de una «zona de contacto» (según Mary Louise Pratt)³ o de «spaces in between» (según Homi K. Bhabha)⁴, cuya ambivalencia e inestabilidad se acentuaron por el alejamiento y la indiferencia –hasta los descubrimientos petroleros– de los poderes centrales.

Se desorientó a los habitantes indígenas, y los reclutas guaraníes de Bolivia se mostraban renuentes a luchar contra sus pares de Paraguay a los que comprendían bien, que tenían las mismas costumbres que ellos y a quienes admiraban por su habilidad para lidiar diariamente con las dificultades naturales del Chaco. Por el contrario, sus oficiales los comprometían a combatir codo a codo con reclutas colla, quienes hablaban idiomas

1. R. MUJÍA [1933], *El Chaco*, Sucre, 1933.

2. El Chaco boliviano fue explorado, colonizado y militarizado solamente muy poco antes de la guerra, bajo la presidencia de Daniel Salamanca. En julio de 1931, el mismo presidente se sirvió de un incidente fronterizo para romper las relaciones diplomáticas con Paraguay. Hoy se sabe, además, que la Standard Oil había comprado concesiones petroleras en el Chaco tanto en Bolivia como en Paraguay.

3. M.L. PRATT [1992], *Imperial eyes*, London & New York, 1992, trad. cast.: *Ojos imperiales*, Bernal [Arg], 1997.

4. H.K. BHABHA [1994], *The Location of culture*, London & New York, 1994, trad. cast.: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, 2002.

que no entendían, se alimentaban de modo diferente y morían de sed en el Chaco por desconocer los frutos y las plantas que almacenan líquido. Estos «otros» bolivianos necesitaban ser guiados por los isoceño-guaraníes, es decir los bolivianos «indígenas» en el sentido propio de la palabra, que servían ante todo como exploradores y pioneros para deforestar, abrir caminos y cavar zanjas.

Precisemos que las estratagemas de la propaganda paraguaya ponían en juego las reivindicaciones de las «patrias» enemigas aparecidas desde hace poco en el mundo conceptual de los indígenas. La evacuación de la población civil del Isoso hacia Camacho en Paraguay¹ está muy presente en la memoria colectiva. Las mujeres recuerdan la buena comida con la que los paraguayos trataron de ganar sus simpatías: «nos alimentaban con arroz y bizcochos, nos daban agua, café y azúcar»; los testimonios desprecian, en cambio, el chuño —la papa conservada gracias a la helada y a la sequedad del altiplano— ingrediente alimenticio esencial de los aymara y los quechua. No es sorprendente que el lado paraguayo saque provecho de la lengua común. Retengamos un testimonio de la propaganda a la que fueron expuestos los evacuados; cuando éstos decían que venían del Isoso, se les replicaba: «No se llama Isoso, se llama Paraguay-mi. Ustedes son nuestros hermanos de nosotros». Como *-mi* es un sufijo diminutivo en guaraní, esto quiere decir que el Isoso es el «pequeño Paraguay», y que se exige la fraternización de esta pretendida parte de Paraguay.

Termino el análisis de los factores que tienen importancia en la memoria colectiva con la postura de un isoceño que fue promovido a cabo durante la Guerra del Chaco y desempeñó un papel en el poderoso grupo político de los ex-combatientes: «la gente colla es mala. No sabe defender a nuestra, a su patria, no

1. Camacho se llama Mariscal Estigarribia desde los grandes avances de este último sobre el territorio boliviano en 1935, los cuales trajeron el armisticio.

sabe. Los mataban. Como uno mata palomas con escopeta, ahí amontonadas, así estaban haciéndolo los paraguayos a los colla». Los isoceño, en cambio, hacen sentir la fuerza de los chiriguano a los paraguayos y éstos experimentan la diferencia con los colla: «esos son guaraníes», agrega, y añade la explicación siguiente: «tenemos otra historia nosotros, otro pensamiento»¹. Cuando asciende al nivel nacional, concluye: «ahora están tranquilos ellos en Santa Cruz, tranquilos están en todo el interior [es decir tanto los camba como los colla en el resto del país]. Y su causa: los chiriguano, son los chiriguano. Tienen mucho coraje los chiriguano». Es decir, finalmente, que los colla perjudicaron a su propio país y que son los chiriguano-guaraníes solos los que salvaron la patria y que garantizan su tranquilidad hasta el mismo día de este discurso. Estos comentarios muestran hasta qué punto pueden llegar las valuaciones y las atribuciones en un ambiente muy politizado que ya no es el del Isoso.

EL ESPACIO CULTURAL Y EL ESPACIO NACIONAL

Basándonos sobre este análisis, vamos a discutir, para terminar, el espacio cultural y nacional y sus fronteras en relación con las vinculaciones subjetivas. Las afinidades individuales como las vinculaciones con el grupo étnico y, posiblemente, con la nación, son sujetas a interferencias de origen diverso. Pudimos ver así que los relatos de la guerra tienen casi tantas variantes como testigos, explicándose las diferencias por la experiencia vivida, por la edad, el sexo y el status social de cada uno. Un corresponsal de guerra o un historiador desprevenidos procederían simplemente a la clasificación dicotómica del ejército de los soldados bolivianos contra el de los soldados paragua-

1. Este orgullo hablando de su historia viene de lejos: el Virrey Toledo y la Real Audiencia de Charcas habían debido oficialmente declarar la guerra a los Chiriguano en 1574, lo que jamás había sido hecho por parte de españoles frente a un grupo indígena.

yos. Vimos en cambio que, desde el punto de vista de los participantes, el ejército boliviano era de los más heterogéneo. La lengua y el origen étnico y geográfico establecen primero dos grandes grupos de soldados del lado boliviano: los del altiplano que hablan quechua o aymara, y los del sudeste, que hablan guaraní u otras lenguas indígenas¹. Esta clasificación al nivel de los soldados rasos es reemplazada por otra, más general, en los rangos de la jerarquía militar donde se distingue a los cambia que provienen de la región de Santa Cruz de la Sierra y de las planicies, de los colla que vienen del altiplano.

La clasificación principal según la pertenencia nacional es, por lo tanto, cruzada o mejor dicho, interferida por la repartición lingüística: la lengua común opone a los isoceño-guaraníes, los otros chiriguano de Bolivia y los paraguayos, por un lado, al resto de los bolivianos por el otro lado. Se trata de un caso de *boundary crossing* (según los temas y los vocabularios de moda), que pone al individuo del Isoceño en la alternativa: o bien se empeña en una guerra fratricida contra un hermano guaraní pero enemigo paraguayo, obedeciendo así a la exigencia del Estado; o bien acoge las afinidades y se hace culpable, por lo tanto, de colaboración e incluso de alta traición. Los historiadores comprobaron efectivamente una desertión masiva en el ejército boliviano, que contó decenas de millares de desertores. Añadamos a esto el comentario de una historia reciente de Bolivia, que subraya la existencia de profundas disensiones entre los bolivianos a propósito de la guerra, y concluye (traduzco del inglés): «*de modo inesperado hubo poco odio hacia los paraguayos, pero sí una gran hostilidad que todos los bolivianos mostraban frente a sus líderes*»².

Por consiguiente, se produjeron fraternizaciones intencionales y espontáneas entre los presos bolivianos y los paraguayos, y la cohesión de los de habla guaraní se intensificó todavía más cuando brotaron rumores –sobre las persecuciones hacia los

1. Cf. la película y las explicaciones de Jürgen Riester en la misma sección.

2. KLEIN, *op. cit.*, 2003, p. 186.

que habrían colaborado, sobre actos de venganza por parte de las autoridades colla, sobre la ejecución de su *mburuvixa guasu* y finalmente, sobre la apropiación de terrenos por los ganaderos cambia de Santa Cruz que aprovecharon la ausencia de los isoceño y las vías abiertas en el Chaco por la guerra. En resumidas cuentas, una buena parte de los bolivianos no regresaron al Isoso: se quedaron en Paraguay (donde tanto jóvenes mujeres como soldados prisioneros se casaron con paraguayos ya durante la guerra), o se dirigieron hacia la Argentina del norte donde podían encontrar trabajo en los cañaverales durante todo el año.

Para concluir sobre Casiano Barrientos, revelemos que los dos comandantes paraguayos del Isoso dirigieron a las autoridades bolivianas su protesta contra su ejecución y lo presentaron como el ciudadano boliviano más fiel e incorruptible¹. Por lo demás, es su sucesor (y medio hermano), Bonifacio Barrientos, quien inició el consenso entre los pueblos indígenas de las planicies del Chaco, del Oriente y del Amazonía, o sea todas las tierras bajas de Bolivia.

Al conflicto identitario de los isoceño, viene a sobreponerse una experiencia positiva de la posguerra: el Estado boliviano se manifestó en la zona con la perforación de pozos, la construcción de escuelas, de un hospital y centros médicos en las comunidades, y con los títulos de propiedad comunitaria que Bonifacio Barrientos pudo hacerse certificar gracias a uno o dos viajes a La Paz. Es decir que la parte del Chaco que permaneció boliviana ha sido abierta primero a las tropas y a las compañías petroleras, y luego a la sociedad nacional. La nación y la pertenencia nacional emergieron así como conceptos nuevos en el mundo ideológico de los isoceño-guaraníes.

El Estado se impuso luego por el establecimiento de un servicio civil obligatorio para la población isoceña, el «pongueaje»².

1. Cf. SCHUCHARD, *op.cit.*, 1982, p. 64.

2. Servicio que había sido impuesto a los indígenas del Altiplano ya desde la Conquista y que duró hasta la revolución de 1952.

Los caminos son recorridos regularmente por los comerciantes cambia o colla mientras están secos, y entonces practicables. Recordemos también que la iglesia católica reanudó y reforzó su misión; que tanto las iglesias protestantes como las sectas fundamentalistas comenzaron su trabajo; que los ganaderos como los grandes propietarios de cañaverales vienen para buscar la mano de obra barata y saben fijarla por un sistema de deuda hábilmente concebido, que se acerca a la servidumbre¹. Según la relación clásica y debatida, es la guerra la que origina el Estado-nación: «los Estados hacen la guerra y la guerra hace los Estados»². Sin embargo, y como en muchos otros campos, lo que puede ser cierto para Europa no puede aplicarse sin más en América. Para los ciudadanos indígenas sobre todo, no parece ser solamente la guerra la que conllevó esta emergencia del Estado en la autoconciencia. Observamos más bien un campo de fuerzas donde interfirieron diferentes factores.

En la sociedad «blanca» también hubo cambios profundos debidos a la derrota: la generación que se llama «la del Chaco» estableció como uno de los temas primordiales en política el del papel y los derechos de los indígenas en el Estado; el consenso racista de la sociedad boliviana ha sido radicalmente cuestionado. Para el resto de los indígenas bolivianos, la experiencia de la guerra y de la posguerra también trajo una concienciación. Comenzando por la de 1990 y continuando con las cinco siguientes, las marchas indígenas de protesta hacia La Paz, salidas de las planicies, mostraron de nuevo a los oriundos de los valles y del altiplano la existencia y la valentía de los indígenas de la otra Bolivia, la de la planicie.

En cuanto al debate sobre la etnicidad opuesta al nacionalismo, sobre los grupos étnicos en vía –o no– de integración en

1. Cf. B. SIMON, B. SCHUCHARD, B. RIESTER & J. RIESTER [1980], *I Sold Myself - I Was Bought*, Copenhagen, 1980; L. GILL [1987], *Peasants, Entrepreneurs, and Social Change*, Boulder [Col.], 1987.

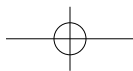
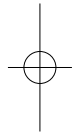
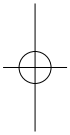
2. Ch. TILLY [1986], *The Contentious French*, Cambridge [Mass.], 1986; Ch. TILLY [2003], *The politics of collective violence*, Cambridge, 2003.

una nación-Estado, o bien en vía de participación en la nación multiétnica y pluricultural que postula la Constitución boliviana de 1994, pienso que tanto las conferencias de Thomas Whigham o Javier Rodríguez, entre otros, como una literatura muy rica sobre este tema¹, nos proporcionan la información necesaria. Para terminar, sólo me permitiré recomendar la documentación filmada sobre la primera marcha de los grupos indígenas a La Paz en 1990². Los participantes manifiestan allí una autoconciencia nueva y reivindican no sólo sus derechos tradicionales, sino una lealtad recíproca con el Estado. Al mismo tiempo, llegan a realizar una nueva identidad indígena a través de un proceso de homogeneización étnica. En su discurso algunos líderes hablan de la «nación indígena», término en el cual parece brotar un cierto «fundamentalismo étnico». La «cultura híbrida» de Nestor García Canclini no es algo consumado y codificado, sino un proceso, una fusión en curso y de imprevisibles resultados³.

1. Cf. por ej. R. CALLA ORTEGA [2003], *Indígenas, política y reformas en Bolivia*, Guatemala, 2003; H.-J. KÖNIG, T. PLATT & C. LEWIS (eds.) [2000], *Estado-nación, comunidad indígena, industria*, Ridderkerk, 2000; D. RIBEIRO [1982], *Os Índios e a civilização*, Petrópolis, 1982, p. 432-434.

2. J. RIESTER, *Por los territorios y la dignidad*.

3. Viene ilustrándolo el actual separatismo del Oriente boliviano. En otoño de 2005, una delegación del parlamento europeo viajó por Bolivia y en particular a Santa Cruz de la Sierra para informarse de primera mano sobre estas tendencias separatistas en la ciudad más grande y más rica de Bolivia: ¿Qué sabrá sobre eso y qué pensará la población indígena del departamento?



Iyambae — Ser Libre

La Guerra del Chaco en la memoria
indígena isoseña

JÜRGEN RIESTER

INTRODUCCIÓN¹

Las primeras investigaciones acerca de la antropología y la situación histórica del pueblo isoseño las realizamos durante una investigación interdisciplinaria en el Isoso entre los años 1976-78². Especial atención durante estas investigaciones dio Bárbara Schuchard al tema de la Guerra del Chaco³.

En el contexto de la primera fase de un proyecto de APCOB⁴, que consiste en el registro fílmico de testimonios de los momentos más importantes de la vida socio-económica y cultural de cinco pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia⁵,

• Este artículo fue publicado en N. RICHARD, L. CAPDEVILA & C. BOIDIN (eds.), *Les Guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris: CoLibris, 2007.

1. Consultar el documental *Iyambae—Ser Libre La Guerra del Chaco 1932-35* y *Iyambae—Ser Libre*, Textos bilingües guaraní-castellano, traducción Justo Mandiri, Santa Cruz de la Sierra 2005, pág. 209, versión electrónica. Para conseguir estos materiales consulten apcob@apcob.org.bo y www.apcob.org.bo

2. Grupo compuesto por Barbara Schuchard, Brigitte Simon de Souza, Barbara Simon Riester, nuestra hija Nina Elizabeth de dos años y Jürgen Riester. Investigación financiada por la DFG (Asociación Científica Alemana, Deutsche Forschungsgemeinschaft).

3. B. SCHUCHARD [1982], «La conquista de la tierra», in: J. Riester (ed.), *Chiriguano*, Santa Cruz de la Sierra, 1995.

4. Denominado *La Memoria de los Pueblos Indígenas, mujeres y hombres indígenas de las tierras bajas de Bolivia dan testimonio de su cultura*.

5. Ioseño, gwarayu, chiquitano, ayoréode, sirionó.

los entrevistados en el Isoso tocaron, entre otros temas, siempre la Guerra del Chaco, dándole una importancia especial a su historia.

Nace la idea de ir profundizando la *memoria de esta guerra* narrada, interpretada y puesta en escena desde la perspectiva isoseña.

Las entrevistas en Bolivia, Isoso, se realizan en los años 1999 y 2000 en las comunidades de Yapiroa, Ibasiriri, La Brecha, Aguaraiqua e Iyoobi. Los informantes isoseños siempre se referían al hecho, que una vez terminado el conflicto bélico, muchos de *sus paisanos* se quedaron en el Paraguay. La necesidad de registrar filmicamente a algunos informantes de origen isoseño que ahora viven en el Paraguay, se hizo necesaria¹.

Muchos pueblos chaqueños, que vivieron en los territorios en disputa entre Bolivia y Paraguay, fueron afectados profundamente por esta guerra. Muerte, destrucción de gran parte de su cultura, migraciones forzosas, pérdida de la soberanía de sus territorios, despojo, violación de los derechos humanos, genocidio y etnocidio han sido la consecuencia de la guerra para estos pueblos. Me atrevo decir que a ningún pueblo indígena de la zona le importaba bajo que bandera vivir, dormir o morir. Ellos eran y son en gran parte hasta hoy parte de los *damnificados de este mundo*. Modestamente se ha comenzado a recuperar *La Otra Memoria de una Guerra*, escribiendo la historia vista por los indígenas.

Aunque los siguientes cuatro testimonios se refieren a los indígenas chaqueños nivaclé, los vemos representativos para los contactos entre indígenas y blancos/mestizos.

Porque hubo hasta un ataque aéreo, con el cual fue borrado del mapa toda una aldea Nivaclé, aparte de fusilamientos, aparte

1. Las entrevistas en el Paraguay, fueron realizadas en el año 2002 en Mariscal Estigarribia, Filadelfia, Laguna Negra y Boquerón. Todas las entrevistas en sitio fueron realizadas por Jürgen Riester y Justo Mandiri. El material registrado fue transcrito en guaraní y traducido por mi informante principal, Justo Mandiri, quien por más de veinte años es miembro de nuestra institución APCOB. El material registrado en video de la Guerra del Chaco, tanto en Bolivia como en el Paraguay, llega a 63 horas y es parte de nuestros archivos sobre el mencionado proyecto. Mayor información sobre el archivo y como consultarlo, dirigirse a apcob@apcob.org.bo

de violaciones, aparte de enfermedades que traían los bolivianos y las víctimas eran los indígenas.

Y el recuerdo de los Nivaclé en cuanto a los bolivianos es terrible, lo peor...

... Los bolivianos eran muy rápidos en matar a los indígenas y no respetaban tampoco a las mujeres, era realmente un miedo por perder la vida cuando encontraban bolivianos.

Se fueron (unos Nivaclé) algo así de ciento veinte, cavaron una fosa grande, mientras que estaban preparando el asado, y cuando estaba todo listo y hecha la fosa, se tuvieron que poner en fila y (los militares boliviano) les mataron a todos y cayeron en la propia fosa...¹

EL CONTEXTO HISTÓRICO

Isabelle Combès, en una reciente publicación² nos da un amplio panorama histórico de la zona del Isoso, que incluye también la situación antes, durante y después de la Guerra del Chaco de la zona Isoso. Combès reconstruye –usando la etnohistoria como herramienta principal– los momentos claves en la historia de esta región, dando mayor énfasis, como ella misma expresa, a los aspectos políticos, tanto internos como externos.

Un hito, sin duda alguna, es la batalla de Kuruyuki de 1892 para toda la zona guaraní hablante del sur de Bolivia; significa una nueva época y un nuevo relacionamiento con los blancos. La batalla de Kuruyuki es ganada por los karaireta y las consecuencias para los indígenas se sienten por muchas décadas. Dejando los indígenas la guerra y guerrilla contra los karaireta

1. Todas las entrevistas están en J. RIESTER [2005], *Iyambae-Ser Libre: Textos bilingües guaraní-castellano*, trad. Justo Mandiri, Santa Cruz de la Sierra, 2005, versión electrónica: www.apcob.org.bo

2. I. COMBÈS [2005], *Etno-Historias del Isoso, Chané y Chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, La Paz, Junio 2005.

como táctica del pasado, su opinión sobre los mismos no cambió, más bien se reconfirma y va fortaleciéndose: el karai es el ajeno, el patrón que hace esclavos a los indígenas, es el enemigo principal al cual no hay que tener confianza, al cual no hay que comunicar lo íntimo de la propia cultura, el cual hay que evitar en el contacto. Resistencia pasiva, sabiendo que la desigual lucha armada ya no es factible ni ganable por parte de los indígenas.

Lo que reconfirma Combès en 1992:

la lucha armada es imposible, la lucha legal es imposible: quedan los mitos y los ritos del arete donde el tigre vence al toro-patrón, queda la desobediencia pasiva¹,

ya fue expresado por otros investigadores en años anteriores (1979 y 2000)².

Huyendo de la presencia karai omnipotente, la solución para cientos de indígenas de la zona es el traslado a la Argentina. Nino³ habla hasta de la migración indígena a la Argentina de *una verdadera plaga* y que en el caso del Isoso los indígenas son llevados en masa por sus propios dirigentes (*mburuvixa*). Argentina, *Mbaaporenda (lugar de trabajo)*, era más que un lugar de trabajo, era una especie de refugio terrenal.

Lo que pasó en este tiempo fue registrado gracias al grupo de investigación que realizó trabajos de campo entre 1976-78, en especial por Schuchard – Gómez⁴.

Antes de la guerra, alrededor de 1925 se inician los trámites de territorios isoseño, momentos claves en la historia indígena

1. I. COMBÈS [1992], *Iyambae, une utopie chiriguano*. - Thèse de doctorat en anthropologie, Paris; citado aquí en Combès, *op. cit.*, 2005.

2. B. SCHUCHARD [1979], *Nandé Né*, Santa Cruz de la Sierra, 1979; introducción de J. Riester & B. Riester; B. SIMON, B. SCHUCHARD & J. RIESTER [2000], *Yemboingaro Guasu, el Gran Fumar*, Santa Cruz de la Sierra, 2000.

3. B. DE NINO [1912], *Etnografía chiriguana*, La Paz, 1912, citado en COMBÈS, *op. cit.*, 2005, p. 257.

4. Compuesto por Barbara Riester, Barbara Schuchard, Brigitte Simon y Jürgen Riester, financiado por la DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft, Asociación Científica Alemana). Schuchard realizaron las principales entrevistas, acompañado por Cecilio Gómez. Estas entrevistas aún no están publicadas en su totalidad y se encuentran en APCOB bajo el título «Entrevistas a Natalio Barrientos».

de las tierras bajas¹. Los grandes capitanes de la época dedican mucho tiempo y recursos humanos en los aspectos legales para conseguir los títulos de sus territorios.

Iniciando alrededor del año 1925 algunos de los trámites, recién en 1945 y 1949 son concluidos, otros se tardaron hasta los años 80 del siglo pasado. Entre las razones de tanta tardanza, podemos nombrar los conflictos bélicos de la Guerra del Chaco pero más que nada los obstáculos construidos y puestos en escena por parte de las autoridades nacionales y los karai en el Isoso. Pero los blancos no hubieran creído que el deseo de tener su propio territorio, el *yvy*, y ser *iyambae, ser libre*, en este territorio, era y es más fuerte. Los siglos de opresión, y las décadas de lucha no lograron anular esta meta indígena. Esta lucha es única en este tiempo para las tierras bajas de Bolivia y muestra el rol protagónico que han jugado los isoseños en la historia del movimiento indígena. No es de casualidad que décadas posteriores y con el apoyo de la institución no gubernamental APCOB, junto con Bonifacio Barrientos Iyambae, capitán Grande del Bajo y Alto Isoso, fallecido en 1985, se inició en 1978 el proceso de la fundación de la Confederación Indígena del Oriente Boliviano, CIDOB².

Combès reconoce que la lucha por la tierra es *por cierto pionera en las tierras bajas bolivianas, pero no debe ser idealizada*. Sin embargo la investigadora no nos dice ¿quién la *idealiza*?, ¿los indígenas, científicos, agentes estatales? Creo que la lucha por el territorio merece una mayor atención, y, coincidimos con Combès cuando concluye:

lo que debe recalcar de la historia del Isoso en estos años anteriores a la Guerra del Chaco es la política... que busca asegurar un territorio libre y legal³...

1. SCHUCHARD, *op. cit.*, 1982.

2. La organización es Apoyo Para el Campesino-indígena del Oriente Boliviano, APCOB, fundada oficialmente en 1980 y dirigida por Jürgen Riester.

3. COMBÈS, *op. cit.*, 2000, p. 279.

EL CONTEXTO ETNOGRÁFICO

Si la gente tiene otras costumbres te quitan la tierra, tú vives como esclavo, tu sudor mezclado con tus lágrimas caen sobre tu propia tierra¹.

Aquí no quiero entrar en la discusión las relaciones chané (aruak) y guaraní. Lo han hecho antes otros autores como Nordenskiöld, Métraux, Dembo y Paulotti en Califano, Combès y muchos otros más². Queda sin duda alguna que los actuales habitantes del Isoso³ hablaban originalmente una lengua aruak y que fueron guaranitizados. Todavía hoy encontramos isoseño que se recuerdan de palabras en chané. Hay algunos elementos de la cultura chané que se han mantenido y son interpretados por los isoseños como elementos de sus antepasados, como por ejemplo el baile y la danza de los ayarize.

En el transcurso de la historia los habitantes de la zona han recibido una variedad de nombres. Los más importantes son tapui, chiriguano, isoseño, guaraní⁴.

En este trabajo seguimos la onda de los mismos habitantes de la zona, que se autodeterminan isoseño. Con esta denominación se refieren a las 25 comunidades que se establecen al margen izquierdo y derecho del río Parapetí, «comprendido entre los 19 y 20° *sw* latitud sur y entre los 62 y 63° de latitud oeste»⁵.

En esta zona se ubica el territorio de los isoseños con una superficie de 1.951.782 hectáreas, y si incluimos al parque *Kaa Iya*, tenemos aproximadamente 4 millones de hectáreas. Calculamos unas 8.000 personas en la zona del Isoso, sin contar los que

1. En RIESTER, *op. cit.*, 2000, t. 1, p. 93, testimonio de un isoseño.

2. E. NORDENSKIÖLD [1910], *Indianlífi*, Stockholm, 1910, trad. cast. de la version alem.: *La Vida de los indios*, La Paz, 2002; A. MÉTRAUX [1927], «Les migrations historique des Tupi-Guaraní», in: *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 1927, n° 19; M. CALIFANO [1978], «Los tapui», in: *Cuadernos Franciscanos*, Salta, 1978, n° 49; COMBÈS, *op. cit.*, 2005.

3. Acerca de la discusión de Isoso ver COMBÈS, *op. cit.*, 2005, p. 23-29 y partes en p. 30-33.

4. Ver COMBÈS, *op. cit.*, 2005.

5. COMBÈS, *op. cit.*, 2005, p. 24.

viven fuera de la zona, en centros urbanos como Charagua, Abapó y más que nada en más de 40 asentamientos al rededor de Santa Cruz de la Sierra.

Los isoseños ubican sus aldeas en la cercanía del río Parapetí, ya que sus cultivos dependen de las aguas. En los meses que este río trae agua, los isoseños llevan mediante acequias agua a sus cultivos. Estas acequias, hasta de 40 km. de largo, son obras hidráulicas impresionantes y necesita una muy buena organización interna para reglamentar el acceso ordenado al agua.

Son agricultores de maíz en primer lugar y establecen sus cultivos usando el roce y la quema, con la diferencia a la zona tropical, que sus cultivos tienen una vida útil de entre 18-25 años, dependiente del agua. El río por lo menos se seca en la parte central durante seis meses al año.

Los isoseños se identifican claramente como un solo pueblo y figura central de su cultura es el chamán. Mantienen viva una rica mitología y ritos que reglamentan la vida diaria¹.

En la zona paraguaya los isoseños que se decidieron quedar en esta zona durante y después de la Guerra del Chaco son llamados guaraní occidental o gwarayos. El último término lo rechazan y además es confuso². Tenemos las siguientes comunidades en el Paraguay

actualmente tenemos cuatro comunidades guaraníes aquí en el Chaco paraguayo; Pedro Peña, Santa Teresita, Filadelfia y Machareti.

En estas aldeas se sigue hablando el guaraní-isoseño y se mantiene la gran fiesta del arete³.

1. Ver RIESTER, *op. cit.*, 2000.

2. En Bolivia, al nordeste de Santa Cruz de la Sierra, a 270 Km. se ubica la zona de los indígenas Gwarayos (gwarayu), que son unos 11.000 personas de habla guaraní.

3. Ver J. ZANARDINI & W. BIEDERMANN [2001], *Los Indígenas del Paraguay*, Asunción, 2001, p. 169-180.

¿QUÉ NOS DICEN LOS INFORMANTES?

Situación en el Isoso

La marcada desconfianza frente al karai es una actitud generalizada entre los isoseños antes de la guerra. Esta actitud es el resultado de una larga relación entre el indígena y el no-indígena de esta zona:

En aquel tiempo se temía mucho de los blancos, había una miniatura de los blancos yo vi a aquel señor ¡Ah! No dejaba pararse a nadie, y por lo que él era un blanco y éramos exageradamente unos tontos por eso ni defendernos podíamos, y mucho menos para discutir con alguien no sabíamos¹.

Y creer en una justicia para los indígenas era una meta casi inalcanzable, más aún que no conocieron los canales adecuados para relacionarse con el mundo externo:

Por lo que ignorábamos quién podía hacernos justicia, no podíamos defendernos.

Eran concientes, que los karai les tenían desprecio y los clasificaron como gente de segunda categoría:

En aquel entonces los blancos no nos miraban como gente, nos miraban como animales, pero a pesar de todo eso, nos hacían participar de alguna manera en ese conflicto bélico.

Como ya hemos visto en la parte anterior en el contexto histórico, los isoseños no se quedaron con las manos cruzadas y trataron —y con cierto éxito— relacionarse con los gobernantes:

... entró Casiano y viajó a La Paz. Los vivientes de Güirayoasa le dijeron: vaya hermano vaya, ya no vamos a estar en paz ya nos están atacando los blancos, ahora vaya.

1. Esta situación no ha variado en mucho en la post guerra.

Bueno, mire les voy a decir, vayan por aquí dijo, porque aquellos pobres viejos se fueron por Santa Cruz, pero ahí son muchos los que nos odian, dijo.

—Los Gutiérrez todos ellos son los que nos odian, ¡no van a querer enviarnos donde está el gobierno! Y ahora hermano te voy decir, váyase por acá por Lagunilla, vaya por La Quiaca, sálgase en La Quiaca y allá va a tomar el tren que va hacia Cochabamba¹.

—Si llegas a Cochabamba, ya has salido dijo, de Cochabamba a este lado son puro Gutiérrez, de Cochabamba para este lado. Y ahora si logras llegar hasta allá ya has salido dijo.

El proceso de buscar aliados en la clase política en la sede de gobierno se ve abruptamente interrumpida por las acciones bélicas entre ambos países.

Las razones de la guerra

... el mojón lo movían siempre los collas, de eso se disgustaron

Combès expresa que la gran mayoría de los indígenas no sabían las razones de la guerra, y que la gente, por lo general, tiene como repuesta *¿por qué será?*² Este *¿por qué será?* no hay que entender como *¡no lo sé sino no me interesa, es tan lejos de mi realidad que no vale para mí!*, o simplemente el entrevistado se libera con esta respuesta rápidamente del investigador, pues no hay nada más que decir después del *¿por qué será?*

Un hecho tan importante, que ha sido esta guerra en la historia de los isoseños, considerado *una catástrofe, un cataclismo* por los isoseños —y los cataclismos en su cosmovisión es la destrucción total de su mundo—, no pasó sin dejar hondas huellas en la

1. Evitando de esa manera pasar por Santa Cruz de la Sierra, lugar considerado de opresión y sede de los que quieren evitar que haya justicia para los indígenas. La misma visión tienen los indígenas gwarayú y chiquitano.

2. COMBÈS, *op. cit.*, 2005, p. 290.

vida diaria y, más que nada, en la memoria colectiva de este pueblo «fronterizo».

Nuestros ancestros lucharon allá, porque el territorio de los paraguayos es allá y el nuestro era acá, así era, un especie de cataclismos nos hicieron, cuando los gobernantes nos crearon la guerra, dejando quitar nuestra tierra. Antes había un especie de cataclismo provocado por los blancos, hubo un gran cataclismo antes, se pelearon, mucho se mataron por defender nuestra tierra, de eso era la contienda de antes con los paraguayos.

Porque el límite de nuestro territorio era hasta el gran río del Paraguay a este lado, por ese mojón dice que se pelearon, que el mojón de los paraguayos los bolivianos siempre movían de su lugar.

Y de eso se crearon el disgustos los collas con los paraguayos, de ahí se originó el conflictos antes.

Nuestra gente de aquella época no tenía los límites de sus territorios y por esa razón no sabían lo que es una frontera. Pero cuando entraron los blancos, ellos ya limitaron su territorio hasta donde les pertenece, y de ahí surgió lo que ellos llaman frontera. Nuestros ancestros tampoco conocían lo que es la bandera, y todo fue por las costumbres de la gente blanca que en esa época eran desconocidas por nuestra gente. El conflicto se originó por lo que los blancos llaman frontera, ya que cada uno de los gobernantes de ambos países quería ampliar su territorio.

La guerra

Porque es horrible la guerra, es horrible la tragedia, no es bueno eso, muchos se mueren en eso, niños y jóvenes se mueren quedaron muchos huérfanos.

No sabemos con certeza cuantos isoseño dejaron su vida en la guerra, cecisos¹.

1. Ver nota siguiente, p. 195.

Los indígenas nos dan descripciones cortas y precisas de lo que ellos vieron y sintieron en carne propia durante la guerra:

Muchos se han matado los blancos, muchos han muerto de los bolivianos, como leña apilada eran junto a los caminos, así juntaron a los cadáveres.

Imagínese este camino viejo estaba lleno de cadáveres de soldados como por tareas, en el Cruce igual era, como leña por tarea era cadáver de soldados bolivianos muertos, mucho han matado.

Y así fue, puro cadáveres iba todo eso, como por tarea eran. Eso fue lo que yo he visto, como leña amontonada era en el cruce, para este lado era igual, sus prendas de vestir estaban bien no tenía nada.

Habían con dientes de oro, algunos puro oro, y eran collas. Mucho se mataron los blancos por demás se mataron, puro cadáver era eso y por entre medio íbamos.

Lo que sí era una realidad *el Isoso quedó vacío*.

Participación en la guerra

pero no habrá gorra...

Los militares bolivianos tomaron la decisión que los isoseños no tendrían uniforme (*no habrá gorra*) y no serán soldados, más bien el ejército boliviano utilizó a los isoseños como peones para abrir sendas, hacer caminos, espiar al enemigo, localizar agua en el seco Gran Chaco, etc. Los isoseños no eran reconocidos como ciudadanos y eso dejó una profunda desconfianza por parte de los indígenas hacia la población karai y por supuesto a los militares. En todo este escenario no falta la burla de los indígenas sobre los soldados de los valles y el altiplano –denominado con el término general *collas*–, que en un ambiente como el Gran Chaco estaban casi perdidos. Mientras el isoseño se

encontraba en su ambiente, los soldados mayormente no de origen del Gran Chaco, sufrían de hambre, sed y de calor.

Cuando terminamos con esos caminos, ya vamos a hacer el camino que va a Santa Fe, acabando con eso vamos a entrar, hijo. Eso nos ha dado el gobierno que hagamos, decía. Y siempre estarán haciendo camino, y si se frega el camino en alguna parte ahí irán a arreglar el camino y así irán yendo, pero no habrá gorra.

Mire patrón, estamos mal nos han avanzado, nuestro ejercito no saben combatir, entonces el finado Boni dijo; por eso es que estos no nos quieren dar gorras porque no sabemos manejar armas, decía. Pero ¿Quién tiene la culpa? Sólo las autoridades tienen la culpa.

Puro jóvenes, los nuestros igual, también muchos collas habían, pero no sabían pelear, como ovejas eran en la batalla, por eso fue que fácilmente vienen avanzando ellos.

Los isoseños se ofrecieron a ayudar a los militares bolivianos, y frente al rechazo y la discriminación racial por parte de los karai, los indígenas no dejan de criticar lo que pasó, indicando en primer lugar la valentía de los antiguos guerreros indígenas (*iyambae*). No falta denunciar también errores de ataque:

Imagínese, si desde más antes los blancos nos reconocieran como bolivianos, nunca íbamos a perder. Porque nosotros éramos más valientes. Yo ahora reconozco eso, actualmente al recordarme de aquellos tiempos que nuestros abuelos cuando eran puros guerreros natos, y realmente eran valientes.

Por tal razón era que nuestros abuelos se llamaban iyambae. Porque no se dejaban comprar con nadie y tampoco se dejaban vencer, y en esta guerra eso mismo íbamos a pasar, pero venían avanzando todos ellos.

Dicen que algunos disparaban su arma al aire, y eso los sabían muy bien los enemigos, cuando sienten que las balas pasaban muy alto: ¡Ah, estos son collas! Pero si las balas va bien bajito: ¡Ah, estos

son los hermanos! dicen. Y ya nomás al ratingo se retiran. Porque bien bajito les mandan las balas, con eso nomás los identifican.

Pero si sienten pasar muy alto las balas, ellos ya se van solamente caminando por debajo, porque ya sabían que ahí están puro collas. Por eso venían avanzando rápido, y mucho han matado a los pobres, por demás mataron.

¿Y habían también que morían de sed?

Que morían de sed, eso me impresionó mucho, hijo, hartito me ha impresionado, daba pena y no saben nada que ahí nada lejos quedaba para salir hacia el camino de Santa fe, y el Veintisiete ya quedaba acá de ellos, si supieran eso allá nomás tranquilos iban a salir y los enemigos ya quedaban al otro lado.

Y así todos murieron, ahí los pobres con sus armas, los pusieron en un pabellón, imagínese como durmiendo nomás estaban.

Hay lugares donde los enemigos les cierran el paso, los isoseños sólo se internan en el bosque para escapar, y ninguno cae prisionero en esas emboscadas. Cuando les quitan el pozo de agua, los isoseños igualito nomás de noche tienen que ir a sacar agua del pozo, estando ahí cerca de los enemigos.

Los paraguayos en los ojos de los isoseños. La lengua

No abusaron [los paraguayos] de nosotros

Las cifras de los isoseños, que fueron trasladados voluntariamente o como prisioneros más allá de las líneas de combates entre Bolivia y Paraguay, calcula Schmidt en casi 2.500, mientras un informante indígena informa a Silvia Hirsch que fueron 5.000¹. Creemos que la cifra está entre 2.500 y 5.000.

1. Ver M. SCHMIDT [1938], «Los Chiriguano e izozó», in: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, vol. 4, n° 3, 1938, en COMBÈS, *op. cit.*, 2005, p. 290. Schmidt habla de unos •••

Volvemos a los *prisioneros izo seno*, según Combès. Los informantes expresan:

No abusaron de nosotros (los paraguayos) nos dieron de comer, no abusaron de nosotros, eran buenos con nosotros.

No nos llevaron arreando ellos, los hemos seguido nomás a ellos, como si estuviéramos yendo a nuestra propia casa, ... niños en el seno de su madre, otros caminaban por delante y otros en la nuca.

Nosotros nomás venimos a entregarnos a ellos, porque cuando estuvimos en Cuevo, mucho sufríamos. Los jefes bolivianos ni siquiera nos atendían con algo de alimentos, y eso era el motivo para venir a entregarnos.

Lengua

Resalta en los testimonios que los paraguayos hablaban bien la lengua de los isoseños. Aunque no hablaron muy bien, el hecho es que se comunicaron en guaraní, en el *ñandé ñe, en nuestra lengua*. El dominio del guaraní significa también para el isoseño un altísimo valor y el que habla el *ñandé ñe* da confianza, es de la familia, es paisano¹.

Algunos sabían el castellano y también sabían nuestra lengua. Los Tenientes hablaban bien nuestra lengua, nos hablaban, a mis abuelas les decía: ya no se vayan madres, ya no se vayan a Bolivia decía.

La mayoría de los guaraníes isoseño y también los de Machereti, habían optado por los paraguayos, era más fácil de comunicarse.

••• 2.500 isoseño que fueron con las tropas paraguayos, sin embargo un informante indígena informa a Silvia Hirsch en el Isoso que fueron 5.000 (en COMBÈS, *op. cit.*, 2005, p. 288).

1. El hecho que los isoseños fueron fácilmente incorporado a los paraguayos lo ve Combès igualmente por la facilidad de la lengua.

Quedan en el Paraguay y ¿quiénes son ahora?

... cumplir su promesa [los paraguayos] de darles tierra, vacas, y ciudadanía

Un número considerable de isoseño, que voluntariamente habían seguido a los paraguayos, tomaron la decisión de quedarse después de la guerra en el Paraguay y fundaron cuatro comunidades.

Las razones de estos isoseño para no regresar son varias:

Y aquellos son de acá, ya tienen miedo de venir, creen que pueda haber otro conflicto, por eso tenían miedo a volver (a Bolivia).

Nosotros nomás venimos a entregarnos a ellos, porque cuando estuvimos en Cuevo, mucho sufríamos. Los jefes bolivianos ni siquiera nos atendían con algo de alimentos, y eso era el motivo para venir a entregarnos a los paraguayos...

Los otros insistieron a los militares paraguayos de cumplir su promesa de darles tierra, vacas, y ciudadanía.

Y ¿cómo se identifican estos isoseños hoy en el Paraguay?

Nos identificamos como indígenas del Paraguay, a pesar de que mantenemos la lengua de nuestros ancestros bolivianos, aunque también manejamos bien la lengua del guaraní paraguayo. Lo usamos cuando estamos en contacto con ellos, pero cuando estamos entre nosotros nos comunicamos en nuestro.

Razones para el regreso al Isoso

era nuestro pago, nuestra tierra

El Isoso quedó despoblado por razones del conflicto bélico.

Para los isoseños de entonces *que andaban entre los muertos como tarea de leña amontonada* y en la memoria de los indígenas de

hoy fue *un gran desastre, un cataclismo*. La guerra es el momento más crítico de su pueblo en el siglo XX.

El deseo de regresar al Isoseño quedaba vigente entre un gran número de isoseños que estuvieron en el Paraguay¹, pues el Isoseño *era nuestro pago, nuestra tierra* y difícilmente se podían acostumbrar en *otra tierra*. Sin embargo muchos isoseños, como hemos visto en el capítulo anterior, decidieron quedarse en el Paraguay en la posguerra por varios motivos: el miedo a que los militares bolivianos se venguen y los maten –y de hecho pasó.

Sólo querían venirse y así veníamos porque no era nuestro pueblo, cómo nos vamos a acostumbrar en tierra ajena, sólo en nuestro pago nos acostumbramos.

Pero no nos vamos a acostumbrar, las familias, las abuelas no se van acostumbrar, era imposible que se acostumbren, porque no es su pueblo.

Consecuencias y reflexiones sobre la guerra

se fueron, huyendo de hambre

Llegando al Isoseño, las aldeas estaban destruidas, los cultivos hechos arena, los animales muertos, las casas quemadas o quedaron solamente galpones:

Nada, todos se perdieron, todas las chivas se perdieron. Se perdieron los burros, las vacas, toditas y así nos hemos regresado hasta aquí.

—¿A pie se vinieron, y ya no traían nada de por allá?

... nuestros tíos ya volvieron de la guerra y habían armas por acá y con eso cazaban venados para nosotros, de eso vivíamos.

1. Muchos isoseños desaparecen en la caminata de regreso. Schmidt habla de 1.823 isoseños que regresan, aún que solamente la mitad de ellos llegaron finalmente al Isoseño: mueren muchos en el camino, otros se van a la Argentina, o a comunidades guaraní no isoseños en la zona de los ava-guaraní (SCHMIDT, *op. cit.*, 1938, en COMBÈS, *op. cit.*, 2005, p. 290).

[La gente] se fueron, huyendo de hambre, por eso es que muchos pueblos se pierden.

La consecuencia de la guerra, la guerra destruyó a los pueblos.

Era un gran desastre porque muchos murieron en eso, jóvenes murieron. Aquel desastre nos sumió más en la pobreza, era un gran conflicto aquel, por cuyos motivos recién nos vamos estableciendo de nuevo.

Situación posguerra

los blancos comenzaron a matar a los pobres viejos que estaban sentados en su casa, así es, mataban al que estaba descansando en su casa.

Casiano Barrientos fusilado, sin haber tenido un juicio civil o militar el 12 de octubre del 1936, era una personalidad discutida: para los unos un hombre valioso, para los otros traidor. Y entre su propia gente encontró envidia, lo que es una actitud no muy extraña entre los isoseños y muchas veces interpretado como «conflictos internos» por científicos. Un aspecto de Casiano poco considerado hasta ahora, es el hecho que él logró —mientras estuvo con su gente en poder de los paraguayos—, un trato especial de los isoseños en el Paraguay, y —como expresa Combès¹ *consiste en ganar la confianza de los paraguayos para tener las manos más libres*—. Sus habilidades como diplomático lo mostró en todas las relaciones mientras estuvo en el Paraguay, sin olvidarse de su tierra natal, *su pago*, su tierra prometida: el Ioso. Para los indígenas de entonces —como hoy en día— de primera importancia es el Ioso y luego puede ser *Paraguay, el Paraguay pequeño*, o Bolivia. Recordemos, cuando en los años 80 del siglo pasado un presidente boliviano visitó el Ioso y preguntó a Bonifacio

1. COMBÈS, *op. cit.*, 2005, p. 289.

Barrientos por la bandera, le contestó: *es la pala, el hacha y el machete*, expresando así que en el Isoso ninguna bandera tiene validez que no sea la propia identidad indígena.

Casiano es uno de los grandes líderes indígenas que —aunque tenía sangre de mestizo—, este hecho no tiene importancia en su actuar y no traicionó a su pueblo, más bien logró sus anhelos y regresó al Isoso, sabiendo que encontraría la muerte y sabiendo que había gente en sus propias filas, que con envidia vieron que la caminata de regreso se hizo realidad. ¿Un hombre *Díos* en tiempos de guerra? Seguramente no cumple las características en términos de Métraux¹, pero hay aspectos que nos indican que tenía una misión y una visión muy clara y no temía a la vida y a la muerte.

El tiempo de la posguerra se ve inaugurado con un hecho conocido: Casiano Barrientos fue asesinado en 1936 en el mismo Isoso acusado de traición a la patria². Combès deja entender que la matanza es un caso aislado y lo relaciona *por sus propios conflictos internos que utilizaron este nuevo escenario para exacerbarse*³. Sabemos que la matanza de Casiano no es un caso aislado —pero sí el más conocido⁴.

De aquí habían también de los que salen a Santa Cruz, de la última aldea, es por falta de justicia, los blancos de la zona nomás comenzaron a matar a los pobres viejos que estaban sentados en su casa, así es, mataban al que estaba descansando en su casa. De Coropo llevaron a los viejos a hacer cavar sus propias fosas allá detrás del chaco de Añarai. Ahí los mataron sin motivo, con todo eso nos hemos dispersado en ese tiempo, no.

Después de la guerra no había justicia para nosotros los indígenas. Los blancos que eran de acá, al ver que todos estábamos

1. A. MÉTREUX [1931], «Les hommes-dieux chez les chiriguano», in: *Revista del instituto de etnografía de la universidad nacional de Tucumán*, Tucumán, 1931, vol. II.

2. Ver carta del ex militar González del 13.11.1979 a Barbara Schuchard, aquí citado en COMBÈS, *op. cit.*, 2005, p. 289.

3. COMBÈS, *op. cit.*, 2005, p. 286.

4. Ver también en testimonios del Paraguay, el de Miguel Fritz omi.

volviendo a nuestras comunidades, salían a matar a los hombres que encontraban a su paso, o a los que pillaban sentados en la puerta de su casa los mataban sin reclamo alguno de nuestra parte. Incluso hacerles cavar su propia fosa y ahí los mataron sin motivo. Esos eran los motivos por los que mucha gente no volvió al Isoso para quedarse a vivir donde les parezca mejor.

Eso ha sido nuestro sufrimiento, y a veces me duele recordarlo todo, porque a pesar de todo eso, las autoridades no nos reconocen para nada, ni siquiera nos reconocen que también somos ciudadanos como ellos. Ellos nos dicen que somos bárbaros, como si no sirviéramos para nada. Los blancos sólo nos querían tener como esclavos, no nos daban educación, entre ellos nomás se educaban.

Reflexiones y conclusiones indígenas

Intentemos una vez más, a ver si existe gobierno para nosotros

Ahora tomemos en cuenta a pesar que ya mataron por el camino a nuestros pobres anteriores simbas, pero intentemos una vez más, a ver si existe gobierno, porque no sabíamos del gobierno, nada.

Que tomen en cuenta aquellos sacrificios, de los que hacían nuestros abuelos. No sólo los hombres en ese tiempo, todas las pobres mujeres, y ancianas hicieron. Para darnos esta libertad nuestros abuelos.

Y cuando miramos en la actualidad estos ya quieren vivir separados, ya quieren vivir cada cual en su pueblo. Pero aquello era lo que nuestros abuelos no querían, y si fuera así nos debilitamos frente a los blancos decían.

Y ahora que hagan el bien la juventud y los adolescentes y están también los que no son de aquí, que hagan el favor, si han escuchado el mensaje, que hagan el favor que aconsejen a sus jóvenes, a sus hijos, y a sus nietos.

Eso recomiendo con mucha insistencia, que vivan en amor, como las vivencias de antes, sin humillarse entre ellos, tomando en cuenta lo que están haciendo, y no es así que nos dejaron nuestros ancestros.

Nos dejaron que vivamos amándonos, evitar que algunos nos miren con deseos de los que hacemos, ya que somos pobres. Por lo tanto es bueno tratarnos bien, y siendo así todos viviremos como en la abundancia, siendo así Dios nos ha de conceder buena vida para todos.

O si viene algún blanco de mal carácter, para defenderse y así serán si son unidos frente a cualquier situación tendrán fuerza con justicia, porque con mentira no es bueno.

Eso les recomiendo mucho, no hablen con mentira y tampoco roben las cosas de los blancos, esas cosas son malísimas, porque nadie lo va defender a aquel.

Pero con ternura todos vamos a tener fuerza, con ternura todos vamos a demostrar lo bueno y vamos a ser divulgados en los buenos, o si viene un blanco hay que demostrar la generosidad, aunque tengamos pocas cosas, pero si les invitamos algo; ¡Ah, se va poner contento! ¡Si allá es así!! Va decir.

Porque no sólo a los conocidos se debe demostrar lo bueno. Si viene algún desconocido es mejor todavía, porque así se va poner contento aquel, es imposible que no se ponga contento, peor si es la primera vez que viene conocido o desconocido, así es.

La Guerra del Chaco entre los chané e isoseños del Chaco occidental

FEDERICO BOSSERT
ISABELLE COMBÈS
DIEGO VILLAR

INTRODUCCIÓN

Decir que la guerra de 1932-1935 entre Bolivia y Paraguay fue un acontecimiento crítico en la vida de los grupos indígenas del Gran Chaco es casi incurrir en una obviedad. Hito trágico pero decisivo en la historia vernácula, el conflicto ha sido interpretado como el momento final del progresivo proceso de desarticulación y fragmentación de los marcos sociopolíticos «tradicionales» de los pueblos chaqueños; como la cristalización sistemática de la irrupción de los Estados nacionales en una región antaño apartada; o, incluso, como un quiebre cualitativo en la concepción indígena de la temporalidad¹.

Pese a su situación marginal en el pie de monte andino y la frontera occidental del Gran Chaco, los chané, isoseños, tapiete y ava-chiriguano —es decir, los grupos guaraní-hablantes del

1. P. ARENAS [2003], *Etnografía y alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichi-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*, Buenos Aires, 2003, p. 77; J. BRAUNSTEIN [1983], *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*, Buenos Aires, 1983, p. 23; J. BRAUNSTEIN & E.S. MILLER [1999], «Ethnohistorical Introduction», in: E.S. Miller (ed.), *Peoples of the Gran Chaco*, Westport [Conn.], 1999; A. SIFFREDI & S. SANTINI [1993], «Movimiento, relocalización y experiencia», in: *Memoria Americana*, Buenos Aires, 1993, vol. 2.

Chaco occidental— se vieron tan afectados como los demás grupos étnicos de la región¹. El último capítulo del libro de Francisco Pifarré, que trata de la historia de los «guaraní-chiriguano» de Bolivia, se titula «Siglo XX: al borde de la desaparición», y el acápite dedicado a la Guerra del Chaco se refiere a los chiriguano como víctimas del conflicto. Tras cotejar diferentes fuentes y documentar una retahíla de muertes y huidas forzadas, el metódico historiador jesuita rastrea la fortuna de los diversos contingentes indígenas que se dispersaron en vísperas de la guerra. Un primer grupo de tres mil chiriguano, al comenzar las hostilidades, huyó hacia el norte argentino. El segundo grupo, de número incierto, huyó hacia el interior de Bolivia. Finalmente, un tercer grupo, de unas cinco mil personas «que jugaron entre la parcialidad y el apoyo al ejército paraguayo», huyó después de la guerra al Paraguay, confiando en recibir tierras de los paraguayos; sin embargo, finalmente no las recibieron y fueron recluidos en campamentos. La gran mayoría huyó entonces hacia la Argentina, y los restantes quedaron concentrados en las misiones de Santa Teresa y Guachalla². Muchos isoseños optaron por huir hacia el noroeste argentino y se establecieron junto con otros grupos ava-chiriguano en las comunidades de Caraparí y La Loma en el distrito General San Martín de la provincia de Salta³. La mayor parte, con el tiempo, se concentró luego en la comunidad de Yacuy. Otro grupo, menos numeroso, quedó en Paraguay; sus integrantes son conocidos hoy bajo el nombre de «guarayos» o «guaraní occidentales». En total unas

1. F. BOSSERT & D. VILLAR [2001], «Sobre las pautas migratorias de los chiriguano», in: *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Porto, 2001, vol. 41, n° 3-4; I. COMBÈS [2005a], *Etno-historias del Iso*, La Paz, 2005; S. CARVAJAL [1998], «Etnohistoria y ocupación espacial del pueblo tapiete», in: *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, La Paz, 1998, vol. 1; B. SCHUCHARD [1982b], «La Conquista de la tierra», in: J. Riester (ed.), *Chiriguano*, Santa Cruz de la Sierra, 1995, reed. in: *Suplemento Antropológico*, Asunción, diciembre 1986, vol. 21, n° 2; B. SIMON DE SOUZA [1987], «Guerreros y misioneros», in: *Suplemento Antropológico*, Asunción, junio 1987, vol. 22, n° 1.

2. Entre los que migraron al Paraguay por consecuencia de la guerra, se cuentan chiriguano de Macharetí y también tapiete (SIFREDI & SANTINI, *op. cit.*, 1993).

3. W. DIETRICH [1986], *El idioma chiriguano*, Madrid, 1986, p. 25.

diez mil quinientas personas abandonaron la Chiriguanía durante o después de la guerra¹.

Al trauma de las muertes, las migraciones forzosas y la dispersión, deben añadirse en las zonas directamente afectadas por los combates la devastación total de los sembradíos, la destrucción de las aldeas y una situación signada por cambios culturales drásticos. Los isoseños encontraron a sus comunidades totalmente devastadas después de la guerra: «...no había gente, casas vacías [...] los collas² se comieron a los animales, así vivíamos»³. La desolación era total: «...era totalmente monte, los animales se perdieron todos, ganado, burros, caballos, chivas, etc., lo que había en la comunidad era urina, taitetú, para nosotros era cosa de empezar de nuevo»⁴. Al mismo tiempo que surgían nuevas comunidades o se poblaban otras en zonas lejanas al campo de batalla, varias comunidades isoseñas desaparecieron —entre ellas Jupuaenda, Guirapitiyuti y Paraboca. Después del conflicto, asimismo, cayeron en desuso muchas costumbres antiguas como la *yemondia* o reclusión de las mujeres púberes durante la menarca, la colocación del tarugo labial masculino o *tembeta*, o los entierros en las grandes tinajas *yambui*. Otros hábitos alimenticios y culturales inéditos surgen o bien se generalizan en esa misma época, por ejemplo el cultivo del arroz (que llega a superar al tradicional maíz en el Isoso); o el uso de la coca, traída a la zona por los soldados collas. La definitiva irrupción administrativa y política de los Estados nacionales, por otra parte, acarrea la imposición del idioma castellano a través de las escuelas, la instauración del servicio militar, los contactos progresivamente multiplicados con mestizos y criollos y la consumación final del desplazamiento hacia la economía de mercado; para no pocos historiadores, de hecho, esos cambios drásticos hacen de la Guerra del Chaco el verdadero inicio del siglo

1. F. PIFARRÉ [1989], *Los Guaraní-Chiriguano* 2, La Paz, 1989, p. 408-409.

2. «Colla» es el nombre genérico que se da a los habitantes (aymara, quechua o mestizos) de los valles y de los Andes de Bolivia.

3. S. HIRSCH [1987], *Entrevistas a comunarios del Isoso*, Buenos Aires, 1987, mimeo.

4. I. COMBÉS (coord.) [1999], *Arakae*, Santa Cruz de la Sierra, 1999, p. 87.

XX en Bolivia. Causando migraciones, relocalizaciones, establecimiento o fijación de fronteras, la guerra provocó también un proceso de reconfiguración intensiva del mapa étnico del Gran Chaco, tanto en Bolivia y Paraguay como –en menor medida– en Argentina. El impacto general fue, en definitiva, enorme, y con toda justicia se ha escrito mucho¹ sobre el efecto disruptivo de la guerra –el más obvio, el más inmediatamente tangible.

Esta perspectiva, sin embargo, resulta parcial; muestra a los pueblos indígenas como víctimas pasivas de la guerra, y *sólo* como víctimas pasivas. La historia indígena durante y después del conflicto se presenta como una serie de respuestas mecánicas a acontecimientos fuera de su control, reacción casi impuesta frente a circunstancias externas en la cual se diluyen no sólo los espacios de maniobra, los márgenes de decisión y las estrategias locales frente al conflicto, sino también las ideas y las representaciones nativas sobre el mismo. Si bien es indiscutible que existieron cambios forzados e impuestos, también es cierto que ocurrieron paralelamente a otra historia interna en la cual la guerra, los ejércitos y las fronteras nacionales fueron sólo elementos adicionales –y no siempre los más importantes– del acontecer histórico propio.

Las consecuencias de la guerra, por más devastadoras que hayan resultado, fueron a menudo apropiadas, reinterpretadas y digeridas a su modo por los chané e isoseños; en este sentido, se reinscribieron e incorporaron en el hilo de la historia de las comunidades. Por citar tan sólo un ejemplo muy concreto, si bien luego de la guerra cayó en desuso el uso del *tembeta* que marcaba la iniciación masculina, en Bolivia fue rápidamente reemplazado por el tatuaje obligatorio de los jóvenes que cumplían con su servicio militar¹. Como veremos, además, la Guerra del Chaco y sus dramáticas consecuencias no son siempre la

1. SCHUCHARD, *op. cit.*, 1982b, p. 71, SIMON DE SOUZA, *op. cit.*, 1987, p. 51.

1. I. COMBÉS [2004], «“Capitanes” y capitanes», Ponencia en: *Seminario Internacional Liderazgo, Educación y Multiculturalidad en las Fuerzas Armadas*, La Paz, 2004.

principal preocupación de la historia oral y la memoria colectiva de los chané e isoseños: el conflicto bélico entre las naciones coexistió con otras tensiones internas y disputas de poder entre facciones de la misma etnia –como en las intrigas de poder en la capitanía isoseña–, así como también con conflictos interétnicos. Las disputas de poder y los enfrentamientos con otros grupos muchas veces ocupan un sitio mucho más privilegiado en la memoria colectiva.

Del mismo modo, resultaría equívoco interpretar la dinámica de las migraciones y las relocalizaciones exclusivamente en función de la guerra. No es casualidad que la mayor parte de los chané, tapiete, isoseños y chiriguano que se dispersaron cuando comenzaron los combates se haya dirigido hacia el noroeste argentino. Estas migraciones no constituyen una novedad de la década de 1930; de hecho, se iniciaron en la segunda década del siglo XIX, en busca de una vida mejor condensada en el imaginario del *Mbaaporenda*, «el lugar del trabajo»¹. Los indígenas no migraban a cualquier lado, sino hacia donde podían encontrar parientes o al menos gente que compartiera con ellos un horizonte de inteligibilidad implícito en el hecho de hablar una misma lengua y adherir a pautas culturales como el convite de bebidas, la agricultura cerealera, los circuitos de reciprocidad y alianza matrimonial. En esta perspectiva, la Guerra del Chaco puede ser vista como la intensificación dramática de un movimiento migratorio ya establecido, con rutas y destinos familiares; un impulso nuevo –y sin dudas mucho más intenso– pero que seguía un itinerario ya pautado.

1. Para análisis etnohistóricos y antropológicos de las migraciones a la Argentina, cf. S. HIRSCH [1988], «Mbaaporenda, el lugar donde hay trabajo», ponencia en *1er Congreso Internacional de Etnohistoria*, Buenos Aires, 1988; E. LANGER [1994a], «Mandeponay», in: J. Riester (ed.), *Chiriguano*, Santa Cruz de la Sierra, 1994; E. LANGER [1994b], «Misiones franciscanas y trabajadores chiriguano», in: J. Riester (ed.), *Chiriguano*, Santa Cruz de la Sierra, 1994; E. LANGER [1995], «Missions and the Frontier Economy», in: E. Langer & R.H. Jackson (eds.), *The New Latin American Mission History*, Lincoln, 1995; BOSSERT & VILLAR, *op. cit.*, 2001; F. BOSSERT & D. VILLAR [2005], «Aproximación al problema de la historia oral entre los chané», in: *Actas del Quinto Congreso Argentino de Americanistas*, Buenos Aires, 2005.

Las líneas que aquí siguen tratarán, precisamente, las diversas perspectivas, interpretaciones y lecturas indígenas del conflicto entre los chané e isoseños, así como también aquellos fenómenos migratorios que implicaron tanto dispersión demográfica (en el caso boliviano) como concentración (en el caso argentino). Al desentrañar las perspectivas internas sobre el conflicto, trataremos de ofrecer una visión diferente de los efectos de la guerra entre los indígenas, que complementa y corrige el esquema unidireccional que hemos comentado. Existen perspectivas, puntos de vista, historias, valoraciones e interpretaciones diversas, y a veces hasta conflictivas, por parte de los diferentes grupos interesados. La guerra muchas veces fue el disparador que hizo estallar tensiones subyacentes; no sólo canalizó problemas internos y externos de los grupos étnicos, sino que constituyó a menudo una contingencia reinventada y aprovechada por éstos.

Nuestro análisis se concentrará en dos casos: por un lado, los chané del norte argentino (en particular las comunidades de Tuyuntí y Campo Durán); por el otro, los isoseños del Chaco boliviano. La innegable herencia chané de los isoseños y la similitud de sus instituciones sociopolíticas con las de los chané argentinos justifican la comparación¹. Las migraciones de los ava,

1. Los chané son grupos de filiación arawak que en tiempos prehispánicos migraron hacia el Chaco occidental, donde debieron soportar el asedio y la conquista de sucesivas oleadas de migrantes guaraní que arribaron desde el siglo XV o incluso antes. Si bien la inmensa mayoría de ellos fue absorbida por el mestizaje que dio origen a los chiriguano durante los siglos coloniales (I. COMBÈS & S.T. SAIGNES [1991], *Alter Ego*, Paris, 1991), algunos grupos llegaron a establecer núcleos relativamente independientes que más allá de haber sido «guaranizados» en el plano lingüístico y cultural siguieron llamándose chané, e incluso se enfrentaron con los chiriguano. Esos núcleos eran el del río Acero, el del valle de Kaiependí en el río Pilcomayo –ambos desaparecidos hoy, mimetizados con la población criolla–, el del Isoso (los isoseños son llamados «chané del Parapetí» hasta inicios del siglo XX, cf. E. NORDENSKIÖLD [1910], *Indianliji*, Stockholm, 1910, trad. cast. de la versión alem.: *La Vida de los indios*, La Paz, 2002) y el del río Itiyuro, en el actual noroeste argentino. El poblamiento del Isoso por chané guaranizados se remonta a mediados del siglo XVI (COMBÈS, *op. cit.*, 2005a, cap. 2); la fecha de conformación del núcleo de Itiyuro remonta al siglo XVIII o incluso antes; es, en todo caso, muy anterior a la llegada de los chiriguano, tapiete e isoseños, que migraron a Mbaaporenda en la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX (DIETRICH, *op. cit.*, 1986, p. 25-27; BOSSERT & VILLAR, *op. cit.*, 2005). En Bolivia, los isoseños actualmente suman unas 9.000 personas que habitan unas veinticinco comunidades, y en Argentina los chané apenas alcanzan los 1.500, repartidos en cuatro pequeñas comunidades.

tapiete e isoseños a *Mbaaporenda* antes y durante la Guerra del Chaco, así como el creciente peso político en el noroeste argentino del núcleo isoseño de Yacuy, son otros elementos que ameritan esta aproximación comparada. En la actualidad los habitantes de la región del Ioso se declaran «guaraní» y bolivianos. Aunque guaraní-hablantes al igual que los isoseños, los chané de Tuyunti y Campo Durán, por su parte, siguen declarándose chané, y reivindican con vehemencia su pertenencia a la república Argentina. Ambas definiciones —étnica y nacionalista— se superponen entretejiendo diferentes registros semánticos que son utilizados simultáneamente para expresar la identidad colectiva de las diversas comunidades; y, como veremos, la Guerra del Chaco repercutió también en el entramado regional de las denominaciones étnicas.

LA GUERRA ISOSEÑA DEL CHACO

La guerra propiamente dicha tuvo impactos diferentes entre los chané de Bolivia y de Argentina. Muy a pesar suyo, los primeros integraban una de las naciones en conflicto, mientras que los segundos habitaban un país neutral. Por su situación geográfica, el Ioso estuvo en la primera línea de los acontecimientos que precedieron y en gran medida provocaron el conflicto. La región del Ioso se abrió a la colonización en 1844, bajo el gobierno del general Ballivián, que impulsó la apertura del oriente boliviano, y particularmente su vinculación con el resto del país mediante redes viales. Este afán no era nuevo; de hecho, las autoridades coloniales acariciaron desde muy temprano el sueño de encontrar, a través del Chaco, una salida al río Paraguay, y de allí al Atlántico¹. A partir de la década de 1840, el gobierno boliviano multiplicó sus esfuerzos por hacer realidad este plan, impulsando por ejemplo la concesión Oliden en los

1. COMBÈS, *op. cit.*, 2005a, p. 110.

bañados de Otuquis, y procurando abrir un camino que conectase la capital de la República, Sucre, con el Paraguay. Este camino debía pasar por el Isono y permitir también la explotación de las salinas de Chiquitos más al este; y si bien no se concretó hasta los últimos años del siglo XIX, fue el motor principal de la penetración blanca en una región rápidamente invadida por las haciendas ganaderas¹. No obstante, el interés del gobierno boliviano no se dirigía exclusivamente a la explotación de las salinas o la apertura de un puerto sobre el río Paraguay: sesenta y ocho años antes de la Guerra del Chaco, el Ministerio del Interior comenzó a indagar discretamente la existencia de «petroleum» o «aceite de piedra» en la provincia Cordillera. Su existencia, se concluye, «es una cosa fuera de duda»².

El Isono de inicios del siglo XX es una zona totalmente dominada por las haciendas ganaderas, con una organización política indígena débil, desgarrada por conflictos internos. En los primeros años del siglo, la región directamente carece de jefe máximo («capitán grande», *mburuvicha guasu* en guaraní). Poco antes de la guerra, un intento de reorganización colocó a dos hombres en el poder: Enrique Iyambae y Casiano Barrientos —el primero era el tío materno del segundo. A partir de 1927, sin embargo, solamente Casiano asumió el cargo de capitán³.

Casiano era un mestizo, hijo de un *karai* (blanco) y de la hija del anterior «capitán grande» de la zona, José Iyambae. Fue escogido por su tío Enrique como «segundo capitán grande», y se mantuvo en el cargo a pesar de la oposición de algunos linajes de la familia cacical que se disputaban el poder arguyendo en su favor una mayor o menor legitimidad⁴. Dedicó los primeros

1. COMBÈS, *op. cit.*, 2005a, caps. 4, 5 y 7. Sobre la política del gobierno Ballivián hacia el oriente, véase J. GROFF GREEVER [1987], *José Ballivián y el Oriente boliviano*, La Paz, 1987.

2. ANB MI 1864 182/33, MHSC 2/69, 30 IV 1864.

3. Por haber matado accidentalmente a su mujer, Enrique Iyambae tuvo que huir al norte argentino a finales de 1926, para sólo volver después de la Guerra del Chaco.

4. COMBÈS, *op. cit.*, 2005a, p. 281. Sobre las dinastías cacicales chané e isoseñas concebidas como «familias reales», cf. I. COMBÈS & D. VILLAR [2004], «Aristocracias chané», in: *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 2004, vol. XC, n° 2.

años de su gestión a la defensa de sus comunidades y a la búsqueda de títulos de propiedad. La guerra, no obstante, truncó sus esfuerzos¹. Un testigo comenta: «Casiano, como capitán, venía a él la orden de enviar gente, como capitán tenía que cumplir la orden de la autoridad». En efecto, debió reclutar a muchos isoseños como guías y arrieros del ejército boliviano. Los hombres eran mandados a trabajar por turnos de dos semanas, y luego, en lo peor del conflicto, hasta de un mes.

Aunque naturalmente no tenía mucha opción, al reclutar hombres para la guerra Casiano actuaba de alguna forma como los capitanes contratistas que «enganchaban» a su gente para la ir a la zafra a cambio de dinero, una actitud muy mal vista hasta ahora por los isoseños y que fue de hecho motivo de acerbas críticas contra otros capitanes antes y después de Casiano. A este hecho se debe sumar el completo desconocimiento, por parte de los isoseños, de los motivos de la guerra; hasta hoy, la mayoría de la gente en el Isoso piensa que el conflicto se desató por vagos «problemas de tierra», o simplemente se pregunta «¿por qué será?». Ese desconocimiento se sumaba a la casi completa ignorancia acerca de los beligerantes: los isoseños de la década de 1930 conocían mucho más a la república Argentina, donde solían ir a trabajar, que a la misma Bolivia.

Los opositores políticos de Casiano, miembros de otros linajes de la familia cacical, aprovecharon la oportunidad para explotar el descontento del pueblo y deshacerse del *mburuvicha*. Sus argumentos relacionaban la actitud de Casiano con su condición de mestizo: «...por esto de mandar hombres a la línea, entre algunos de los hombres ya se escuchan rumores, porque él es karai, por esto no nos defiende y no nos guía, se alió con los karai para mandarnos a trabajar para ellos. Así habló la gente». Casiano, decían otros, «...es hijo

1. El resumen de los acontecimientos que presentamos se basa sobre testimonios orales, cartas de oficiales paraguayos (IZO-22) y los trabajos de B. SCHUCHARD & C. GÓMEZ [1981], *Entrevista a Natalio Barrientos*, Santa Cruz de la Sierra, 1981; B. SCHUCHARD [1981], «The Chaco War», in: *Latin American Indian Literatures*, Pittsburgh, 1981; SCHUCHARD, *op. cit.*, 1982b y COMBÈS, *op. cit.*, 2005a, cap. 8.

de colla y juega mucho con nosotros». Estas personas, calificadas hoy de «traidores» por la familia y los partidarios de Casiano, son las que *llamaron*, a inicios de 1935, al ejército paraguayo que estaba llegando al bajo Parapetí. Según un sobreviviente de la guerra, «...*la guerra iba a pasar por lejos de Isono, pero algunos comunarios se hicieron contra la capitania*». Un comunicado del general paraguayo Estigarribia confirma este testimonio, señalando que «...*los pobladores guaraníes del Parapetí Norte y del Yzozó, en número de mil, se presentaron a nuestras tropas, con sus caballos y vacunos, ofreciéndoles sus servicios*»¹. Uno de los conjurados «... *habló mal de Casiano [a los paraguayos] diciendo que explotaba a la gente*»², y pidió su muerte. Sin embargo, según el testimonio posterior del hijo de Casiano, los oficiales paraguayos reconocieron en Casiano a un *mburuvicha* que siempre actuó a favor de su gente; y si bien lo llevaron como prisionero al Paraguay, fue ante todo para protegerlo de los que lo denunciaban³.

Junto con Casiano, los «pilas» llevaron a casi 2.500 prisioneros al Paraguay, donde quedaron reclusos como prisioneros en diferentes campamentos entre Camacho y Toledo⁴. Aunque según sus compañeros de armas y los mismos oficiales paraguayos² Casiano siempre manifestó «sentirse boliviano», lo cierto es que mantuvo buenas relaciones con las autoridades paraguayas, llegando incluso a entrevistarse con el alto mando militar de ese país y vistiendo en algunas oportunidades el uniforme paraguayo; como resultado de estas gestiones diplomáticas, consiguió el traslado de su gente hasta Karandaití, más cerca de la frontera boliviana. Desde ese lugar planeó y coordinó, en el invierno de 1935, la épica fuga de 1.800 isoseños hacia Bolivia. Sin embargo, las relaciones cordiales con los oficiales paraguayos final-

1. Comando en Jefe de las FFAA de la Nación 1950, p. 229. Este comunicado corresponde al 2 de marzo de 1935.

2. HIRSCH, *op. cit.*, 1987.

3. SCHUCHARD & GÓMEZ, *op. cit.*, 1981, p. 47.

4. M. SCHMIDT [1938], «Los Chiriguano e izozós», in: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1938, vol. 4, n° 3, p. 1-3.

mente se volcaron en su contra; a pesar de que había apoyado decididamente al ejército boliviano al comienzo de la guerra, el *mburuwicha* fue acusado de traición a la patria por las autoridades bolivianas y fusilado el 12 de octubre de 1936, frente a la comunidad de Kopere. Después de unos años de incertidumbre, le sucedió en el cargo de capitán grande su medio hermano, Bonifacio Barrientos Iyambae.

La trágica y extraña historia de Casiano, traicionado por parte de su gente, salvado por los paraguayos para ser finalmente asesinado por los bolivianos, es reveladora: más allá de las maniobras de los ejércitos nacionales, Casiano murió víctima de las tensiones que enfrentaban a los diversos linajes; los oficiales paraguayos o bolivianos fueron, evidentemente, un instrumento más utilizado por los opositores para eliminarlo, un arma en las luchas endémicas por el poder que existen dentro de la dinastía cacical isoseña¹.

La serie de argumentos y contra-argumentos a favor y en contra de Casiano Barrientos merece ser examinada con cuidado. Aunque mestizo, él mismo se identificaba —sin ninguna duda— como indígena. Antes de la guerra, en 1927, realizó un viaje a La Paz para tramitar títulos agrarios para las comunidades isoseñas. Ahí tomó contacto con el líder aymara Eduardo Nina Quispe, fundador de la *Sociedad República del Kollasuyo*. Nina Quispe abogaba por una verdadera reforma agraria en Bolivia; lo hacía —vale la pena notarlo— tomando contacto con diferentes líderes indígenas y campesinos de todo el país. Entre esos líderes figuraba Casiano Barrientos, cuyo nombre figura al pie de varios documentos junto con los de varios «*apoderados de la clase indígena*»². La lucha de Casiano es, claramente, étnica, acaso antecedente lejano de los actuales movimientos de representación indígena: se identifica como indígena buscando hacer valer

1. COMBÈS, *op. cit.*, 2005a, p. 285-293.

2. ALP, 16 VIII 1934, 18 X 1934 y 19 XI 1934. Estos documentos fueron encontrados por el historiador boliviano Esteban Ticona (cf. COMBÈS, *op. cit.*, 2005a, p. 282-285).

sus derechos como tal ante el gobierno boliviano. Sin embargo, en su caso, esta identificación étnica no excluía otra: su identificación como boliviano. «*El Paraguay no tiene derecho a nada*», dice uno de los documentos firmados por los «*apoderados indígenas*» de 1934¹. Los mismos oficiales paraguayos que lo llevaron prisionero al Paraguay refieren que «...*la realidad fue que en ningún momento Casiano Barrientos aceptó colaborar con los paraguayos en operaciones de guerra: expuso con claridad que era y se sentía boliviano y que lo más que podría hacer sería contribuir como autoridad [...] a mantener el orden interno entre los pobladores*»².

La actitud de Casiano contrasta fuertemente con los argumentos empleados por sus opositores isoseños. Lo califican como colla y *karai*. Casiano, dicen, «...*se alió con los karai*», y en ese caso los *karai* son los bolivianos. Son gente que los isoseños consideraban como diferentes a ellos en términos étnicos, sin que importe su pertenencia a una misma «patria» borrosa y demasiado lejana. En el polo opuesto están los paraguayos, que hablan guaraní como los isoseños. Los «*traidores*» llaman *Paraguay mi* («pequeño Paraguay») al Isoso, y «...*explicaron a todas las tribus que Isoso ya no iba a quedar para Bolivia sino que iba a quedar para los paraguayos*»³. Ciertamente, muchos isoseños encontraron un cierto atractivo en el discurso paraguayo que convocaba a los guaraní-hablantes a la «patria grande», *Paraguay guasu*⁴. De hecho, en todo el Chaco boliviano el ejército republicano desconfiaba de aquellos indígenas que hablaban el mismo idioma que los «pilas» paraguayos. La desconfianza no era totalmente infundada, pues las lealtades de los pueblos guaraní-hablantes de Bolivia muchas veces estuvieron divididas; así por

1. Nina Quispe también fue acusado, sin ninguna prueba, de mantener relaciones con el Paraguay (R. ARZE AGUIRRE [1986], «Guerra y conflictos sociales», in: J.-P. Deler & Y. Saint-Geours (comps.), *Estados y naciones en los Andes*, Lima, 1986, vol. 2, p. 618, 623). No se puede dejar de relacionar esta situación con la «traición» de Casiano Barrientos, pues acaso las acusaciones que al final le costaron la vida pudieron haber tenido raíces más lejanas.

2. IZO-22.

3. SCHUCHARD & GÓMEZ, *op. cit.*, 1981, p. 37.

4. SIMON DE SOUZA, *op. cit.*, 1987, p. 51.

ejemplo, «... en Macharetí y comunidades vecinas hubo respuestas del todo contradictorias al acontecer la guerra: apoyo a los paraguayos, apoyo a los bolivianos y neutralidad»¹.

En todo caso, si los paraguayos son preferidos por muchos, es porque en definitiva son guaraní: el lenguaje empleado por los opositores de Casiano es un lenguaje ante todo étnico, que desconoce –más que oponerse– al lenguaje nacionalista. Esta constatación resalta el radical cambio de discurso que se observa en el Isoso en los años que siguen al conflicto.

El sucesor de Casiano fue su medio hermano por parte de madre, Bonifacio. Su acceso al poder y su gestión también echan luz sobre el novedoso entramado de identidades colectivas, étnicas y nacionales que surge luego de la guerra. Bonifacio era hijo de un anterior capitán, Arígui, expulsado del Isoso a finales del siglo XIX. Arígui era representante de un linaje de la «familia real» isoseña distinto al de José Iyambae, quien ocupó el cargo durante casi toda la segunda década del siglo XIX. De hecho disputó el poder a Iyambae en 1871, 1882, 1887 y 1890, y se enfrentó con dos de sus hijos, Soporoke y Sacayande, respectivamente en 1886 y 1899². En varias de esas oportunidades, supo utilizar a los ganaderos *karai* del Isoso, hostiles a Iyambae, para ganar el poder; de la misma manera, logró conseguir títulos de capitán de otros blancos presentes en la zona, como los exploradores Miguel Suárez Arana en 1882 y Arthur Thouar en 1887. Elegido finalmente como capitán grande en 1887, se mantuvo en el cargo hasta finales del siglo XIX. Por más que se casó con Naicho –la hija de Iyambae y madre de Casiano Barrientos–, Arígui cargaba a la vez con una reputación de contratista y amigo de los criollos, y con una falta de legitimidad debida a que no era considerado de «sangre real». Poco reconocido, poco querido, acabó siendo expulsado de la región a finales del siglo; se refugió en Argentina, en compañía de su joven hijo Bonifacio.

1. PIFARRÉ, *op. cit.*, 1989, p. 408.

2. COMBÈS, *op. cit.*, 2005a, cap. 6 y 7.

Tales antecedentes explican por qué Bonifacio Arigui, al acceder al poder, tuvo que legitimar su posición. Lo hizo, primero, reivindicando su herencia materna Iyambae y guardando un silencio prudente sobre su ascendencia paterna; durante el conflicto mismo del Chaco, cambió de apellido, adoptando el de su medio hermano Casiano. Pero otro argumento nada desdeñable para consolidar su poder fue presentarse como «patriota» durante la Guerra del Chaco. En efecto, Bonifacio Barrientos sirvió en el ejército boliviano y no formó parte de los isoseños llevados prisioneros al Paraguay. Bajo el título «Conductor de grupo Bonifacio Barrientos Yambai», dejó testimonio de su actuación durante el conflicto en un breve texto que enumera los servicios que prestó en diferentes regimientos y fortines¹. Hacia fuera, en sus relaciones con el Estado boliviano —que sigue considerando a Casiano como un traidor— y hacia adentro, donde su legitimidad todavía no era firme, Bonifacio buscó explícitamente presentarse como un patriota boliviano. Su heroísmo durante el conflicto sirvió como argumento para fortalecer una dudosa legitimidad interna. De hecho, cuando en la década de 1980 llegaron al Isono las cartas escritas por los oficiales paraguayos a la antropóloga Bárbara Schuchard² —cartas que rehabilitaban explícitamente la memoria de Casiano Barrientos—, Bonifacio guardó un oportuno silencio y sus partidarios se negaron a darles lectura pública³. Oficialmente, entonces, Casiano Barrientos sigue siendo un traidor a la patria, y su medio hermano, por el contrario, un buen boliviano.

Desde la identificación del Isono como *Paraguay mi* hasta el patriotismo heroico de Bonifacio Barrientos, el cambio discursivo es notorio. No creemos que deba atribuirse (o deba atribuirse solamente) a la creciente presencia del Estado boliviano en el Isono después de la guerra. Sucede con el «patriotismo» lo

1. IZO-17.

2. IZO-22.

3. COMBÉS, *op. cit.*, 2005a, p. 297.

mismo que con la condición de mestizo de Casiano Barrientos, considerada favorablemente por sus partidarios (porque le permitía tratar de igual a igual con los blancos) y explotada como una tara insuperable por sus opositores (arguyendo que no trabajó a favor de las comunidades). Más allá de su identificación como boliviano, más allá de su papel de contratista, lo cierto es que Casiano enfrentaba desde antes de la guerra serios conflictos internos¹. En distintos registros discursivos, la proximidad de los paraguayos, el conflicto bélico y el juego de identidades étnicas y nacionalistas implícito en oposiciones como *karai*/guaraní, paraguayo/boliviano o traidor/patriota, fueron sólo pretextos eventuales usados primero por los opositores de Casiano para resolver problemas internos de la «Casa real» isoseña y deshacerse de él, y luego por su sucesor para afirmar su propio poder.

INVASIÓN EN EL NOROESTE ARGENTINO

Hemos dicho ya que los grupos guaraní-hablantes de Bolivia en general, y los isoseños en particular, tenían una idea muy definida de Argentina; este país poseía un nombre en guaraní, *Mbaaporenda*, y era desde hacía tiempo la meta de las migraciones laborales que se iniciaron en la segunda mitad del siglo XIX. En una fecha tan temprana como 1856, Villafañe observa que ya había varios millares de «chiriguano» trabajando en la zafra y localizados en localidades como Tartagal, Yariaguarenda, Piquirenda, Capiazuti y Caraparí². De la misma manera, pocos años después, Nordenskiöld encontró en la zona al jefe chiriguano Cayuhauri, que había huido de Bolivia tras haberse sublevado contra los blancos³. Hacia *Mbaaporenda*, recordemos, también condujo su gente el capitán isoseño Arigui, en la década de 1880; allí el mismo per-

1. COMBÈS, *op. cit.*, 2005a, cap. 8.

2. B. VILLAFÑE [1857], *Orán y Bolivia a la margen del Bermejo*, Salta, 1857, p. 33-36, 53-54.

3. NORDENSKIÖLD, *op. cit.*, 1910, p. 5.

sonaje se refugió a finales del siglo XIX, cuando fue expulsado de su comunidad; hacia allí, finalmente, huyó Enrique Iyambae en 1926. Lugar de trabajo, sí, pero también –desde mucho antes de la guerra– un tradicional destino de exilio o de refugio. Las oleadas migratorias hacia la Argentina de diversos grupos isoseños, tapiete y chiriguano, si bien se exacerbaron durante el conflicto, no ocurrieron al azar sino que siguieron patrones preexistentes. Las causas de esos movimientos migratorios abarcan factores tan diversos como la relación con los colonos, la situación cambiante de las misiones franciscanas, la progresiva inserción en la economía de mercado de las comunidades y las coyunturas económicas diversas del sur boliviano y el norte argentino.

Las condiciones de trabajo en las haciendas bolivianas eran pobres, violentas y basadas en el sistema de peonaje a deuda. Según el historiador Erick Langer, una vez que los indígenas fueron transformados en mano de obra asalariada, se adaptaron rápidamente a la lógica del mercado, y comenzaron a migrar y a buscar los sitios en los cuales las condiciones de trabajo fueran mejores y el salario más alto¹. La zafra en Argentina, precisamente, brindaba a los indígenas oportunidades de trabajo mucho más atractivas que las haciendas bolivianas, y a fines del siglo XIX ya eran muchos los ingenios en las provincias argentinas de Salta y Jujuy: Campo Santo, Zenta, San Pedro, Ledesma, San Lorenzo, San Lucas, Río Negro, San Ignacio. El más importante era sin dudas el gigantesco San Martín de El Tabacal, propiedad del feudal Robustiano Patrón Costa, cuya población estable de 8.000 habitantes llegaba a triplicarse durante los tiempos de zafra². Nordenskiöld presencié cómo los indígenas viajaban a pie hacia Argentina, a veces quinientos kilómetros o más, en busca de trabajo³. En los años anteriores a la Guerra del Chaco,

1. LANGER, *op. cit.*, 1995, p. 282.

2. B.H. PISTOLA [1989], *Los Franciscanos en el Tucumán y en el Norte Argentino*, Salta, 1989, p. 102; A.E. PODERTI [1995], *San Ramón de la Nueva Orán*, Salta, 1995, p. 112.

3. NORDENSKIÖLD, *op. cit.*, 1910, p. 5.

incluso, cuando la línea del ferrocarril llegaba hasta Tartagal o Pocitos, existía un tren únicamente destinado a llevar hasta el ingenio San Martín (donde existía una estación ferroviaria) a los indígenas llegados desde Bolivia¹. Así, el norte salteño pronto se volvió un símbolo de opulencia y bienestar; el poderío regional, económico y político de la industria azucarera y la demanda de mano de obra hacían de la zona, para los desahuciados indígenas, una tierra de oportunidades. Surge entonces entre los pueblos guaraní-hablantes del Chaco la idea de *Mbaaporenda*, «el lugar de trabajo», donde la paga era buena —o al menos mejor—, se aprendía el castellano y se disponía de tierras cultivables². Acaso debido a su tradición agrícola, los chané, chiriguano e isoseños rápidamente se impusieron como mano de obra sumamente confiable. Nordenskiöld notaba que cobraban por jornal y que se los equiparaba con los trabajadores blancos; además, trabajaban menos y sin embargo cobraban más del triple que los trabajadores wichí³. No extraña entonces, primero, que un buen número de chané, chiriguano, isoseños y tapiete establecieran una veintena de comunidades alrededor de ingenios como San Isidro, Tabacal, La Esperanza, Ledesma o La Mendieta; y segundo, que quienes seguían viviendo en Bolivia viajasen regularmente hacia la zafra para trabajar de forma temporal. Las relaciones entre las comunidades de origen y los ingenios argentinos eran fluidas y constantes. El fraile Bernardino de Nino, a princi-

1. «Se hizo ya una costumbre que los indígenas llegaran a Tartagal en mayo para tomar el tren hacia el ingenio El Tabacal y regresaran promediando diciembre [...] En mayo entre 500 y 600 aborígenes llegaban a la explanada del ferrocarril Belgrano en Tartagal y llenaban más de 10 vagones. Así partían cada año hasta San Martín del Tabacal, en el departamento Orán, y en diciembre ya estaban de vuelta» (C. CARRAZÁN [2005], *Tartagal: Historias de vida*, Tartagal, 2005, p. 98).

2. «Los indios que viven en Bolivia llaman a la Argentina “Bapurenda”, que significa: allí hay trabajo. Cada año vienen miles de indios del Chaco argentino y de Bolivia a las fábricas de caña de azúcar para buscar trabajo. Se los emplea tanto para rozar y labrar, como para cosechar» (NORDENSKIÖLD, *op. cit.*, 1910, p. 4). Conviene aclarar que las condiciones de trabajo, sobre todo para los indígenas, resultaban atractivas sólo en comparación con las fincas y haciendas bolivianas; son conocidos los castigos terribles a los que eran sometidos quienes no se ajustaban al régimen de trabajo en los ingenios, que se condensan en el extendido mito del «familiar», un monstruo asesino y caníbal socio del patrón (D. VILLAR [2005], «Indios, blancos y perros», in: *Anthropos*, Freiburg, 2005, vol. 100, n° 2, p. 503).

3. NORDENSKIÖLD, *op. cit.*, 1910, p. 6.

pios de siglo XX, no veía este proceso con buenos ojos: «*esta manía de andar a la República Argentina los tiene en continuo movimiento y por desgracia muchísimos se quedan años y años y vuelven al fin sin traer casi nada, y si se les pregunta, contestan muy frescos: Me lo he tomado todo*»¹. Más allá de los prejuicios del franciscano, la realidad es que los indígenas se trasladaban para trabajar en los campos de caña de azúcar al menos por cinco o seis meses al año guiados por los «contratistas» —o bien «enganchadores» o «mayorales», quienes, como hemos visto en el caso isoseño, muchas veces negociaban con los mismos capitanes indígenas². A ambos lados de la frontera, pues, esta situación atentaba contra la existencia de las misiones, ya que interrumpía los ciclos educativos y diez-maba la población. El descenso poblacional en la Chiriguanía boliviana se agudizó, y la misma supervivencia de muchas comunidades llegó a estar en peligro³. El gobierno boliviano se proclamó de inmediato en contra de este fenómeno, que dejaba sin mano de obra a los hacendados locales, y los franciscanos fueron acusados de promover las idas a la zafra argentina⁴. Fue en este clima de sospechas y acusaciones que se firmaron los decretos de 1915 y 1929, que secularizaban las misiones franciscanas. Paradójicamente, comunidades enteras comenzaron a trasladarse hacia el noroeste argentino; y las migraciones, inicialmente estacionales, devinieron permanentes. Así, pocos años más tarde Alfred Métraux se impresionaba ante el despoblamiento de las comunidades de la cordillera central: «*constantemente grupos de chiriguanos, disgustados de la vida miserable que llevan en el Chaco boliviano, vienen a conchabarse en los ingenios, donde se les considera como obreros preferidos. Algunos vuelven a su pueblo con los bienes que lograron juntar,*

1. B. de NINO [1912], *Etnografía chiriguana*, La Paz, 1912, p. 121.

2. NORDENSKIÖLD, *op. cit.*, 1910, p. 7-8; PIFARRÉ, *op. cit.*, 1989, p. 398. A veces este reclutamiento resultaba forzoso y era considerado con preocupación por las autoridades bolivianas como una «venta», un «tráfico enteramente opuesto al sistema de libertad» (Informe de José María Suárez, prefecto de Tarija, cit. en J.D. GÓMEZ [1999], *Historia de Embarcación*, Salta, 1999, p. 126-127.

3. PIFARRÉ, *op. cit.*, 1989, p. 394-395.

4. *ibidem*, p. 399.

pero muchos se radican en la Argentina donde paulatinamente se fundirán con la población mestiza»¹.

Uno de los principales caminos recorridos por los migrantes desde Bolivia hacia *Mbaaporenda* seguía la línea trazada por el pie de las serranías del Aguaragüe, último cordón montañoso antes de la planicie del Chaco. Esta vía pasaba por las actuales Embarcación, Tartagal, Yacuiba, Villamontes, Charagua y Cuevo hasta Santa Cruz de la Sierra². En la década de 1930, la ruta provincial 34 se construyó en buena medida sobre este camino, y los más antiguos poblados del pie de monte al norte del Bermejo nacieron a la vera de este flujo comercial³.

Esta ruta, recorrida desde el siglo XIX por isoseños y chiriguano desde Bolivia hasta *Mbaaporenda*, fue la misma que recorrieron durante la Guerra del Chaco, escapando del conflicto. Atravesaba un territorio que estaba lejos de ser desierto: allí vivían esos grupos chaqueños a quienes ellos miraban con desprecio: los wichí vejoces, los chorotes y los tobas occidentales; y ahí vivían, también, los chané. De hecho —y el dato es de importancia para nuestro propósito— los chané en el río Itiyuro están mencionados ya por el padre Comajuncosa en 1800⁴, y figuran en un mapa probablemente establecido por el mismo religioso hacia 1805⁵. Su instalación en la zona remonta así por lo menos

1. A. MÉTREAUX [1930], «Études sur la civilisation des indiens Chiriguano», in: *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, Tucumán, 1930, vol. I, n° 3, p. 183.

2. Este camino figura en el mapa del padre de Nino (*op. cit.*, 1912); en parte, fue éste el camino recorrido por Nordenskiöld en 1908 y luego por su discípulo Métraux en su regreso a Tucumán desde la Chiriguanía en 1930.

3. Véase GÓMEZ, *op. cit.*, 1999, p. 28-29. Debemos enfatizar que el camino difería de la actual ruta justamente porque atravesaba de lleno el territorio chané, pasando por Campo Durán. Los viajes se hacían en carros y carretas tirados por caballos o mulas; según los testimonios de entonces, a principios de siglo se demoraba dos o tres días en recorrer los 60 kilómetros que separan Tartagal de Yacuiba, y el viaje hasta Embarcación podía llevar hasta una semana (M. SALAS, D. VÁZNER & S. YAVI [1998], *Aguada del zorro*, Aguaray, 1998, p. 148).

4. A. COMAJUNCOSA [1800], «Misiones de Tarija», in: Pedro De Angelis (ed.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires, 1836, vol. V, p. 34.

5. C. MINUTOLO DE ORSI (dir.) [1986], *Historia de Tarija*, Tarija, 1986, vol. 1, p. 162. En ese mapa figura la misión de Río Seco, fundada en 1802 y desaparecida en 1806; figura también la misión de Cuyambuyo, fundada en 1804. Debió entonces ser elaborado entre 1804 y 1806.

al siglo XVIII, y varios indicios dejan suponer que es tal vez incluso más antigua¹.

En las nociones históricas compartidas por todo individuo en las comunidades chané del noroeste argentino, la Guerra del Chaco es uno de los eventos pertenecientes a las «historias nacionales» que se menciona con mayor frecuencia y que se ubica con mayor precisión en el tiempo. Esto no implica que los chané –tengan o no ascendientes llegados desde Bolivia durante la guerra– posean una idea demasiado precisa o siquiera elaborada del conflicto: de la misma manera que los isoseños, la mayor parte de los chané sigue sin comprender las causas de la guerra. La guerra fue –y sigue siendo– vista como un problema de los *karai*, un asunto de blancos, y si es mencionada con tanta frecuencia en los relatos históricos, esto no se debe tanto a sus contenidos como al hecho de que desempeña un rol estructurante en la memoria histórica: constituye un hito que divide los tiempos históricos en un «antes» y un «después» absolutamente diversos².

Ni bolivianos ni argentinos, los chané del Itiyuro –como los del Iso– se sentían simplemente chané antes de la década de 1930. Sin embargo, así como los líderes isoseños comenzaron a utilizar en sus intrigas políticas un cierto «nacionalismo» boliviano, actualmente los chané del Itiyuro poseen y manifiestan un sentimiento nacionalista igualmente intrigante, que se complementa con un sentido de autoctonía (la idea de no haber llegado desde ningún sitio, de haber estado siempre allí), y que se plasma en las narraciones de la historia oral³. En otras palabras, es posible argumentar que el uso de la nacionalidad como diacrítico étnico es, en el Itiyuro, una consecuencia de la Guerra del

1. La conformación del núcleo chané del río Itiyuro es el tema de una investigación en curso llevada a cabo por los autores de esas líneas.

2. Para un excelente análisis de la Guerra del Chaco como hito histórico en comunidades del Paraguay, ver SIFFREDI & SANTINI, *op. cit.*, 1993.

3. En efecto, no son pocos los episodios de esa memoria histórica que nos muestran a los grandes capitanes chané acompañados de próceres como el mismo General San Martín, o secundados por militares argentinos.

Chaco; en este caso y al contrario del caso isoseño, no se trata tanto de una herramienta para dirimir cuestiones de legitimidad política al interior del grupo, sino más bien para establecer una diferencia —esta vez *fuera* de las fronteras étnicas primarias— entre los grupos autóctonos u «originales» y los «advenedizos». El peculiar nacionalismo argentino de los chané puede ser visto como una suerte de reacción: si los chané se presentan como «argentinos», es solamente porque los grupos frente a los cuales debieron definirse (inevitables alter ego, al fin de cuentas) procedían de Bolivia; o bien se puede decir que el sentido de «pureza» étnica en tanto que «chané» fue reforzado echando mano a un sentimiento nacionalista; o bien, al fin, que los límites étnicos se afirmaron junto con los de la nacionalidad. Estos sentimientos, además, encuentran un complemento recíproco en la identificación que los isoseños instalados en el norte argentino todavía mantienen con el terruño boliviano del Isoso, visitado periódicamente por buena parte de los individuos de Yacuí. Esto ofrece a los chané una prueba ulterior de su tesis étnica: «los chiriguano vienen de Bolivia»¹.

Se debe tener en cuenta, también, que hasta poco tiempo antes de la Guerra del Chaco la frontera entre Argentina y Bolivia se hallaba en discusión, que los poblados criollos dentro del extenso territorio chané estaban compuestos mayormente por ciudadanos bolivianos, y que a partir de 1900 la zona fue objeto de mediciones y disputas diplomáticas que no pudieron pasar inadvertidas a los indígenas. En efecto, en 1880 el distrito de Yacuiba de la provincia boliviana del Gran Chaco incluía los vice-cantones de Itiyuro y Tartagal. Una serie de tratados, a partir de 1889, fijó la frontera entre ambos países en el paralelo 22° latitud Sur hasta el Pilcomayo; el territorio chané pasaba a formar parte de la Argentina. Sin embargo, las mediciones llevarí-

1. En un primer momento, de hecho, los chané engloban en la categoría de «chiriguano» a los ava-chiriguano y también a los isoseños, simba y tapiete; establecen diferencias entre todos estos grupos sólo en contextos más explícitos de definición interétnica.

an algunos años y el tratado definitivo sólo sería firmado en 1925¹. En esos primeros años del siglo XX, entonces, existía una enorme incertidumbre administrativa en la región; los límites no estaban claros, y por lo tanto tampoco lo estaban las nacionalidades de territorios ocupados desde hacía generaciones por indios y blancos. Por otro lado, podemos pensar que la Guerra del Chaco produjo necesariamente un afianzamiento de la frontera y, en consecuencia, del «nacionalismo» —o directamente la «nacionalidad»— de una región en buena medida poblada por indígenas, pero también por migrantes sirios, libaneses, griegos e italianos. Para empezar, en 1932 el gobierno argentino dispuso el traslado hacia Tartagal de una unidad militar —un batallón del Regimiento 18° de Infantería—, que fijó su teatro de operaciones en Aguaray, en pleno territorio chané, y permaneció en la zona durante todo el conflicto. Además, la llegada de bolivianos —indígenas o criollos— que huían de la guerra planteó la necesidad de resolver la situación diplomática de los inmigrantes; se multiplicaron entonces en diversos pueblos consulados bolivianos que permanecerían en funciones muchos años después del conflicto². Por lo demás, la región vio multiplicados los hechos de cuatrерismo y contrabando, una serie de peligros que según los testimonios «venían de Bolivia»³.

La espectacular llegada de indígenas repitió los viejos patrones de quienes viajaban a *Mbaaporenda* para trabajar o exiliarse, siguiendo los viejos caminos y las viejas tácticas de asentamiento, buscando instalarse donde hubiera parientes o conocidos. Y

1. J.V. FIFER, [1972], *Bolivia: Land, location and politics since 1825*, Cambridge [UK], 1972, trad. cast.: *Bolivia: Territorio, población y política desde 1825*, Buenos Aires, 1976, p. 269-270, 295-299 y 333-334.

2. Una comisión de vecinos de Aguaray que investigó la historia de ese pueblo escribe: «En tiempos de la guerra entre Paraguay y Bolivia muchísimos soldados, familias criollas y aborígenes, hambrientos, rotos y enfermos, ingresaban a nuestro territorio argentino. Los soldados canjeaban sus armas de combate a cambio de una taza de leche caliente, sopa o transitorio hospedaje» (SALAS, VÁZNER & YAVI, *op. cit.*, 1998, p. 481).

3. No obstante, muchos lugareños —ante todo hacendados y agricultores— encontraron en la guerra una oportunidad de hacer fortuna a pesar de las restricciones que en algún momento impuso el gobierno argentino (ver L. RIOJA [1997], *Tartagal y el norte del Bermejo (tierra olvidada)*, Orán [Arg.], 1997, p. 199-200; SALAS, VÁZNER & YAVI, *op. cit.*, 1998, p. 426-427).

esta llegada masiva de indígenas por causa de la guerra fue un problema que en buena medida debieron resolver las misiones. En efecto, exactamente cuando las misiones del Colegio franciscano de Tarija sufrían los efectos desarticuladores de las migraciones laborales, la Guerra del Chaco y la secularización, el Colegio de Salta entraba en una época de intensa actividad misionera. Desde principios del siglo XX, la zona chaqueña caía bajo la órbita del Colegio Apostólico de San Carlos: por lo tanto, la actividad misionera del Colegio de Salta debió dirigirse hacia el norte del Bermejo, hacia un territorio que hasta entonces apenas había sido explorado¹. El territorio que dependía de este Colegio fue entregado a la Provincia Romana de Santa María de Aracoeli; y en manos de los frailes italianos que arribaron masivamente comenzó allí un nuevo período de fundaciones. Poco tiempo antes de la guerra se creaba en Tartagal, unos 50 kilómetros al sur de la frontera, la parroquia destinada a convertirse en el centro evangélico de toda la zona; desde ahí se fundarían en una extensa área casas misionales y, ante todo, «misiones de indios». En algunos casos, estas misiones se instalaban sobre asentamientos indígenas que existían desde hacía tiempo; es el caso de Yacuí, el mayor núcleo isoseño en Argentina, donde la misión se instaló tan sólo en 1952; es también el caso de Tuyunti, un antiguo asentamiento chané que rechazó a los misioneros hasta 1946. Otras veces, empero, las misiones parecen haber reunido grupos dispersos en un único asentamiento; y éste parece ser el caso de aquéllas fundadas durante el tiempo de la Guerra del Chaco, en buena medida integradas por chiriguano o isoseños que huían del conflicto. En la región que aquí nos interesa, hay dos ejemplos claros de este fenómeno. En primer lugar, la misión de San Francisco del Río Caraparí, estratégicamente ubicada a 6 kilómetros al sur de la frontera (a no confundir con Villa Caraparí, ubicada al noroeste y en territorio

1. PISTOIA, *op. cit.*, 1989, p. 98.

boliviano), fundada en 1933 por el Padre Mariano Colagrossi: en algunas hectáreas donadas a los franciscanos, este fraile reunió algunas familias chiriguano y construyó una capilla, una escuela, y viviendas para el misionero y el maestro¹. Pero es la Misión de La Loma, en los actuales suburbios de Tartagal, la que ofrece el ejemplo más claro: «A la izquierda de Tartagal, a dos kilómetros de la ciudad hacia el norte, trabajando para una extensa firma comercial se reunió un grupo de chiriguanos, huidos de la guerra paraguayo-boliviana. La mayoría provenían del Chaco y estaban bautizados, por pertenecer a las reducciones del sur de Bolivia. Por eso no le fue difícil al Misionero entrar en su rancharío y organizar una pequeña reducción, construir una capilla, fundar una escuela primaria, para contribuir a la formación total de los indios»². Muchos años después, el lingüista Wolf Dietrich advertía que la gran mayoría de los habitantes de esa comunidad todavía recordaban haber llegado huyendo de la Guerra del Chaco³.

Ahora bien, así como los asentamientos multiétnicos en los ingenios con frecuencia conducían a episodios de violencia entre los diversos grupos, uno de los principales problemas que debieron enfrentar los misioneros fueron justamente las enemistades tradicionales que los recién llegados traían consigo o soportaban. Para abordar esta cuestión debemos acudir al testimonio de los propios indígenas; vamos a plantearnos, entonces, una doble cuestión: primero, cómo recuerdan los chané la época de la guerra; segundo, qué lugar ocupa la guerra en el marco general de su memoria histórica.

Tal como hemos dicho, la llegada de los grupos bolivianos fue sentida y es recordada por los chané como una verdadera «invasión territorial», que esa vez –y por mediación de los franciscanos– no pudieron evitar por las armas⁴. Así, una buena

1. Si bien resulta muy probable un asentamiento chiriguano en la zona de Caraparí anterior a la Guerra del Chaco, la misión creció considerablemente debido al conflicto; así, sabemos que en 1947 contaba con 900 personas (PISTOIA, *op. cit.*, 1989, p. 99).

2. PISTOIA, *op. cit.*, 1989, p. 99-100.

3. W. DIETRICH [1986], *El idioma chiriguano*, Madrid, 1986, p. 25.

4. BOSSERT & VILLAR, *op. cit.*, 2005.

parte de los habitantes de la principal comunidad chané, Tuyunti, en realidad poseen ascendientes «chiriguano» (ava o isoseño) llegados durante la Guerra del Chaco. Si consideramos el actual patrón espacial de asentamiento, vemos que los sitios de instalación de las primeras familias llegadas de Bolivia tienden a concentrarse en el vértice noreste de la comunidad, a cierta distancia del núcleo chané más tradicional, proveniente del establecimiento llamado «Tuyunti Viejo». Por otro lado, la reconstrucción genealógica nos muestra que esas primeras generaciones de ava mantenían un grado de endogamia étnica mucho mayor que el de sus descendientes. Estos patrones nos muestran, entonces, un cierto grado de distancia social entre los chané y sus «invitados» en los inicios. Pero además de esta relativa distancia, se recuerdan todavía algunos conflictos entre los recién llegados y algunos chané reacios a aceptar el nuevo estado de cosas, quienes incluso manifestaban su repudio con agresiones y violencia. Se cuenta que, como resultado de estas actitudes recelosas, muchas familias «chiriguano» optaron por trasladarse a comunidades vecinas menos intransigentes, como Pikirenda, o a comunidades nuevas, como Yacuy, y que uno de los principales enemigos de esta instalación era el mismo hermano del cacique, quien constantemente buscaba iniciar riñas con los recién llegados, a quienes retaba a demostrar su derecho a permanecer ahí.

Ahora bien, si para los chané la Guerra del Chaco significó una suerte de invasión territorial, es evidente que para los fugitivos de Bolivia posee una significación muy diversa; así, podemos afirmar que en las comunidades que nacieron como consecuencia de esa migración la guerra constituye un verdadero mito fundacional más allá del cual no existe una memoria histórica definida. No hace falta la fe durkheimiana para comprender que allí donde la propia formación social nació con la guerra, la memoria colectiva tomará este evento como un punto de partida que sólo será sobrepasado individual y excepcionalmente. Empero, en las comunidades chané esos recuerdos de las fami-

lias llegadas durante la guerra no han sido incorporados al corpus colectivo de historia oral, el cual —por el contrario— trata las hazañas de los capitanes chané que luchaban *contra* los «chiriguanos»¹. Por lo tanto, la gesta de la huida de Bolivia y la instalación en un nuevo territorio no forma parte, si se quiere, de la «subjetividad histórica» chané. En otras palabras, la historia de la huida de diversos contingentes humanos hacia la Argentina es mucho más fragmentaria que la épica fuga de los isoseños de Casiano Barrientos, y al hallarse desligada de las hazañas cacicales (eje insoslayable de la memoria histórica isoseña y chané) no ha cristalizado en relatos unificados y abarcadores, y se compone más bien de recuerdos de familia que se transmiten dentro de los propios grupos familiares, diluyéndose y empobreciéndose con el paso de las generaciones. Si estas reminiscencias componen una memoria muy dolorosa para los que sobreviven desde aquellos tiempos, pasan a ser simples historias de familia para sus descendientes ya asimilados al grupo chané, quienes difícilmente conocen siquiera el lugar de origen concreto de sus antepasados. Así, mientras que la memoria histórica chané enaltece los ideales de la defensa territorial y el repudio de los invasores «chiriguano», en estas familias la proyección hacia el pasado remite a penosas trashumancias, a la heroica huida de un peligro de muerte, y ante todo a viajes que terminan con un acto inverso al rechazo guerrero chané: en el final de todas estas historias, el cacique de Tuyunti permite a los ava o isoseños permanecer en la comunidad, y les señala un predio donde construir su casa y el terreno donde sembrar.

Si nos preguntamos, entonces, por el sentido de la Guerra del Chaco en el marco general de la historia oral chané, podríamos decir que con ella terminan los tiempos a los que se suelen atribuir rasgos idílicos: la época de los grandes caciques guerreros, defensores del territorio y de la «pureza» étnica. Lejos de

1. COMBÈS & VILLAR, *op. cit.*, 2004; BOSSERT & VILLAR, *op. cit.*, 2005.

interesarse por un lejano y ajeno conflicto, la Guerra del Chaco es para los chané el momento en que no sólo debieron aceptar la vecindad de aquellos a quienes genéricamente llaman «chiriguano», sino que además debieron transformar –aunque no, como hemos visto, sin resistencias– sus antiguos patrones de relación con esos grupos. Más allá de que realmente hayan mantenido una endogamia étnica estricta en el pasado, lo que aquí interesa es que actualmente creen eso; así, la endogamia étnica ha pasado a formar parte de un conjunto de hábitos y rasgos valorados muy positivamente pero en desuso (el uso de la *tembeta*, la organización social, los grandes líderes y la agresión guerrera son sólo una parte de una larga lista) que definen una identidad chané idílica, pretérita, que inevitablemente comenzó a sentir su decadencia en la década de 1930¹.

PALABRAS FINALES

Chiriguano que invaden el norte argentino, un *mburuwicha* mestizo tachado de *karai*, un llamado a los «hermanos» del *Paraguay guasu* en el Isoso: si por un lado es cierto que para los chané de Bolivia y Argentina la Guerra del Chaco fue un problema «de blancos», producto de causas ignotas, no es menos cierto que se incorporó a las dinámicas propias y pronto se volvió un asunto «de indios». En el caso argentino, la guerra reactualizó antiguas divergencias entre ava y chané; en el isocño canalizó viejos problemas entre diferentes linajes de las aristocracias grupales². Así, junto a las trágicas rupturas del orden

1. En rigor, podría decirse que la práctica de la endogamia étnica ha sido mantenida a través de una artimaña ideológica: socializando a los extraños, permitiendo que los hijos de los chiriguano criados allí sean considerados «chané»: «Ya son chané», dice de sus hijos una mujer ava llegada a Tuyunti después de la Guerra del Chaco, y casada con un chané.

2. La interpretación de los eventos externos en la clave de la historia interna de las comunidades es, dicho sea de paso, una perspectiva analítica que bien podría aplicarse a otros traumas de la historia indígena, como la colonización o la reducción en misiones. De hecho durante la •••

social provocadas por el conflicto, encontramos significativas continuidades. La guerra no forzó respuestas absolutamente nuevas, sino que tan sólo reforzó dinámicas sociales preexistentes: en lugar de migraciones parciales y temporarias se producen migraciones definitivas de comunidades enteras; en lugar de exiliar a los opositores políticos, se los hace fusilar. Si en la memoria histórica de estos grupos la guerra ocupa un lugar y tiene un sentido preciso es –más allá de la tragedia que significó– porque se tradujo y se articuló con estructuras sociales, políticas y étnicas. Lejos de una relación de una causalidad mecánica y directa entre los eventos de las micro-historias locales y la Historia con mayúscula –institucionalizada en diversos registros de pertinencia provinciales, nacionales y mundiales–, los casos chané e isoño revelan articulaciones complejas que se resisten a una lógica de influjos unidireccionales y determinaciones unívocas.

Otro aspecto que nos interesa destacar es la relación que ambos casos exhiben entre las nociones de pertenencia étnica y nacionalidad. Si bien la guerra y la nueva delimitación de las fronteras internacionales tuvieron consecuencias claramente disruptivas sobre las comunidades dispersas en ambos países, cuya comunicación quedó entonces restringida, también resulta evidente que un efecto de la creciente presencia de los estados nacionales en la región fue el paulatino surgimiento de un sentimiento «nacionalista» hasta entonces ausente en las comunidades indígenas. Desde entonces la nacionalidad se volvió un idioma adecuado para expresar la identidad étnica o –lo que puede considerarse una variante de esa identidad– la legitimidad política. Los chané del Itiyuro, cuando resaltan su carácter argentino en contraposición con los «chiriguano» bolivianos, hablan también sobre su identidad étnica, y no dudan en alinear su historia

••• Colonia las insistentes solicitudes hechas a los frailes para establecer una misión obedecían muchas veces a asuntos estrictamente internos: deseo de protegerse de los ganaderos, pero también de otros grupos indígenas y en muchos casos de contrincantes políticos de la propia etnia (Combès 2005b).

oral junto con la de diversos criollos, misioneros e incluso el ejército nacional argentino. Sin embargo, este discurso sobre «ser argentino» cobra sentido y adquiere fuerza después del conflicto del Chaco, precisamente cuando llegan muchos refugiados desde Bolivia, y en un momento histórico en el que la delimitación de las fronteras no era una cuestión tan clara como en la actualidad. En el Isoso, una excepción notable es la de Casiano Barrientos, que luchando como indígena junto a Nina Quispe no dejaba por ello de «sentirse boliviano». Sin embargo, el caso resulta notable justamente porque se trata de una excepción: la inmensa mayoría de los isoseños, en la época de la guerra, no sabían siquiera que pertenecían a la «nación boliviana»; y muchos, como hemos visto, se sintieron atraídos por el ejército paraguayo, no en función de inexistentes sentimientos patrióticos, sino por la similitud del idioma y las costumbres. Por el contrario, en los años que siguieron la guerra es notable cómo el capitán grande de entonces, Bonifacio Barrientos, debió insistir sobre su actuación como buen boliviano durante el conflicto. En ambos casos, el «patriotismo» se ha convertido en un elemento de legitimidad étnica o política. Entre los chané del Itiyuro, la declaración nacionalista no implica siquiera una idea demasiado precisa de nación; es apenas otro idioma para expresar su autoctonía, oponerse a esos grupos frente a los cuales deben necesariamente definirse, y —llegado el caso— para dar a sus reclamos territoriales una legitimidad mayor que la que a su juicio poseen los grupos que hoy los rodean. Por su parte, las élites isoseñas —que a lo largo del siglo XIX habían aprendido a utilizar las «armas blancas» (trámites, quejas, pedidos, denuncias) en sus luchas intestinas— encontraron en la exaltación nacionalista una herramienta sumamente poderosa.

Es evidente entonces que ese nuevo lenguaje nacionalista se sometió a la identificación étnica y en ningún caso pudo reemplazarla. En el Isoso, el «patriotismo» de Bonifacio Barrientos puede ser visto como un argumento más en luchas internas de

poder, como lo fue antaño el lenguaje de la discriminación étnica empleado en contra de Casiano Barrientos. De la misma manera, en el noroeste argentino, la identificación como «argentinos» (o autóctonos) en contraste con los recién llegados es, evidentemente, una reedición de la vieja oposición identitaria entre chané y chiriguano; y el último avatar de esa oposición histórica es el feroz rechazo, por parte de los chané más recalcitrantes o «tradicionales» del Itiyuro, a las tendencias unificadoras de las organizaciones de representación indígena bolivianas, como la Asamblea del Pueblo Guaraní, una organización nacida en el país vecino y que hasta el momento ha buscado —sin demasiado éxito— émulos en Argentina. En otras palabras, el nacionalismo no hizo desaparecer la identificación étnica, sino que la complementó y la fortaleció; o, más bien, los nuevos contrastes entre las nacionalidades se tradujeron sin problemas a la lógica de las tradicionales oposiciones étnicas y sociopolíticas. En ambos casos no es la identificación positiva hacia una determinada nación lo que prima, sino más bien la oposición a una segunda nación enemiga, o por lo menos ajena. En el caso de los chané argentinos esto casi fue impuesto por los hechos, ya que los «chiriguanos» efectivamente llegaban desde Bolivia; pero en el caso isoceño fueron los opositores de Casiano quienes deliberadamente trazaron en el interior de su propio grupo la línea que oponía Bolivia y Paraguay, y de este modo volvieron enemigos de la nación a sus propios opositores políticos. En el peculiar nacionalismo indígena, evidentemente, la identificación resulta menos importante que la oposición.

A inicios del siglo XX, chané e isoseños pertenecían ya a dos Estados diferentes; compartían sin embargo el etnónimo de chané, y a pesar de mínimas variaciones locales también el idioma y la cultura. El *Indianerleben*, de hecho, los considera como miembros de una misma etnia¹. Al elegir comparar el destino de

1. NORDENSKIÖLD, *op. cit.*, 1910.

ambos grupos durante la Guerra del Chaco, retomamos entonces el criterio del antropólogo sueco. Hoy sin embargo, y a pesar de seguir compartiendo un enorme número de rasgos culturales, no es sólo la nacionalidad la que separa a ambos conjuntos: los chané argentinos siguen siendo chané, pero los isoseños han adoptado el nombre de «guaraní». En otras palabras, la elección comparativa de sus antropólogos, que descansa sobre criterios históricos, pocas chances tiene de convencer a los mismos interesados, que en la actualidad no se consideran en absoluto como parientes. La Guerra del Chaco, como señalábamos anteriormente, reconfiguró en gran medida el mapa étnico de la región. Vivida de manera diferente por los chané argentinos y bolivianos, la guerra tal vez no creó las brechas que hoy los separan, pero sí contribuyó, y en gran medida, a ahondarlas.

Siglas de archivos

ALP: Archivo Prefectural de La Paz (Bolivia).

ANB: Archivo Nacional de Bolivia, Sucre (Bolivia).

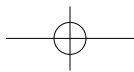
MI: Ministerio del Interior.

IZO: Documentos conservados en diferentes comunidades del Iso. Adoptamos la numeración propuesta en COMBÈS, *op. cit.*, 2005.

IZO-17: Testimonio de Bonifacio Barrientos Yambai sobre su actuación en la Guerra del Chaco (sin fecha).

IZO-22: Carta del ex militar paraguayo Antonio González, a Bárbara Schuchard, 13-11-1979; carta del ex militar paraguayo Basiliano Caballero, sin fecha; seguidas de un artículo truncado de Antonio González sobre «los guaraníes de Occidente», Asunción, ABC-Color suplemento dominical 14-05-1972.

MHSC: Archivo Prefectural de Santa Cruz, Museo de Historia de Santa Cruz (Bolivia).



La experiencia chiriguana en la Guerra del Chaco y la destrucción de las misiones franciscanas

ERICK LANGER

Es difícil aprender mucho sobre la suerte de los indios chiriguanos (hoy conocidos como *ava-guaraní*)¹ durante la Guerra del Chaco, aunque el efecto de esta ha de haber sido devastador en muchas formas. Después de todo, de 1934 a 1935 la guerra fue disputada justo en el corazón de la antigua *Chiriguanía*, en los contrafuertes de los Andes bolivianos. Incluso antes que las tropas paraguayas penetraran el centro del territorio chiriguano, la movilización de contingentes en el lado boliviano significó que un gran número de soldados entraran en la región donde los chiriguanos habían vivido durante los siglos anteriores, y perturbaran así de varias maneras su diario vivir. Sea como sea, la Guerra del Chaco alteró duramente la sociedad chiriguana, y trajo consigo una distribución poblacional bajo la cual muchos

* Traducción del inglés, Cristián Perucci.

1. Utilizo el término «chiriguanos» más que el de «ava-guaraní», porque es el empleado en los documentos contemporáneos. Sólo a partir de los setentas el concepto «chiriguano» se convirtió en algo controversial por la errónea etimología de Hernando Sanabria Fernández, quien aseguraba que la palabra provenía del quechua y había sido impuesta por los incas, y no era una denominación nativa. En cualquier caso, en el pasado reciente los chiriguanos se han referido a sí mismos como *ava*, que vagamente se traduce como hombre o ser humano. Para una justificación histórica del uso de la palabra «chiriguano» ver: I. COMBÈS & T. SAIGNES [1991], *Alter Ego*, Paris, 1991.

refugiados permanecieron en Argentina. Los sobrevivientes tuvieron dificultades para reinstalarse en sus tierras ancestrales tras la guerra, debilitando significativamente el remanente social chiriguano en Bolivia. Este también es el caso de las misiones franciscanas que habían acogido a muchos chiriguanos desde mediados del siglo diecinueve, y donde los misioneros hicieron su mejor intento por restablecer las poblaciones indígenas después de la guerra. Puesto que más documentación existe en las misiones, me concentraré en estas experiencias y las tomaré como un medio para entender el efecto de la Guerra del Chaco en los chiriguanos en general.

La Guerra del Chaco fue una de las tantas calamidades que padecieron los chiriguanos durante el siglo previo a la guerra. Como los legendarios guerreros del período colonial, la independencia vio un resurgir de la sociedad chiriguana, pues las nuevas naciones-Estados eran débiles e incapaces de controlar las regiones fronterizas. Los franciscanos, cuyas misiones entre los chiriguanos se habían desarrollado en las décadas previas a la independencia, habían vuelto en los años 1830 y ya hacia fines del siglo diecinueve habían establecido una serie de misiones que incorporaban alrededor de 14.000 individuos, probablemente un poco menos de la mitad del total de la población chiriguana. Las misiones debilitaban la resistencia contra las incursiones de los rancheros ganaderos. Cuando en 1874 la lucha irrumpió con la Guerra de Huacaya, los chiriguanos que aún vivían en poblados independientes (así como también sus aliados, los Toba) fueron incapaces de resistir y gran parte de su tierra fue absorbida por las concesiones hechas a los colonos victoriosos. En 1892, miembros descontentos de las misiones y algunos peones de hacienda desataron una rebelión mesiánica sobre un conglomerado de comunidades independientes dispersas alrededor de Ivo, pero fue rápidamente suprimida por chiriguanos de las misiones y por milicias locales. Después de esto muchos chiriguanos se transformaron en peones de hacienda,

emigraron hacia Argentina para trabajar en los campos de caña de azúcar, o bien se unieron a las misiones franciscanas que alcanzaron su más alta cifra poblacional alrededor del cambio de siglo. Escasos poblados permanecieron independientes (e incluso en ellos, generalmente se debía trabajar para las haciendas aldeñas, como el caso de los poblados de Caraparirenda y Caipipendi); sólo un pequeño grupo bajo las órdenes del jefe Cayuguari penetró bien adentro en el Chaco, donde establecieron una pequeña comunidad e intentaron recuperar por la fuerza sus tierras ancestrales¹.

No existen buenas estimaciones sobre el número total de chiriguano al momento en que se desata la Guerra del Chaco. Es probable que en 1930 la población chiriguana se repartiera en iguales proporciones entre las misiones franciscanas, las haciendas, las pequeñas comunidades independientes, y entre quienes habían emigrado hacia las plantaciones de azúcar en Jujuy, Argentina. Una de las explicaciones respecto al gran número de chiriguano en Argentina provenientes de tierra boliviana (ya sea de las misiones, de las haciendas o de las comunidades independientes), fue la plaga de langostas que destruyó una enorme porción de los granos de maíz en los montes andinos². Los chiriguano eran labradores indispensables en las plantaciones de azúcar, donde trabajaron temporalmente por muchas décadas. En 1931, por tanto, como había ocurrido durante la última crisis de subsistencia hacia el cambio de siglo, muchos indios en Bolivia dejaron sus tierras para trabajar en Jujuy y así ganar algo para vivir hasta que pasara el trance. Posiblemente, cuando estalló la guerra con Paraguay a mediados de 1932, muchos indios prefirieron permanecer bajo el resguardo de las plantaciones argentinas antes que cruzar la frontera y volver a sus hogares.

1. Las mejores síntesis de la historia chiriguana son: F. PIFARRÉ [1989], *Los Guaraní-Chiriguano 2*, La Paz, 1989, y T. SAIGNES [1990], *Ava y karai*, La Paz, 1990. En Cayuguari, ver E. NORDENSKIÖLD [1910], *Indianlji*, Stockholm, 1910, trad. cast.: *La Vida de los indios*, La Paz, 2002, p. 5.

2. A. BARRIENTOS [1931], «Informe del Subprefecto del Azero», in: R. Arze, *Informe del Prefecto de Chuquisaca*, Sucre, 1931, p. 128.

LOS INDIOS CHIRIGUANOS EN LAS MISIONES

En la víspera de la Guerra del Chaco, el sistema de misiones franciscanas tenía un total de 4.864 chiriguano viviendo en seis misiones. Esto era cerca de la mitad de la población que había hacia 1900, cuando existían doce misiones, y cerca de un tercio de la que había en 1877¹. De estos, sólo 696, alrededor del 14%, no eran bautizados. En Tiguipa habían sólo siete individuos que eran considerados paganos, y en Boicovo ninguno. Como siempre, Macharetí tenía el mayor número de no conversos, aunque Santa Rosa e Ivo no estaban tan alejados; en conjunto esto constituía alrededor del 20% de la población. Un total de 846 niños iban a las escuelas de las misiones, aproximadamente el 17% de la población. Las escuelas constaban con una proporción casi igual de niños y niñas, pese a que existían ciertas variaciones entre las misiones; las misiones de Tarija, menos dinámicas, tenían una tasa menor de escolaridad². Si las cifras poblacionales son correctas respecto a las misiones, había entonces cerca de 20.000 chiriguano entre Bolivia y Argentina.

En los albores de la Guerra del Chaco, las misiones estaban en crisis. La población indígena estaba intranquila. Los frailes se habían vuelto más estrictos intentando detener la rápida caída de la población en las misiones, aunque no obstante lograban lo contrario. En 1930 los frailes misioneros expulsaron de la pequeña misión de Boicovo a seis familias, «no permitiéndoles el P. Conversor a que vivieran en público adulterio»³. Los viejos jefes habían muerto todos, y casi la totalidad de sus sucesores habían probado la libertad en Argentina, donde no tenían que vivir bajo la subordinación de los misioneros. Un joven de ancestros dirigenciales que había conocido la Argentina, donde pudo ver como

1. Por supuesto, antes de 1905 había el doble de misiones que en 1930.

2. Sólo el 13% de la población de la misión asistía a las escuelas de las misiones sostenidas por Tarija (Tairirí, Tiguipa y Macharetí), y el 21% asistía a las del convento de Potosí. Ver Tabla 1.

3. PREFECTURA DE MISIONES DEL COLEGIO DE POTOSÍ [1930] «Informe de la Prefectura de Misiones del Colegio de Potosí», in: *El Antoniano*, Tarija, vol. 34, n° 1204, 13 marzo 1930, p. 2-2.

funcionaba la sociedad fuera de las misiones, era Ubaldino Cundeye, sobrino del gran Mandeponay, jefe más importante de las misiones en Machareti. En 1931 viajó a La Paz para denunciar a las misiones, causando conmoción en los periódicos¹. Aseguraba que los abusos por parte de los misioneros habían provocado la migración de 4.000 jóvenes neófitos hacia Argentina. Los frailes no contestaron a estas acusaciones, no obstante argumentaron que los indios habían partido «por los continuos abusos y malos tratos que reciben de los blancos»².

Las misiones también habían sido acometidas desde el exterior. Tras el fracaso de un decreto de secularización en 1930, la presión continuó en las misiones. Hacia 1931, el Partido Liberal de oposición elevó una consigna anticlerical en su campaña para alcanzar la presidencia³. En 1932, cuando Bolivia estaba al borde de ir a la guerra, una editorial del influyente periódico liberal *El Diario* afirmaba que los franciscanos eran la razón principal del atraso en la región del Chaco. El autor sostenía que los frailes eran los mayores propietarios en la frontera, al mismo nivel que la propiedad alemana Staud y Compañía próxima a Villamontes, pero con ventaja por sobre la firma alemana pues los misioneros tenían las mejores tierras agrícolas y el acceso a cuanta labranza india desearan. Además, el periódico argüía que si las tierras fuesen repartidas entre los afanosos paisanos del altiplano boliviano, estas serían prósperas. Después de todo, el periódico objetaba, los franciscanos eran casi todos forasteros más adeptos a dar sermones que a hacer producir la tierra⁴. Otro autor acusaba a los frailes en 1931 de no enseñar a los indios a pelear contra los paraguayos, puesto estos eran sus hermanos;

1. LA RAZÓN [1931], «Tres indios chiriguano se encuentran en La Paz», in: *La Razón*, La Paz, 12 abril 1931, p. 1:4. También ver: LOS PRINCIPIOS [1931], «Los Chiriguano de Machareti», in: *Los Principios*, 15 abril 1931, p. 1, 4.

2. C. VIGIANI [1931], «La famosa misión», in: *El Antoniano*, Tarija, 2 de Junio 1931, vol. 35, n. 1300, p. 2:1.

3. H.S. KLEIN [1969], *Parties and political change in Bolivia*, London, 1969, p. 134.

4. EL DIARIO [1932a], «La colonización efectiva del Chaco es la única solución que librerá al país de transcendentales problemas», in: *El Diario*, La Paz, 14 febrero 1932, p. 7.

de acuerdo al autor, los franciscanos se habían convertido en espías paraguayos¹. Esta era una nueva agresión retórica hacia el sistema misional, en la cual se mezclaba el argumento del progreso económico con un discurso nacionalista que comenzó a tener repercusiones tras la Gran Depresión de 1930. De hecho, la Depresión había llevado a pérdida la actividad económica en el Chaco; en 1931 el periódico describía la anteriormente dinámica aldea fronteriza de Yacuiba, en el límite argentino, como «*abandonada por sus vecinos [que] ante la imposibilidad de aplicar allí sus actividades [...] Casas destruídas, calles escuetas, vecinos ausentes, es todo lo que queda de la antes bella capital chaqueña*»².

LA GUERRA DEL CHACO

El efecto de la Guerra del Chaco fue profundo entre los chiriguano. Como los isoceños, los chiriguano hablaban guaraní, la lengua nacional del Paraguay. La vasta mayoría de los soldados bolivianos provenían del altiplano y desconfiaban de los indios quienes parecían ser más enemigos que ellos mismos. En el comienzo de la guerra, al rededor de 3.000 chiriguano partieron hacia Argentina, uniéndose a sus paisanos que habían permanecido en Jujuy para la cosecha de azúcar y para evadir la sequía de 1931. Los que se quedaban, a veces eran usados por las fuerzas armadas bolivianas. Algunos indios eran reclutados como guías, algunos se encargaban del transporte por los ríos, otros cortaban los densos arbustos y nivelaban el terreno para construir caminos para las tropas bolivianas³. Muy pocos chiriguano de las misiones vieron el combate como soldados, puesto que los militares

1. J.P. BUSTILLO [1931], *De Sucre a Santa Cruz por Tarija y el Chaco*, Sucre, p. 41, citado en PIFARRÉ, *op. cit.*, 1989, p. 405.

2. EL DIARIO [1932a], «El Abandono en que se halla el pueblo fronterizo de Yacuiba», in: *El Diario*, La Paz, 14 febrero 1932, vol. 28, n° 3900, p. 12:2.

3. Ver por ejemplo, G. MALDINI [1988/95], *Franciscanos en Tarija y... más allá*, La Paz, 1988/95, vol. I, p. 160.

no confiaban en ellos y los misioneros probablemente intentaron protegerlos de la leva. Pese a la protección de los misioneros, incluso cuando la guerra estaba relativamente lejos desde 1932 hasta 1934, las misiones se vieron fuertemente interrumpidas. Tarairí y Macharetí fueron convertidas en hospitales de campaña por los militares, en tanto que el frente avanzaba hacia el piedemonte andino¹. Esto significó que estas misiones cayeran bajo jurisdicción militar, con todos los problemas concomitantes que esto trae como la falta de disciplina, el riesgo para las mujeres, y la toma de posesión de las viviendas para las tropas.

A fines de 1934, la guerra llegó a las puertas de las misiones. Para febrero de 1935, la guerra absorbió Cuevo, Ivo, Tarairí, Tiguiya, y Macharetí cuando las fuerzas paraguayas tomaron estos establecimientos y pelearon con los bolivianos en Villamontes y Charagua². Cuando las tropas paraguayas dejaron Tarairí, destruyeron los campos circundantes y quemaron las casas y la iglesia de la misión³. Es difícil encontrar en la literatura publicada lo que pasó con la población indígena en las zonas de combate, aunque hay muchas pistas dispersas en cuentas oficiales y en memorias de soldados. Muchas hacen referencia a la captura de indios de parte de las tropas paraguayas y al aprisionamiento de un número de ellos, como el caso de la región de Izozog, y así también a ejemplos de colaboración de la población indígena. Francisco Pifarré menciona que alrededor de 5.000 ayudaron a los paraguayos indirectamente, suministrándoles provisiones y, cuando las tropas se retiraban, llevándolos de vuelta al Paraguay⁴. De todas formas, los informes no distinguen entre los diferentes grupos étnicos. Los paraguayos llamaban «guarayos» indistintamente a todo guaraní hablante de Bolivia, mezclando chiri-

1. E. VIDAURRE [1977], *Los Indomables*, La Paz, 1977, p. 186. Ver también MALDINI, *op. cit.*, 1988/95, vol. I, p. 162.

2. P.M. YNSFRAN (ed.) [1950], *The Epic of the Chaco*, Austin, 1950, p. 194-196.

3. A.-F. CASABIANCA [1999], *Una guerra desconocida*, Asunción, 1999, p. 6-7, 403.

4. PIFARRÉ, *op. cit.*, p. 408-109.

guanos, isoceños, y otros grupos —después de todo, el guaraní era la *lingua franca* entre la población indígena de la región e incluso la lengua que muchos colonos ocupaban en sus casas. En cambio, las tropas bolivianas del altiplano veían a todos los indios de la región como «salvajes», por lo que resulta imposible distinguir a los chiriguano de otros grupos étnicos en las tantas memorias de los veteranos de la Guerra del Chaco¹.

Gerardo Maldini, un fraile franciscano que trabajaba en la región como sacerdote parroquiano en las décadas de 1970 y 1980, afirma que muchos de los indios de Macharetí, Tiguiipa y Tarairí fueron llevados a Chimeo, alejados del frente, bajo el cuidado del Hermano Luis Mattioli². Pero otros aseveran que en Macharetí muchos chiriguano no pudieron huir cuando las tropas paraguayas cercaron la misión, y por lo tanto fueron tomados prisioneros. La historia sobre Tacu, el hijo del gran jefe Mandeponay, que fue capturado por las tropas paraguayas y murió en cautiverio, no es cierta³. Algunos de los machareteños captivos fueron capaces de huir hacia Argentina. Muchos se quedaron en Salta, donde el convento franciscano recibió 25.000 hectáreas y fundó la misión de San Antonio a lo largo del río Caraparí⁴.

Incluso las escasas misiones que no se vieron envueltas en las hostilidades sufrieron. En 1935, la Misión Boicovo, la cual se había salvado pues estaba oculta en las colinas al oeste de la zona de conflicto, contaba con 73 casas de indios conversos y tres de no conversos. En conjunto habían 270 chiriguano viviendo en la misión. Sin embargo, ocho casas (más del 10%) tenían a lo menos un miembro de la familia desaparecido (en cinco era el

1. Ver por ejemplo R. ARZE AGUIRRE [1987], *Guerra y conflictos sociales*, La Paz, 1987, p. 182, 225.

2. MALDINI, *op. cit.*, 1988/95, vol. I, p. 162.

3. Tacu murió en 1915 en Carandaití. See Juzgado de Instrucción de Monteagudo, «Juicio civil de diligencias de inventarios de los bienes yacientes al fallecimiento del Capitan Napoleon Taco Yaguaracu», 1915, 2040, Civil.

4. Entrevista con Gerónimo Cundeye, Macharetí, Junio 21, 1990 [Cundeye es el sobrino de Ubaldino Cundeye]; entrevista con Obedelia Pintos de Hurtado, Charagua, Junio 16, 1990 [Pintos vivía con la hermana de Napoleón Tacu antes de la guerra]. También ver Maldini, 162-163.

hombre, cabeza del hogar) y la misión contaba con dieciséis huérfanos (incluyendo a tres hombres desaparecidos), once viudas de neófitos, y cinco viudas no conversas¹. Desafortunadamente, no existen censos para las otras misiones después de la Guerra del Chaco. Pero Boicovo fue la misión menos afectada y las otras mostraron un daño aún mayor, especialmente las misiones que habían sido limpiadas por la guerra y donde la población indígena había sido dispersada por los cuatro vientos.

A pesar que existe muy poca evidencia escrita, es altamente probable que el pequeño grupo de chiriguano liderados por Cayuguari y sus sucesores, quienes habían escapado a la represión después de 1892, perdieran su territorio en el Chaco durante la guerra. La lucha irrumpió justo en la región donde ellos se habían establecido, y como consecuencia debían abandonar el lugar o de lo contrario eran muertos. Sea como sea, las referencias a los chiriguano independientes en el Chaco central desaparecieron después de la guerra².

LAS CONSECUENCIAS DE LA GUERRA

Después del armisticio en 1935, fue difícil para los chiriguano volver a sus tierras ancestrales. Un coronel boliviano en la posguerra clamó que si los chiriguano volviesen a Macharetí, él personalmente vigilaría que todos fuesen enviados al escuadrón de fusilamiento³. No obstante, los indios de las misiones pudieron volver a través de los márgenes argentinos y paraguayos, o retornaron de sus refugios en las colinas del oeste. Otros se quedaron en Argentina, donde el gobierno provincial de Salta los proveyó de 20.000 hectáreas para instaurar un estableci-

1. «Padrón general de la Misión de San Pascual de Boicovo Año de 1927», 1935, Archivo Parroquial de Cuevo.

2. G. GRÜNBERG & F. GRÜNBERG [1975], *Los Chiriguano, guaraní occidentales del Chaco central paraguayo*, - Asunción, 1975 p. 13.

3. [firing squad] MALDINI, *op. cit.*, 1988/95, vol. I, p. 162.

miento cercano al límite con Bolivia¹. Aquellos que partieron con los paraguayos fueron dispuestos en dos misiones, Guachalla y Santa Teresa, donde los indios pidieron a los misionarios Oblate que las construyeran como la de Macharetí. Posiblemente, muchos de los indios que permanecieron con los paraguayos eran de esa misión boliviana. Cerca de 200 chiriguano habían estado trabajando en la fábrica de tanino cerca de Puerto Casado, pero las condiciones de pobreza los forzaron a partir. Finalmente los militares paraguayos proporcionaron a ellos y a sus familias, que se habían ubicado alrededor del Fuerte Guachalla, sus propias instalaciones con un arreglo similar al que existía en Bolivia².

Cuando los indios volvieron a las misiones en Bolivia, era muy poco lo que quedaba. La infraestructura había sido destruida. Macharetí, la más grande misión antes de la guerra, se había virtualmente desplomado. La iglesia en la colina y los complejos misionales aledaños habían sobrevivido más o menos intactos, aunque el techo estaba dañado y los altares faltaban. No puede decirse lo mismo para las instalaciones indias abajo en el llano. De acuerdo a un testigo presencial, las filas ordenadas de casas de adobe de los *neófitos* estaban inhabitables. Los tejados de las casas se habían hundido y las paredes de adobe se hacían trizas. La sección del pueblo para los no conversos, cuyas techumbres eran de paja, había sido quemada entera³. Además, el ganado que había proporcionado a lo largo de los años el efectivo disponible para los gastos de emergencia, desapareció pese a que fue llevado a Boicovo antes que los paraguayos invadieran. En 1940 los archivos de la misión señalan que de las recuas de Macharetí «no queda ni una»⁴. Aún peor, cuando Cundeye volvió a la misión con su pequeño grupo, en los pocos años desde el fin de la guerra muchas de las tierras habían sido ocupadas por no indios.

1. PIFARRÉ, *op. cit.*, p. 408.

2. GRÜNBERG & GRÜNBERG, *op. cit.*, p. 15.

3. Entrevista con Obedelia Pintos de Hurtado. Ver también MALDINI, *op. cit.*, 1988/95, vol. I, p. 155.

4. Abril 1940, «Libro 1° de Hacienda 1869» [Macharetí], Archivo Parroquial de Macharetí.

Este fue también el caso de Santa Rosa de Cuevo, la más importante de las misiones de Potosí. Según su misionero, en 1937 con *«la ocupación militar de varios años se ha anulado todo recurso de los pocos que sostenían esta misión en su vida económica»*. La numerosa ganadería había sido reducida, las tierras agrícolas habían sido transformadas en pistas de aterrizaje para aviones, y los militares permanecían en posesión de los huertos. Los campos de caña de azúcar y todo el cercado habían desaparecido, mientras que la escuela de niños había sido convertida en un hospital. Quince casas que pertenecían a los indios de las misiones habían sido tomadas por personal del hospital, y los dueños debieron buscar otros alojamientos. De acuerdo a Fray Marcos Orsetti, los progresos espirituales y morales que los misioneros habían alcanzado a lo largo de los años también se habían perdido. El contacto con los soldados había provocado desobediencia hacia los misioneros e indiferencia religiosa, así también como *«personas encaminadas por sendas perversas»*¹.

Un nuevo *Reglamento* misional, decretado en 1937 por el régimen militar socialista del general David Toro, parecía martillar un clavo más sobre el ataúd de lo que restaba de las misiones del Chaco. Persistía en la inclinación anticlerical que arrogaba más poder al Estado, despojando aún más a la autoridad misional. El primer artículo afirmaba que las misiones debían ser establecidas sólo entre *«las tribus nómadas que ambulan en las distintas zonas del país y prepararlas para la vida civilizada, haciéndolas útiles para la colonización del territorio»*. En otros artículos, el Ministerio de Colonización estaba a cargo de dar permiso para establecer nuevas misiones y determinaba cuando la *«labor misional»* estaba terminada y las misiones secularizadas. El Ministerio y su Delegado estipulaban qué porcentaje de la población de cada misión *«deben ser dejados para la atención de las necesidades comunales y la ejecución de*

1. M. ORSETTI [1937], «Carta a Mons. Federico Lunardi, Nuncio Apostólico: Santa Rosa Mission, diciembre 10 de 1937», in: Archivo del Vicariato Apostólico del Chaco, Camiri (desde ahora AVACHC).

los trabajos para el mejoramiento de las misiones». Según el modelo socialista que el régimen militar quería implantar, los habitantes de las misiones estaban para crear con los colonos circundantes un «*sistema de cooperativismo de producción y consumo*»¹.

El rol paternalista de los misioneros continuó siendo explícito, en tanto los frailes estaban para «*cuidar de la persona y bienes de los neófitos con el empeño que lo haría un buen padre de familia*». Los indios de las misiones siguieron siendo legalmente definidos como menores y los misioneros debían ser sus representantes legales en las cortes locales. Cada hombre adulto indio debía ser asignado con terrenos de acuerdo al número de hijos que tuviese, tierra que debía cuidar después que las misiones fuesen secularizadas. Más importante aún, los misioneros debían dar a conocer al gobierno cuando los indios habían alcanzado la edad legal para trabajar en los caminos, bajo la disposición del Ejército. Debían ser entrenados desde los dieciocho hasta los veinte años por los militares para el trabajo de la construcción de las rutas, y después tenían que trabajar en estas faenas una vez pasada esa edad².

El *Reglamento* de 1937 a primera vista parecía restringir duramente a los misioneros, disminuyendo aun más su rol. De todas formas, en las misiones del Chaco el *Reglamento* tuvo un efecto benéfico para las misiones pues las nuevas reglas, observando el uso del trabajo de los indios de las misiones para la construcción de caminos bajo la supervisión del Ejército, trajeron una alianza inusual entre los misioneros y los militares bolivianos. Esto representó un cambio importante respecto a la inmediata posguerra, cuando los oficiales militares habían visto a los indios como traidores. El Ejército, cuya presencia siguió siendo masiva a lo largo del límite suroriental con Paraguay tras la guerra, se constituyó en un verdadero contrapeso para las ambiciones de los colonos. Después del *Reglamento* de 1937, el Ejército aseguró el trabajo

1. *Reglamento de Misiones*, «Misc.» 1923-1949, artículos 1-14, AVChC.

2. *Ibid.*, artículos 17-21.

indio de las misiones para construir caminos en las regiones fronterizas sin vías férreas, protegiendo a las misiones de intrusos externos¹. Incluso los bien armados colonos que generalmente abusaban de los indios fueron incapaces de lidiar con las unidades del Ejército boliviano fijadas en el límite fortificado con Paraguay. También es probable que el brazo del Ejército en La Paz ayudara a los misioneros y sirviera como apoyo en la ciudad capital.

Lo que más sabemos sobre la reinstalación de los establecimientos chiriguano en el lado boliviano es gracias a los esfuerzos de Ubaldino Cundeye, antiguo líder de los indios disidentes de las misiones a comienzos de la década de 1930, y descendiente de la más importante línea familiar de Macharetí. Cundeye, a diferencia de muchos de sus hermanos en la misión, había evadido a los paraguayos². Tras la guerra se instaló primero en Villamontes, el espacio indígena de La Banda en la antigua misión de San Antonio, a un costado del río Pilcomayo. Hacia fines de la década de 1930, fue descrito como el «ex capitán de los neófitos de Macharetí»³. Al parecer Cundeye tenía en mente un proyecto político —primero repoblar la misión y luego convertirse en su líder. No permaneció mucho tiempo en Villamontes; viajó a Argentina para traer *machareteños* de vuelta a ocupar nuevamente la misión. Cundeye regresó en 1938 con 18 antiguos pobladores y procedió a repoblar Macharetí. Lo hizo justo a tiempo. El prefecto de la misión antes y después de la guerra, Fray César Vigiani, de acuerdo a uno de los retornados, había considerado vender el territorio vacío de la misión de Macharetí a los grupos de rancheros de Carandaití antes que los indios

1. Un argumento similar fue hecho para los intereses del estado boliviano del siglo XIX de mantener las comunidades de indios en sus tierras altas, pues allí estas proveían al estado de cofres con tributos vitales; por lo tanto, el estado generalmente defendía la integridad de las comunidades hasta que el boom argentífero en la segunda mitad del XIX obvió la necesidad de los ingresos tributarios. Ver Nicolás Sánchez Albornoz, *Indios y tributarios en el Alto Perú* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978), 187-218.

2. No está claro si durante la guerra estaba en Bolivia o había partido hacia Argentina.

3. «Tcnl. Amadeo Ballón Jefe de los Servicios del Ejército en Villa Mnotes [sic]», archivo personal de Magalí de Matsusaki, Macharetí.

regresaran¹. Como un medio para proveerse de legitimidad y así liderar a su gente, Cundeye fue donde las autoridades militares de la región y se hizo designar como «Capitán de los guaraníes proveniente del sector de Macharetí... por sus aptitudes»². Por lo tanto ya era capaz de conseguir apoyo desde el exterior y así hacer un contrapeso a los misionarios, y también a los *karai* que después de la guerra habían invadido las tierras misionales en la ausencia de los indios. Irónicamente, cuando inicialmente los militares bolivianos habían estado más bien opuestos al retorno de los chiriguano, Cundeye contaba con las aptitudes para reposicionar precisamente a su comunidad, pues los militares estaban dispuestos a apoyarlo por sobre los colonos blancos que habían usurpado la tierra de los indios.

CONCLUSIÓN

La Guerra del Chaco constituyó cambios tremendos en la población chiriguana. En primer lugar, las operaciones militares interrumpieron la vida indígena en las faldas andinas cuando la gran mayoría de los chiriguano bolivianos aún vivía. Es probable, sin embargo, que hubiese pocos indios en la región para el comienzo de la guerra debido a la severa sequía que, en 1931, los animó, ora a quedarse, ora a irse al norte de Argentina. Varias misiones, puesto que tenían edificios y estaban conectados por caminos, sirvieron como centros de provisiones u hospitales para los militares bolivianos en los inicios de la guerra. En la medida en que las líneas de batalla se acercaban, muchos indios huyeron hacia Argentina o hacia el oeste, en las montañas superiores. Algunos se quedaron, ya fuese como reclutas que despejaban los caminos o como guías para las tropas bolivianas.

1. Entrevista con Gerónimo Cundeye, Macharetí, Junio 21 de 1990.

2. «El Teniente Coronel Arturo Mendivil M., Intendente de Colonización del Chaco», Villa Montes, Enero 30 de 1938, Archivo de Magalí de Matsusaki.

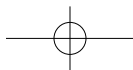
Otros, como una significativa minoría de Macharetí, ayudaron a los invasores paraguayos proveyéndolos con su ganado (aunque aparentemente había una cierta cuota de coerción en estos arreglos). Asustados por sus vidas, muchos de estos individuos se retiraron con las tropas paraguayas para ser reestablecidos en nuevas misiones en el Chaco central.

Los chiriguanos que permanecieron en Bolivia presuntamente volvieron a sus propios territorios tras el fin de la guerra, pese a que muchas de las tierras habían sido tomadas por colonos blancos. En el Chaco central, grupos independientes, como el que estaba bajo Cayuguari, desaparecieron. Incluso hubo casos de luchas en las misiones franciscanas, donde líderes como Cundeye tuvieron que aliarse con los militares para poder adquirir nuevamente el derecho para reconstruir sus hogares. La guerra había quitado todo remanente de independencia en los grupos indígenas, aunque la fuerte presencia militar (tanto en el lado paraguayo como boliviano de la frontera) ayudó en ocasiones a los chiriguanos. Ahora los chiriguanos estaban dispersos entre Paraguay, Bolivia y Argentina, con nuevos motivos y con algo de tierra que podían demandar como suya. Cabe señalar que para entonces estaban mucho más integrados a las estructuras de autoridad de cada Estado-nación que nunca antes.

Tabla. — Población de las Misiones franciscanas en 1930

MISIÓN	NEÓFITOS	NO CONVERSOS	NIÑOS ESCOLARES	NIÑAS ESCOLARES
Santa Rosa de Cuevo	1.020	215	105	132
San Buenaventura de Ivo	602	113	86	75
San Pascual de Boicovo	286	0	38	42
La Inmaculada de Tarairí	330	40	33	30
La Purísima de Tiguipa	480	7	30	28
Madre de Misericordia de Macharetí	1.450	321	141	106
Totales	4.168	696	433	413

Fuentes: EL ANTONIANO [1930], «Cuadro sinóptico de las Misiones dependientes de la Prefectura de Tarija», in: *El Antoniano*, Tarija, febrero 20 de 1930, vol. 34, n° 1199, p. 2; PREFECTURA DE MISIONES DEL COLEGIO DE POTOSÍ [1930] «Informe de la Prefectura de Misiones del Colegio de Potosí», in: *El Antoniano*, Tarija, 13 marzo 1930, vol. 34, n° 1204, p. 2.



La memoria ishír (chamacoco) de la Guerra del Chaco

Cinco testimonios etnohistóricos de dos
indígenas del subgrupo ebidóso, y tres más
de otro de la parcialidad tomaráxo

EDGARDO J. CORDEU

INTRODUCCIÓN

Quiso el Destino —perpetuando, de paso, la memoria de sus dueños originales—, que del idioma de los indios tomaráxo saliese el nombre del choque inicial de la Guerra del Chaco. Aunque el Paraguay la declaró formalmente recién el 10 de mayo de 1933, en julio del año anterior, el desalojo por un batallón suyo de una tropa boliviana que poco antes se había fortificado junto a una laguna llamada precisamente *Pitiantuta*¹, le abrió la puerta a esa

1. Llamada Pitiantuta por los paraguayos, fue denominada por los bolivianos primeramente Gran Lago y enseguida Laguna Chuquisaca (O. MOSCOSO GUTIÉRREZ [1939], *Recuerdos de la Guerra del Chaco*, Sucre, 1939, t. I, p. 44-61). La primera designación, traducida correctamente por Beláieff como: «Lugar del Hormiguero Muerto» (C.J. FERNÁNDEZ [1955/87] *La Guerra del Chaco*, Buenos Aires, 1955/87, vol. I, p. 70), es una aliteración del antiguo nombre tomaráxo Pë'ín Tóu'të; que sus hablantes parafrasean hoy como: «Oso-Hormiguero Enrollado». Dicho topónimo derivó del hallazgo de un ejemplar de esa especie entre los restos calcinados de un pastizal, encendido en círculo por los aborígenes con el propósito de aprovechar las presas cercadas dentro; fiel a la costumbre de su especie, el animal se había ovillado antes de tenderse a dormir, y así lo sorprendió el fuego. En las proximidades de esta gran aguada de 10 Km². de extensión los tomaráxo poseían antiguamente un importante centro aldeano semi-permanente. Durante la •••

cruenta conflagración durante casi tres largos años más. Situada aproximadamente 150 Km. al oeste de Puerto Guaraní, el tamaño inusual y la reserva acuífera permanente hacían de ella un fenómeno insólito en la desértica topografía chaqueña y una meta estratégica primordial. Asimismo, el presumible –aunque desde la visual historiográfica occidental, inexistente– aporte bélico de sus guerreros a la causa paraguaya en ese combate, es hasta hoy un capítulo eminente de la tradición oral tomaráxo.

La discordia entre ambas naciones –cuyos ecos llegaron a menudo a los indios– databa de mucho antes. Aparte de la larga disputa jurídica del Paraguay con Bolivia sobre sus respectivos derechos al Chaco Boreal, urgida desde la pérdida por la última de su litoral oceánico a raíz de la Guerra del Pacífico, ya en fecha tan temprana como el 13 de septiembre de 1888 aconteció el primer altercado; del cual también fueron testigos los chamaco-co. Ese día, en efecto, por orden del presidente Escobar, una fuerza guaraní venida especialmente de Fuerte Olimpo, *manu-militari* mandó de vuelta a su país a un grupo de civiles bolivianos que pocos años atrás había alcanzado la costa fluvial bajando desde el río Otuquis (Negro)¹. En homenaje a su primer magistrado, los intrusos llamaron Puerto Presidente Pacheco al modesto rancherío donde se albergaron; rebautizado luego con el nombre actual de Bahía Negra².

••• época húmeda, junto con la iniciación de los muchachos por la sociedad secreta de varones, estos cazadores-recolectores acusadamente nómades –caracterizados también por la extrema simplicidad tecnológica, los patrones dualistas de la cosmovisión y la organización social y, las segmentaciones clínicas– celebraban allí sus principales rituales religiosos (E.J. CORDEU [1999], *Transfiguraciones simbólicas*, Quito, 1999, reed.: Asunción, 2003, cap. II y III).

1. Los ebidoso afirman, en cambio, que casado con una nativa, al menos uno de los acompañantes de Pacheco permaneció entre ellos hasta el fin de su vida y que su descendencia todavía existe (E.J. CORDEU [2005], *El origen de la pintura*, Buenos Aires, 2005, m.i: relato 40).

2. E. CARDOZO [1965], *Breve historia del Paraguay*, Buenos Aires, 1965, p. 115; H. KLEIN [1993], *Orígenes de la revolución nacional boliviana*, México, 1993, p. 5-7; D.H. ZOOK [1961], *The Conduct of the Chaco War*, New York, 1961, trad. cast.: *La Conducción de la Guerra del Chaco*, Asunción, 1997, p. 22. De acuerdo a este último –pero también a los ebidoso (texto 1)–, Puerto Pacheco estaba ubicado en realidad 10 Km. al sur de la hoy Bahía Negra. Contando en 1885 con la autorización de las autoridades asunceñas, la iniciativa de su fundación para utilizarlo como campamento temporal correspondió a D. Miguel Suárez Arana; empresario boliviano interesado en la construcción de un trazado –carretero o ferroviario– desde La Paz hasta el río Paraguay. Tres años después, •••

Todavía hoy los ebidoso conservan un vívido recuerdo de esos sucesos. Obviamente, aunada al patrón acusadamente realista de su mentalidad, su ignorancia de varios pormenores omite el hecho de que, el significado de *Puerto Pacheco*, residió en la evocación honorífica de un ausente. Por eso, atribuyeron el origen del topónimo ya fuera al nombre de uno de los bueyes traídos por los bolivianos (al que alentaban con los gritos de: «¡Fuerza, Pacheco!»; «¡Adelante, Pacheco!»); o directamente, al de su jefe. Mientras estuvieron allí, él y su gente parecen haberse comportado correctamente con ellos, retribuyéndoles sus servicios con bestias de tiro y otros bienes. Aunque no se percatan del tiempo transcurrido cuentan también, que al momento de la expulsión forzada, el nombrado *Pacheco* juró a los indios que Bolivia habría de vengarse inexorablemente de Paraguay y alguna vez recobraría ese territorio; sin embargo –les recalcó–, en homenaje a sus excelentes relaciones y a la gratitud que les debía, jamás los incluiría en la lista de sus enemigos. Tan cierto fue el vaticinio –argumentan como prueba irrecusable–, que cuando a partir de fines de 1928 se sucedieron tres bombardeos aéreos bolivianos a Bahía Negra¹, los ataques se limitaron a aquellos objetivos –preponderantemente navales– situados en torno a su ejido fluvial; sin afectar por lo tanto al vecino Puerto Diana, donde los ebidoso tenían su aldea².

Como antecedente insoslayable de su renovado interés por el Chaco Boreal hay que recordar, además, que exhausto financieramente por la Guerra de la Triple Alianza y sus secuelas, mediante la enajenación de las tierras públicas chaqueñas el Paraguay procuró desarrollar su potencial económico virgen.

*** la atribución de un crimen imprecisado al administrador del caserío, pero aún más, el izamiento de la bandera boliviana y la colocación de su escudo nacional frente a su oficina, despertaron la alarma del gobierno paraguayo y su consiguiente intervención. Ésta, sólo hubo de enfrentar la protesta verbal de los afectados.

1. Es decir, como parte de las represalias adoptadas por Bolivia por la toma del Fortín Vanguardia. Vide supra.

2. E.J. CORDEU [1993], «La Saga de Basybüky», in: *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires 1993, vol. XV.

Junto a la cesión de ingentes extensiones del territorio a empresarios extranjeros —principalmente argentinos—, desde alrededor de 1880 esa estrategia aparejó simultáneamente la venida de un caudal demográficamente relevante de soldados, exilados políticos, pobres urbanos o rurales, aventureros; y también, delinquentes comunes remitidos al flamante presidio de Bahía Negra. Los nuevos habitantes fueron absorbidos por la tala forestal (sobre todo de quebracho y palma), las fábricas de tanino, las estancias ganaderas, alguna agricultura industrial, la cacería de especies silvestres proveedoras de cueros y plumas, la carga y descarga portuaria, y diversos servicios comerciales y estatales. Tales emprendimientos no sólo proliferaron en toda la faja costera, sino también en algunos sitios penetraron profundamente en el interior. No obstante, pese al alud migratorio, el creciente déficit de recursos laborales pronto obligó a recurrir a los aborígenes.

Aunque hacia 1890 ya estaba acabada, pues, la ocupación por Paraguay de la ribera occidental del río homónimo, aprovechando las disensiones internas de ese país durante las primeras décadas del siglo XX Bolivia retomó su plan de penetración en el oriente chaqueño. Basado en la erección de sucesivas líneas de fortines, apoyadas verticalmente en los ejes naturales *noroeste* — *suroeste* trazados por los ríos Pilcomayo, Verde y Otuquis, su progresión generó por supuesto numerosas refriegas de diversa magnitud. Hasta más allá de 1932 tuvo lugar, igualmente, una infructuosa disputa diplomática entre ambos rivales en varios foros internacionales¹. No viene al caso revisar aquí la validez de sus títulos respectivos —basados en las viejas jurisdicciones virreinales, o sino, en la ocupación real—; el juego de artificios propagandísticos con que los dos adversarios, ora ocultaron y otras veces magnificaron su real capacidad bélica; ni la tragedia —por algo cabe calificarla de tal—, aparte que ella sirviera tal vez para apuntalar la identidad y la energía histórica de cada uno, de

1. ZOOK, *op. cit.*, 1961, cap. I-III.

que la Guerra terminase desangrando cruelmente a dos pequeños países, cuya pobreza sólo es comparable hasta hoy con la magnitud de sus problemas irresueltos.

Ahora bien, el aporte ishír a la defensa del suelo chaqueño ante las pretensiones bolivianas fue una secuela más de la trama articuladora tejida con el reciente aluvión poblacional; mediante el cual, habitándolo y colonizándolo, el Paraguay supo asegurárselo a la larga. En su caso particular, ante todo conviene enfatizar la ausencia de cualquier proyecto de exterminio sistemático de esos nativos; similar al cumplido en la región oriental con los *aché* o *guayakí*¹. Al contrario, haya sido por motivos crudamente utilitarios o, ¿por qué no?, aún humanitarios, ellos fueron imperiosamente requeridos. Por ende, su reacción careció de demasiados matices agresivos y primó en cambio cierta tendencia a la convivencia y el acuerdo. Apreciados por los blancos por ser un filón de mano de obra barata y de mujeres siempre bien dispuestas para el amor fácil y el jolgorio², seducidas por sus retribuciones materiales, morales o simbólicas, ingentes fracciones de los cuatro núcleos dialectales y socio-políticos ishír entonces existentes (*ebidóso*, *hório*, *tomaráxo* y *xéiwo*) muy pronto se ligaron con aquéllos.

No se sabe aún hasta qué punto esta disposición, proclive al entendimiento con la sociedad nacional, pudo haber sido estimulada por sus tratos anteriores con los brasileños mato-grossenses de Coimbra. Si bien carente de una cronología clara³, la

1. B. MELLÁ & C. MÜNDEL [1978], «Ratones y Jaguares», in: A. Roa Bastos (ed.), *Las Culturas condenadas*, México 1978.

2. H. BALDUS [1927], «Os Índios Chamacocos e a sua lingua», in: *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1927, vol. 15, n° 2; E.J. CORDEU [1997], «Memorias de un tiempo perdido», in: *II Congreso Argentino de Americanistas*, Buenos Aires, 1998, vol. I.

3. Sin embargo, los contactos de esta naturaleza fueron seguramente muy antiguos. Ya mucho tiempo atrás Baldus reprodujo una documentación colonial sumamente valiosa sobre la misma cuestión (BALDUS, *op. cit.*, 1927, p. 18-20; H. BALDUS [1931a], *Indianerstudien im Nordöstlichen Chaco*, Leipzig, 1931, cap. XX; H. BALDUS [1931b], «Notas complementáres sôbre os indios Chamacoco», in: *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1931, vol. 17; y, H. BALDUS [1932], «Beiträge zur Sprachenkunde der Samuko Gruppe», in: *Anthropos*, Wien, 1932, vol. XXVII). Consignó así, que en 1795 D. Francisco Rodríguez do Prado se había referido a los Xamacocos como a una •••

narrativa oral ebidoso es sumamente explícita respecto a numerosas expediciones a esa localidad siguiendo una ruta septentrional que cruzaba los contrafuertes andinos del país ayoreo; sin embargo, su impericia de la zona montañosa de Cerro León les impedía usar las fuentes de agua de aquellos indios¹. Un testigo ebidoso (Flores Balbuena) insistió en la buena acogida brindada por los brasileños –militares y civiles–, con quienes cambiaban sus plumas y cueros. Según él, diferentes bandas emprendieron no menos de diez viajes periódicos a Coimbra. Para evitarse el desvío hasta *Moiéxne*, célebre sitio del hinterland hoy bautizado *Caacupé*, donde anteriormente se concentraban diversos grupos locales a fin de marchar juntos, establecieron luego un nuevo paradero temporal en *Dozlúhta*, en la zona del Pantanal. Cuando al fin completaban el viaje, comunicándose en los primeros tiempos sólo mediante señas, los brasileños les daban alojamiento, alimentos –algunos nuevos, como la raspadura– y agua². Iniciado el canje de plumas, cueros y ceramios,

•• de las tribus no-guaycurúes que habitaban en los alrededores de Coimbra. Dicho autor reprodujo también un testimonio de 1803 producido por D. Ricardo Franco de Almeyda Serra, quien desde Cuyabá, entre otras cosas informó textualmente a sus superiores del Real Cuerpo de Ingenieros de Portugal: «*Los Xamicocos no dejan de formar una nación numerosa; pues ocupan, no a gran distancia de la margen occidental del río Paraguay, los territorios que se extienden desde poco abajo de Bahía Negra, 12 leguas al sur de Coimbra, hasta las inmediaciones de Santo Corazón y Santiago en la Provincia de Chiquitos*».

1. Estos viajes tampoco estuvieron exentos de algunos conflictos con los ayoreo. Según el mismo informante, después de ser expulsada por los ebidoso de la zona de Bahía Negra donde anteriormente estaba establecida, su parcialidad de los totodiosode se retiró hacia la región de Dozlúhta. Cierta vez, prevenida por una visión onírica de un mago, una banda ebidoso de paso hacia Coimbra destacó algunos exploradores camuflados con hojas; después de comprobar que sus adversarios habían preferido abandonar su campamento internándose en Bolivia, pudieron proseguir su viaje sin inconvenientes. Para sortear a los ayoreo durante dichos periplos, pues, en el futuro los ebidoso decidieron evitar Dozlúhta costeano las márgenes del río Negro; desde Puerto Caballo hasta el Pantanal. La abundancia de caza (aves y yacarés) y la posesión de armas de fuego y de equinos usados como cargueros, compensaban la larga duración de la marcha y sus penurias. Siempre eran bien recibidos por los brasileños. A fin de conocer la ruta hacia Bahía Negra, cierta vez los chamacoco fueron acompañados durante un tramo por una patrulla militar de ese país; a la que mostraron la técnica india de tender árboles a guisa de puentes sobre los cursos de agua. El éxito de estos viajes hizo que muchos quisieran emprenderlos. Empero, otros se desanimaban; ya fuera por la largura de la ruta terrestre o por su ignorancia de la ruta fluvial, a la que se añadía la carencia de medios de navegación (CORDEU, *op. cit.*, 2005, relato 38).

2. Desde luego, las expediciones tuvieron momentos mejores y peores. Por ejemplo, junto a la incertidumbre acerca de su proveniencia, a menudo despertó la curiosidad brasileña la solicitud de los indios con sus escualidos perros, que llevaban cargados en bolsas; ahí, siempre con ••

condolidos por las penurias de la marcha les retribuyeron con caballos, aperos y algunos vacunos; y les inculcaron los rudimentos de la equitación y el cuidado del ganado. La gente de Coimbra también los entrenó en el uso de las armas de fuego; que junto con municiones, pólvora en botes herméticos, fulminantes, caramañolas y talegas de lona para agua, ropas impermeables, zapatos, hoces, calentadores de alcohol sólido, conservas enlatadas y un sinnúmero de baratijas, también trocaban con los aborígenes¹.

Sea como fuere, los testimonios etnohistóricos de esta especie no deben ser interpretados en los términos de un improbable idilio entre blancos e indios celebrado en algún lecho de rosas, ni como la exposición de un sistema interétnico igualitario carente de fricciones. Sólo sirven para evidenciar la inexistencia de políticas planificadas y sistemáticas de genocidio o etnocidio. En los hechos la memoria oral ishír todavía registra también numerosos casos; tanto de los prejuicios, la arbitrariedad y la crueldad de muchos blancos –simétricas al altruismo de tantos otros–, fueran agentes gubernamentales o simples particulares²; como del ensañamiento –según nuestros cánones– de algunas de sus propias reacciones. Por ejemplo, aunque según la evidencia disponible estos indios remiten la antropofagia al plano fantástico de los mitos, ciertos cuentos y algunos seres portentosos³ y la evocación de su práctica real –al menos de

••• gestos, sus dueños los ilustraron sobre su utilidad y la fidelidad que les demostraban. Por otra parte, durante las marchas murieron varios ebidoso; una vez, una anciana a la que el agotamiento forzó a abandonar, después se quedó para siempre en Brasil (CORDEU, *op. cit.*, 2005, relatos 37 y 39).

1. También los tomaráxo conservan la memoria de sus travesías a Coimbra y sus vínculos análogos con sus pobladores (CORDEU, *op. cit.*, 1997, cit.: relatos 15 y 16).

2. E.J. CORDEU [2003], «Textos etnohistóricos de los Ishír del Chaco Boreal», in: E.J. Cordeu, A.J. Fernández, C. Messineo, E. Ruiz Moras & P. Wright, *Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco*, Buenos Aires, 2003, relatos 37, 89, 92, 100 y 104; y, CORDEU, *op. cit.*, 2005, cit.: relatos 56, 60, 61, 62 y 64.

3. Algunos casos paradigmáticos de aquellas imágenes del canibalismo plasmadas en la mitología y la cuentística ishír son: a) la etiología mítica del jaguar, un joven incestuoso transido al fin en tal, cuyo resabio de humanidad –denotado por su astucia excepcionales–, coexiste empero con la cuota de animalidad mostrada por su afición caníbal hacia sus ex-congéneres; b) algunas •••

boca para afuera— parece suscitarles siempre un profundo asco, dicho comportamiento podría haber tenido algunas excepciones. Bastante antes de la Guerra del Chaco habría acontecido así el episodio resumido seguidamente:

En compañía de un connacional suyo que le servía de ayudante, un comerciante paraguayo había instalado un modesto almacén de ramos generales en Puerto 14 de Mayo. Pasada una temporada, pese a intentar defenderse con sus armas de fuego, ambos fueron asaltados por algunos ebidoso. Luego de asesinar a mazazos al comerciante y de romperle un brazo, también a golpes, al acompañante, los agresores saquearon el almacén y huyeron hasta más allá de Nehpúrich («Lugar de Cosas Amontonadas») No obstante, aunque malherido el dependiente logró escabullirse y dar aviso en Bahía Negra; desde donde salió una patrulla de cinco soldados al mando de un sargento con la orden de aniquilar a los salvajes. Después de un primer enfrentamiento en que consiguieron ocasionarles algunas bajas, el grupo punitivo fue a su vez sorprendido por ellos; pero, pese a que murieron ahí cuatro soldados, el sargento y el restante pudieron volverse al fin a Bahía Negra. Ya sepultos, por sugerencia de un cacique los cadáveres de esos soldados más tarde fueron desenterrados. Entonces, después de trozarlos a lo largo y asarlos, acabaron siendo devorados por varios ebidoso¹. Aterrada por el descubrimiento de los restos de ese fes-

••• divinidades Axnábsero que durante su estadia terrena en el tiempo originario devoraron a algunos jóvenes a quienes iniciaban en sus ritos, lo que desató a su vez la cólera de sus padres, y finalmente, la matanza de los dioses; c) Axnérext y su hijo, dos personas comunes, que luego de probar accidentalmente su propia carne, transformados en grandes aves carniceras se dedicaron a devorar a los humanos hasta que cierto héroe, no sólo acabó con ellos, sino que con el plumaje del primero confeccionó el ajuar plumario primigenio usado en los ritos; y, d) Puguichénte, una anciana desgreñada y sucia residente en el monte, que comía asados a los niños perdidos que conseguía capturar (E.J. CORDEU [1984], «Categorías básicas, principios lógicos y redes simbólicas de la cosmovisión de los indios Ishí», in: *Journal of Latin American Lore*, Los Angeles [Cal.], 1984; E.J. CORDEU [1990], «Algunas focalizaciones semánticas y simbólicas de la mitología de los tomaráxo del Chaco Boreal», in: *Scripta Ethnologica-Supplementa*, Buenos Aires, 1990, vol. VIII; y J. WILBERT & K. SIMONEAU (eds.) [1987], *Folk Literature of the Chamacoco Indians*, Los Angeles [Cal.], 1987. De acuerdo a la preciosa observación —ratificada en estas páginas (texto 4)—, con que Branislava Súsnik abrió su libro capital sobre esta etnia, cuando éstos contemplaron por primera vez a un avión en el aire, la imagen del temible Axnérext fue precisamente el referente cognitivo al que asimilaron enseguida el fenómeno (B. SUSNIK [1969], *Chamacocos I*, Asunción, 1969, p. 9 y sig.).

1. Clemente López, cabe lamentarlo, desconocía el motivo real de los presuntos antropófagos o el sentido atribuible a su acto. ¿Se habrá tratado tal vez de algún canibalismo religioso, mágico, jurídico, vindicatorio, catártico, económico, dietético, o aún hedonista? ¿Qué otra finalidad podría ocurrírsele a cualquier teorizador de estas prácticas?

tín, otra patrulla enviada poco después tampoco se atrevió a seguir adelante. Por su parte, temiendo su venganza, los indios rehuyeron desde entonces todo contacto con los blancos y se recluyeron en las honduras de la selva. Sin embargo, algo antes del comienzo de la Guerra, con la promesa de que el pasado estaba olvidado y ya no habría represalias, los ebidosos fueron instados a volver a la costa; lo cual completó la pacificación¹.

LA NARRATIVA ISHÍR DE LA GUERRA. GENERALIDADES

Hay que aclarar de antemano, que dada la edad de los informantes (el mayor de ellos, D. Clemente López, nació alrededor de 1931, y los otros dos, aproximadamente entre 1935 y 1940), no se cuenta prácticamente en la actualidad con testigos presenciales de la Guerra². Es decir, que se trata en todo caso de testimonios de segunda mano, los cuales –según la intención conciente de sus narradores– sólo procuran retransmitir fidedignamente los relatos de los protagonistas originales oídos desde su temprana edad; o mejor dicho, la remembranza que les queda de ellos.

Bien se conocen ahora el llamado *trabajo de la memoria*, los mecanismos concientes e inconcientes involucrados en sus procesos de rememoración y cesura, sus regulaciones contextuales y su inacabable actividad de reelaboración y readaptación funcional de sus contenidos; aptos potencialmente siempre para ser devueltos a la conciencia o para ser sumergidos en las nieblas del

1. CORDEU, *op. cit.*, 2003, relato 35.

2. Aunque en mi primer viaje a los chacacoco de Puerto Diana (enero-marzo/71) tuve la fortuna de entrevistar extensamente al Capitán Pinturas (Chuébich), uno de los guías del Gral. Beláieff en sus exploraciones del Chaco Boreal de los años 20, para desdicha del presente ensayo hablamos muy poco de la Guerra. Pinturas –antiguo cautivo tomaráxo de los ebidosos, devenido luego en un prestigioso caudillo de sus ex-señores; quien entonces transcurría por su penúltimo año de vida–, prefirió explayarse sobre su extensa sabiduría chamánica (E.J. CORDEU. & J. BRAUNSTEIN [1974], «Los “Aparatos” de un chamán chacacoco», in: *Scripta Ethnológica*, Buenos Aires, 1974, vol. II, n° 2). Enseguida se verá (texto 2) de qué forma, durante las hostilidades dichos conocimientos mágicos fueron premiados con el rango de capitán honorario del Ejército Paraguayo. Dada la rareza de este tipo de documentación icónica, decidí incluir aquí una fotografía de este notable personaje y otra, del diploma –casi ilegible– impreso sobre tela que acredita su rango militar; ambas obtenidas por mí en aquel año.

olvido¹. Es obvio, que la intervención de tales factores implica una distorsión inevitable de la información proveniente de la memoria oral —más aún si se trata de datos indirectos— respecto a las vivencias históricas originales; distorsión muy difícil de evaluar cuando los testimonios son escasos y las fuentes documentales para corroborarlos no siempre existen o son accesibles. No obstante, cualquiera sean sus riesgos, la tarea propuesta es la única que todavía puede —y debe— hacerse, si aún quiere salvarse algo. Haya sido por desinterés o desidia, casi nadie se ocupó antes del rescate de las experiencias de los reales actores indios de la Guerra, y ahora ellos ya desaparecieron irreparablemente.

Dada la constricción del espacio, se omitirá la transcripción literal del material oral fonograbado en el campo; tanto en el español rural del Paraguay como a menudo en lengua indígena. Sólo se expondrán, pues, las sinopsis de ocho relatos procedentes de narradores ebidóso y tomaráxo centrados en varios sucesos de la Guerra del Chaco y sus concomitancias anteriores y posteriores. Los mismos provienen de una tarea etnográfica efectuada en Puerto 14 de Mayo (*Kárcha Mbáblúit*) durante el invierno de 2000, y de otra cumplida en Asunción en la misma temporada de 2002². En ocasión de la primera de ellas entrevisté al ebidóso Clemente López y al tomaráxo Emilio Aquino (*Öpiürzeke*); y durante la segunda, al ebidóso Flores Balbuena (*Ógnvá*). Las respectivas biografías de López y Aquino figuran en CORDEU, *op. cit.*, 2003; y la del último, en CORDEU, *op. cit.*, 2005³.

1. Algunas contribuciones fundamentales en este campo se deben, por citar unos pocos, a L. PASERINI [1984], *Torino operaria e fascismo*, Bari, 1984; A. AUGÉ [1998], *Les Formes de l'oubli*, Paris, 1998, trad. cast.: *Las Formas del olvido*, Barcelona, 1998; Ph. JOUTARD [1983], *Ces voix qui nous viennent du passé*, Paris, 1983, trad. cast.: *Esas voces que nos llegan del pasado*, México, 1999; o, J. LE GOFF [1988], *Histoire et mémoire*, Paris, 1988, trad. cast.: *El Orden de la memoria*, Barcelona, 1991.

2. Ambas tareas formaron parte del Proyecto Subsidiado Tipo A, código BID 802/OC-AR-PICT N° 04-04400: «Dimensión histórica, memoria y etnicidad en dos etnias del Gran Chaco: El caso de los toba (qóm) y los chamacoco (ishír)». Otorgado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, el mismo se ejecutó entre 1999 y 2001 en el Chaco argentino y paraguay bajo la dirección del suscripto.

3. Dicho resumidamente, Clemente López es un mestizo de madre ebidóso y padre paraguay; su conocimiento de las antiguas costumbres de los ebidóso y tomaráxo, su perspicacia, •••

Es claro asimismo, que en coincidencia con su respectiva localización geográfica durante el curso de la Guerra –gran parte de los ebidóso estaban establecidos sobre la costa y la mayoría de los tomaráxo, en el interior–, que en tanto los informantes de aquél origen se refieren en particular a las refriegas aeronavales acaecidas sobre Bahía Negra; el narrador tomaráxo focaliza sus relatos en la escaramuza de Pitiantuta.

LA NARRATIVA ISHÍR DE LA GUERRA DEL CHACO. LOS TEXTOS

Testimonios Ebidóso

Texto 1

Orígenes de Bahía Negra y de la Guerra del Chaco

Mucho antes del inicio de la Guerra del Chaco, los ebidóso recorrían una ruta que iba desde Moiéxne (actualmente denominada Caacupé) hasta Puerto Pacheco, que apenas tenía entonces población blanca. De allí volvían a partir hacia Coimbra en busca de sal y yerba mate.

Estando los ebidóso en Moiéxne, varias veces se presentaron algunos grupos de bolivianos. Querían averiguar de ellos el sendero hacia la costa y las fuentes de provisión de los indios. Más adelante llegó otro grupo más numeroso provisto de bueyes –uno de ellos llamado Pacheco–. Luego siguieron hasta el río donde, en el actual Puerto Diana en el que ya residía una peque-

••• su bonhomía y su buen dominio del español lo habilitan particularmente para desempeñarse como informante y traductor. Nacido a comienzos de la década del 40 en Pë'r'in Tóu'të (Pitiantuta), Emilio Aquino es por su parte un conocedor incomparable de la mitología, el ritual y las tradiciones tomaráxo, cuya paciencia y buena voluntad lo convierten en un excelente informante; nieto del célebre cacique Chicharrón, ese parentesco le permitió captar desde un lugar conspicuo los pormenores de la política y la historia reciente de su tribu. Por último, nacido aproximadamente entre 1932 y 1936, luego de haber sido mi primer guía y traductor en 1971, residente actualmente en Asunción, Flores Balbuena dedica ahora sus días a plasmar pictóricamente las tradiciones mitológicas e históricas de su pueblo; luchando contra una ceguera creciente, la originalidad del estilo y la calidad de su factura le ganaron un merecido prestigio entre los coleccionistas y críticos de arte.

ña banda de ebidoso, fundaron un asentamiento llamado también Puerto Pacheco. Cuando los bolivianos se retiraron, los indígenas contaron a los pocos paraguayos residentes en lo que después llegó a ser Bahía Negra que los intrusos habrían de retornar en son de guerra, por lo que entonces se dio aviso a Asunción.

Mientras que simultáneamente, con el pretexto de asalariarlos, en el ínterin iban desplazando a la población indígena hacia diversos sitios del interior, la primera respuesta paraguaya consistió en aumentar la población blanca asentada sobre la costa fluvial. También los indios tomaráxo empleados por Carlos Casado S.A. en otros puertos fluviales sufrieron el impacto de estas medidas; así, una parte de ellos hubo de refluir hacia Moixne y Pitiantuta.

Al comienzo de la Guerra los ebidoso fueron empleados en la construcción de una ruta desde Bahía Negra hasta Puerto Guaraní, la instalación de postes telegráficos y la apertura de sendas y picadas hacia Bolivia. Por su parte, cuando los indígenas del área de Moixne vieron por primera vez las huellas de los camiones y los tractores, no sólo se aterrorizaron sino que las atribuyeron a la presencia de algún or ioniak en el lugar¹ (relator: Clemente López)².

Texto 2

Recuerdos de la Guerra del Chaco y sus postrimerías

El nombre originario de Puerto Diana es Ñiana, cuyo significado aproximado sería: «una voz como alarido». Al comienzo de la Guerra los ebidoso se concentraron en Kaipórta Óuich (Lugar de Kaipórta –una divinidad Axnábsero–; actualmente llamado Cerro Corá). Ante el cariz desfavorable que parecían ir tomando las operaciones para los paraguayos, un jefe militar, el Tte. Cnel. Sánchez, les reclamó su concurso. Los indios fueron empleados entonces en el corte de rajas de madera, y alguno, para la doma de potros y mulas.

1. Denotando su radical separación de los parámetros taxonómicos vigentes en el mundo cotidiano, a partir justamente de su excentricidad respecto a ese dominio, el sustantivo-adjetival *or ioniak* denota los fenómenos insólitos singulares y los connota en general.

2. CORDEU, *op. cit.*, 2003, relato 36.



1.— Capitán Pinturas (Chuébich).

Aunque no medió ningún expreso pedido suyo, cuando el Tte. Cnel. Sánchez murió en uno de los bombardeos aéreos bolivianos a Bahía Negra³ algunos ebidoso (Capitán Pinturas, Teniente

1. Según afirma, con cierto margen de error, el mismo Clemente López, el Tte. Cnel. Sánchez era el comandante de la pequeña cañonera Tacuary (vide supra). Según su versión, al ser sorprendido en tierra durante un ataque de la aviación boliviana, dicho jefe perdió la vida mientras corría gritando desesperadamente a sus subordinados que cortaran amarras y dejaran borrar el buque para dificultarle el blanco a los pilotos enemigos. Su heroísmo es recordado por un pequeño faro de madera erigido frente al lugar de los sucesos.

Póonze, Teniente Náuges y Pataley) empuñaron las armas como combatientes; sin asignárseles al parecer un status castrense reconocido. Separados de sus familias, durante la campaña ellos sufrieron toda clase de heridas y penurias; sintomáticamente, sus recuerdos de la Guerra fueron muy detallados y vívidos hasta el fin de sus vidas.

A diferencia de los combatientes ebidoso, quienes contaban con una experiencia bélica de setecientos años (sic), al comienzo de las operaciones, pese a su coraje los paraguayos eran muy poco avezados¹. En cambio, con el auxilio de sus armas y elementos tradicionales, los ebidoso ya habían peleado anteriormente contra los caduveo. Entre aquéllos, de manera similar a las charreteras y jinetas de los ejércitos occidentales, la clase de atuendo plumario utilizado señalaba su jerarquía militar.

Encargadas sobre todo del transporte de cántaros de agua, que luego eran enterrados en escondites situados en las honduras del monte, la contribución de las mujeres indígenas en calidad de auxiliares del ejército paraguayo fue invaluable.

Las capacidades chamánicas también tuvieron en ciertas ocasiones mucha utilidad bélica. Aparte de sus dotes como baqueano y rastreador, Chuébich o Pinturas –quien portaba en su equipaje sus implementos mágicos, que a lo largo de la Guerra usó en múltiples curas–, ganó su grado de capitán honorario de reserva gracias a su experiencia onírica del canto profético de un espíritu-sapo. Las revelaciones recibidas durante su transcurso, le permitieron enseguida el descubrimiento de una aguada desconocida; pudiendo salvar así a 400 paraguayos próximos a perecer de sed.

Apelando por su parte a la celebración de un ritual de lluvia, el Teniente Náuges –un descendiente de caduveo– alcanzó ese rango rescatando de un destino similar a un regimiento de 700 efectivos. Asimismo, la contribución de Pataley al frente de un pequeño grupo ebidoso fue premiada con el rango de sargento 1° Respecto al Tte. Nauges, éste era de gran estatura y de largos

1. Tal es también la opinión de un oficial paraguayo, el Tte. 1° Scarone, actuante en Pitüantuta: «Nuestros soldados no están acostumbrados a la lucha en los montes. Hace falta mucha práctica para conseguir la disciplina y la cohesión dentro del monte, cuya particularidad es descripta en partes anteriores» (fide FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 1955/87, vol. I, p. 80).

cabellos. Vivió hasta la Revolución de 1947 y fue personal de confianza del Capitán Dávalos; un veterano de guerra de armas tomar, quien en premio a sus servicios obtuvo la concesión de Puerto Esperanza, donde levantó una estancia ganadera. Después de 1980, el gobierno cedió a los chamacoco la propiedad de dicho establecimiento (relator: Clemente López)¹.



2.— Capitán Pinturas: Diploma de su rango de capitán honorario del Ejército Paraguayo.

1. CORDEU, *op. cit.*, 2003, relato 35.

Texto 3

Detalles de la infancia del relator. Masacre de indios durante la Guerra del Chaco

Cuando era niño Flores Balbuena (Ógwa) conoció al sacerdote católico Pedro Loto, a quien a su muerte le tocó enterrar. La violencia de muchos paraguayos desanimaba a los indios a acercarse al río. Entonces, a medida que los ayoreo siguiendo a las Pléyades se retiraban hacia el norte, ellos fueron instalándose en sus antiguos territorios. Desde pequeño Ógwa acompañó a los hacheros de palma y fue testigo de su temor a encontrarse con aquellos aborígenes.

Mientras estaban refugiados en un campamento boscoso, los ebidoso fueron testigos de los bombardeos aéreos bolivianos durante la Guerra del Chaco (texto 4).

Sin saberse fehacientemente la filiación –haya sido boliviana o paraguaya– de los asesinos, en una ocasión un grupo de militares asaltó a una toldería ishír. Seguidamente, después de atravesar a cada una desde la cabeza hasta los pies con una lanza, cierto número de ancianas fueron clavadas a la vera de una senda y dejadas ahí a guisa de escarmiento. Aparte de herir extremadamente su sensibilidad, la masacre demoró largamente la integración de los ebidoso con los blancos, y la tribu prefirió volver a internarse en la selva (relator: Flores Balbuena-Ógwa)¹.

Texto 4

Contactos iniciales con los blancos

Los primeros blancos ingresados entre los ebidoso fueron desertores y prófugos de la Guerra del Chaco de diversas nacionalidades. Superada la hostilidad inicial, comunicándose al comienzo sólo mediante gestos y señas de toda clase, esos huéspedes se fueron incorporando paulatinamente al modo de vida indígena; también debieron vencer a veces su resistencia a consumir algunas comidas nativas, como las tripas de oso-hormiguero

1. CORDEU, *op. cit.*, 2003, relato 51.

apenas braseadas, que acompañaban con la fécula del llamado palo-labón. Sus largos cabellos sedujeron a las mujeres indias, con las que muchos acabaron casándose.

Junto a un presunto subalterno suyo establecido entre los indios, el Cnel. o Gral. Sánchez –Ógwa no tiene en claro su rango; pero sí, de que se trataba de la misma persona que más adelante perdió la vida durante un ataque aéreo boliviano— los incitó desde Bahía Negra para que se acercaran a la costa fluvial. Ahí les dio ropas y machetes y les hizo conocer los edulcorantes artificiales que mejoran el sabor del agua. Después los ebidoso volvieron a sus lugares habituales. Los blancos se oponían a que el Cnel. Sánchez preguntase a los indios si había entre ellos traidores al Paraguay; cosa que los interrogados no lograban entender.

Además de tabaco, algunos blancos les dieron algunas armas de fuego. Empero, dada su total ignorancia del principio de la propiedad privada del ganado, los ebidoso encolerizaron a algunos estancieros cuando inadvertidamente les mataron algunos animales para alimentarse; lo cual acarrió que enseguida fueran reprimidos violentamente a balazos.

Para salvarse de las consecuencias de sus abigeatos, por consejo de otro blanco, en vez de dirigirse desde Bahía Negra a Moixne, los ebidoso escaparon directamente hacia el río Negro (Otuquis). Allí, en Dóté'Kárxe («Lugar de Asados») y Nékaue («Algarrobab»), tomaron contacto con los bolivianos que ya estaban establecidos en dichos lugares; siendo muy bien tratados y alimentados por ellos¹. Seguramente a consecuencia del buen

1. Tampoco, que yo sepa, ha sido estudiada aún la historia de la política –planificada o no– adoptada por Bolivia con las tribus propiamente ishí, al compás del avance a saltos de su ejército en el Chaco hasta estallar la Guerra. Es muy probable, sin embargo, que la misma se pareciera bastante a la de los militares paraguayos, sobre la cual los informantes en quienes se basan estas páginas brindaron nutridos testimonios. Es decir, que al comienzo se habría apelado empíricamente a una suerte de aculturación indirecta. Más que en la imposición compulsiva de nuevas instituciones y costumbres, ésta se apoyaba en la seducción resultante del buen trato, en la demostración a través del ejemplo de la superioridad de varias invenciones occidentales frente a las tradicionales o, en la vía del ensayo y el error. A este respecto, el autoritarismo castrense paraguayo evidenciado en la imposición como caciques de varios veteranos indios de la Guerra (texto 4), fue sin dudas posterior. En el caso de los bolivianos, tanto las referencias de Aquino (texto 6) como de Ógwa (texto 4) testimonian la puesta en práctica de una técnica de captación análoga. Así, según este último, cuando los ebidoso se animaron a acercarse a sus campamentos, sus anfitriones del Altiplano los recibieron pacíficamente y los agasajaron con tortas de harina y •••

trato que les dieron sus súbditos, la conciencia de la legitimidad del derecho de Bolivia sobre Bahía Negra y su área perdura hasta hoy entre algunos chamacoco.

En los prolegómenos de la Guerra, algunos bolivianos residentes entre los ebidóso, pero que conocían la inminencia de su estallido y ya estaban familiarizados con el estruendo atronador y el efecto deletéreo de los bombardeos aéreos, intentaron que los indios se escondieran en los bosques.

A renglón seguido, el informante relató muy sucintamente tres episodios de la guerra aérea desarrollada en el teatro de Bahía Negra; según fueron presenciados por los ishír:

a) El bombardeo a Bahía Negra por tres aviones bolivianos. Los aparatos fueron percibidos por los indios como aves gigantes; similares a aquel monstruo-caníbal llamado Axnéxet u Os Pozeherch. La humareda de sus bombas al explotar semejaba un eclipse solar, al cual los chamanes procuraron conjurar mágicamente.

b) El ataque de un avión boliviano contra un buque de guerra paraguayo. El mismo resulto fallido debido al camuflaje vegetal –semejante a un camalote– con que había sido protegido.

c) El derribo sobre el río por un aparato de caza boliviano de un avión paraguayo. Su piloto, el Tte. Martínez, después fue rescatado del agua –casi indemne– por los ebidóso.

Más tarde los ebidóso se acercaron definitivamente a Bahía Negra, siendo ahora bastante bien acogidos por los militares paraguayos. Viendo el fracaso con los grandes peces fluviales de sus anzuelos confeccionados con garras de aves, les dieron anzuelos de hierro en grandes cantidades. Ante otras ofertas, los indios aceptaron sobre todo los alimentos (guisos, fariña, carne de vaca, etc.). Poco les importó en cambio el transporte automotor, la vestimenta o el baño y también fue muy fuerte la resistencia a la vacunación. En general, la actitud paraguaya fue la de no forzar las cosas, permitiendo que los aborígenes mantuvieran sus costumbres mientras se acostumbraban a las nuevas, que poco a

••• grasa cocidas en hornos de barro –pero que enseguida les enseñaron a preparar por su cuenta, usando en cambio un simple rescoldo–, abundante mate cocido endulzado con azúcar y yucas hervidas; que cultivaban en un banco situado en medio del río Negro.

poco les iban inculcando. Una vez que terminaron de elegir los lugares donde levantarían sus aldeas, luego de un somero entrenamiento la mayoría de los varones se emplearon en los obrajes de palma.

Hacia esa misma época, las autoridades impusieron a los diversos grupos locales el cacicazgo de varios veteranos chama-coco de la Guerra (Capitán Pinturas, Teniente Náuge, Sargento Enrique, etc.). Favorecidos por el aval oficial y disponiendo de víveres y otros halagos, los nuevos líderes desarrollaron una gestión que –entre comillas– podría calificarse como «modernizante»; o sea, favorable a la integración en el nuevo marco interétnico. Sin embargo, las disidencias entre los dirigentes recién nombrados causaron la división del grupo de Puerto Diana, parte del cual migró a otros lugares como Puerto Esperanza y Moiéxne (relator: Flores Balbuena-Ógwa)¹.

Texto 5

El accidente con una bomba aérea boliviana caída en el Brasil

Junto a otros ebidoso venidos desde Bahía Negra, Ógwa trabajó durante su juventud en una plantación de arroz situada sobre la costa brasileña. Después de completar los sembradíos, los peones debían mantener alejadas a las aves encendiendo petardos de tanto en tanto.

Cierta vez apareció semienterrado en el suelo un objeto fusiforme, similar a una bomba aérea o a una granada de mortero. Después que logró abrirlo a martillazos, un viejo extrajo de su interior una gran cantidad de bolitas de plomo; aptas para ser usadas en los cartuchos de escopeta, que los indios ya habían aprendido a hacer a mano; al final dejó abandonada la carcasa. Días más tarde, durante el feriado del sábado a otro indígena se le ocurrió tirarla al fuego –estaba aparentemente vacía–, pero enseguida explotó violentamente. La deflagración alcanzó a todos los que estaban alrededor; sus efectos no perdonaron siquiera al mismo Ógwa, quien junto a otras personas se arrojó al río a fin

1. CORDEU, *op. cit.*, 2003, relato 40.

de aliviar sus quemaduras. Uno de los heridos debió inclusive ser hospitalizado para salvarle la vida.

Después del accidente, los indignados propietarios brasileños de la plantación aceptaron sin perder tiempo la sugerencia del comandante paraguayo de Bahía Negra. Argumentando frente a sus protestas, que todo lo ocurrido se debía exclusivamente a la ignorancia y la torpeza mental de los indios, ese oficial naval les aconsejó despedirlos y mandarlos de vuelta al Paraguay; lo que así sucedió sin más trámite (relator: Flores Balbuena-Ógwa)¹.

Testimonios tomaráxo

Texto 6

Ciclo del cacique Chicharrón I: Exploración del Chaco Boreal anterior a la Guerra

Antiguamente, los tomaráxo se concentraban periódicamente en su sede de Pitiantuta. En esos tiempos no conocían a los paraguayos ni jamás se habían acercado a ellos.

En cambio, bastante antes de que llegaran masivamente en son de guerra al país tomaráxo, los bolivianos ya hacían algunas entradas esporádicas; a su regreso, sembraban la senda con carañolas y otros objetos para tentar a los indios a que se animaran a seguirlos. Aunque algunos quisieron hacerles caso, fundado en que se trataba sólo de extranjeros de los que nada más se sabía, el cacique Chicharrón (Warchiné) se opuso y los demás caciques –aún los más poderosos– aceptaron su decisión.

Chicharrón tenía entonces a su lado a una suerte de consejero extranjero llamado Axlebúke. Después de volver de Asunción con un par de mulas, pese a la interdicción de alejarse del ámbito tribal en compañía de un ajeno étnico, ambos hicieron otro viaje por tierra; del cual volvieron al cabo de tres meses con un gran cargamento de ropas, armas y otros enseres.

1. CORDEU, *op. cit.*, 2003, relato 54.

Enseguida aquel extranjero repartió esos bienes entre los tomaráxo, que en esos tiempos no sólo estaban desnudos sino que desconocían totalmente la vestimenta. Aunque las mujeres la aceptaron más fácilmente, alegando su temor a las enfermedades los hombres fueron más reacios a cubrirse.

Sin revelarles los nombres de esos lugares por temor a no ser creído por él, partiendo desde Pitiantuta Chicharrón más adelante recorrió con el huésped extranjero todas las aldeas y paraderos del país tomaráxo. Para demostrarle sus habilidades, antes de la conclusión del periplo lo condujo a través de un monte muy denso en dirección al Poniente hasta que ambos acabaron acosados por la sed; entonces, después de apartarse durante un rato, el cacique volvió con dos raíces de axpóra o icháxto (*Jacuratia corumbensis*), cuyas propiedades hídricas le hizo conocer. Una vez renovada la provisión de líquido, los dos viajeros siguieron marchando en la misma dirección a través de un monte cada vez más enmarañado, hasta salir a un llano también desprovisto de agua. Desviándose poco a poco hacia el sur, pero siempre sin decírselo, Chicharrón fue conduciendo de vuelta al extranjero hasta Pitiantuta; lo cual éste le agradeció con grandes muestras de alegría.

Al día siguiente, esa misma persona le comunicó al cacique que los indígenas debían salir inmediatamente del lugar. Se avecinaba el conflicto con los bolivianos, y ellos correrían muchos riesgos si permanecían allí (relator: Emilio Aquino-Öpúérzek)¹.

Texto 7

Ciclo del cacique Chicharrón II: Guerra del Chaco

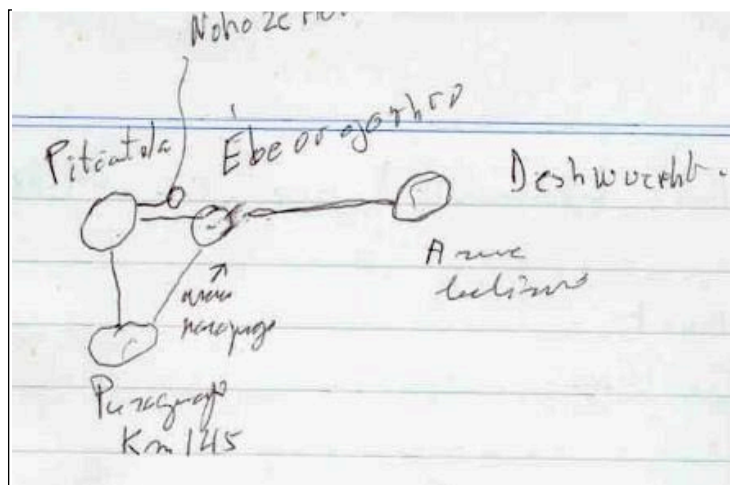
Después de oír las advertencias de aquel «extranjero», conocido también como Axlebúke, Chicharrón convocó a los tomaráxo a una gran reunión. Descreyendo de la amenaza de una inminente invasión boliviana, mientras que la fracción del cacique Ór'pa decidió permanecer en Pitiantuta, él y su grupo acudieron a un cuartel paraguayo instalado en Km. 145; allí fueron ocupados en el corte de rajas de troncos y el canteado de durmientes

1. CORDEU, *op. cit.*, 2003, relato 84.

ferroviarios. Más adelante los militares enviaron a Chicharrón de vuelta a Pitiantuta para que procurase retirar al resto de la tolde-ría, pero no obtuvo demasiados resultados.

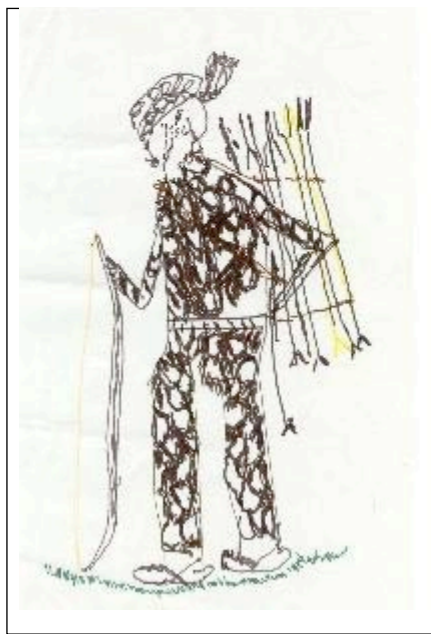
Aplicándoles a esos lugares la toponimia indígena (ilustración 3), cuando los bolivianos iniciaron su invasión saliendo del llama-do Camino Rojo o Dehwuérta sobre el cual estaban concentra-dos, desde el cuartel situado en el Km. 145 del Ferrocarril de Puerto Casado los paraguayos avanzaron hasta el paraje denomi-nado Tuna Vieja (Ébë'Orögöhr) a fin de detenerla. En ese ins-tante, los seguidores del cacique Ór'pa se retiraron a una pequeña aldea próxima a Pitiantuta llamada Nohoshérbe o Nohosharerhté (Bañadero de los Ganados); desde donde por la noche las tropas del Altiplano oyeron sus toques de maraca y los cantos de Ór'pa.

En vez de permanecer vigilante, una avanzada paraguaya se echó a dormir; entonces fue arrollada por los bolivianos, quienes les tomaron un prisionero mientras los demás huían. Cuando esos soldados paraguayos se animaron a volver, pudieron com-probar que sus asaltantes no eran indios sino miembros del ejér-cito enemigo. Por ende retornaron a Km. 145, desde donde avi-saron a Asunción.



3. — Croquis del combate de Pitiantuta trazado por Emilio Aquino, CORDEU, *op. cit.*, 2003, p. 410.

Simultáneamente, un Tte. 1º volvió a recurrir a Chicharrón para que lo ayudase a sacar a los tomaráxo de Pitiantuta, ya que corrían peligro de ser bombardeados por los bolivianos si permanecían allí. Pese a la resistencia inicial de Ór'pa –que finalmente cedió– Chicharrón cumplió su misión. Después de hacer salir a su gente, vestido ya con uniforme militar acompañó a los soldados a fin de mostrarles las fuentes de agua que había descubierto durante sus exploraciones junto con Extranjero.



4.— Guerrero tomaráxo (autor: Emilio Aquino, de CORDEU, *op. cit.*, 2003, dibujo 8).

Luego, ostentando sus pinturas y atuendos de guerra y esgrimiendo sus armas tradicionales (ilustración 4)¹, también sus

1. Según asenté antes (E. CORDEU J. [2004], «Los Tomaráxo y los “indios cavalheiros” (Caduveo)», in: M.S. Cípolletti (coord.), *Los Mundos de abajo y los mundos de arriba*, Quito, 2004), los códigos cromáticos de la pintura corporal tomaráxo establecían una distinción guerra-cólera (la totalidad del cuerpo ennegrecida con polvo de carbón, con improntas de manos con ceniza gris similares a las del axnábsero guerrero Xhó-Xhó) y otra paz-apaciguamiento (el cuerpo •••

parientes se aprestaron a acompañar a Chicharrón a la guerra. Con el subterfugio de que no deseaban que los indios sufrieran daño alguno, su contribución como combatientes fue resistida al comienzo por el comando paraguayo. Sin embargo, la gravedad que iba asumiendo la situación bélica, al poco tiempo lo forzó a aceptarla.

Una vez trabado el combate, al iniciarse un avance hacia una aguada en donde estaban parapetados los bolivianos, éstos descubrieron a tiempo la maniobra de flanqueo ideada por Chicharrón y abatieron a un soldado paraguayo; lo cual le desató un acceso de pánico al Tte. 1° que los comandaba. Entonces, bajo la mirada muda de sus indios, Chicharrón apostrofó violentamente al cobarde oficial y le quitó su fusil, y enseguida encabezó una carga de infantería. Aparte de desalojar al enemigo y causarle varias bajas, se logró capturar a tres tenientes bolivianos. Después de la escaramuza, mientras los paraguayos procuraban establecer el contenido de un enorme tambor de metal que formaba parte del botín, uno de los tenientes recién detenidos mató sorpresivamente a otro soldado paraguayo de un balazo, pero enseguida fue deshecho a machetazos por uno de los tomaráxo. Pese a la ofuscación reinante, Chicharrón pudo imponerle al resto el respeto de la vida de los otros dos prisioneros; quienes agradecidamente reconocieron la hidalguía de los indígenas y la relevancia para el Paraguay de su contribución bélica.

Finalizado ese primer encuentro, Chicharrón continuó mostrándoles a las tropas todas las aguadas que conocía. En cambio, el resto de los tomaráxo fue mandado de vuelta a trabajar en diversas tareas manuales.

Como reconocimiento a su heroísmo durante el combate de Pitiantuta, el cacique Chicharrón más adelante fue recompensado con el rango, el uniforme y el arma del oficial pusilánime a quien había golpeado y despojado del mando. Título y vestimenta que

••• totalmente teñido de rojo con rayas amarillas encima). Los combatientes se hacían notar además por diversos atuendos cefálicos que simbolizaban su coraje. Éstos podían ser el *ēlēpiót wogóru* (gorro-visera de cuero de jaguar usado por los guerreros que ya contaban con homicidios en su haber); diversos *päsäspära* (un tipo de diadema de plumas); o sino el *pogór'ē wogóru* (gorro-visera de cuero de mono).

orgullosamente conservó siempre consigo, e hizo valer en múltiples oportunidades una vez concluida la Guerra.

Hasta el fin de la contienda el cacique prosiguió día a día su inspección de las aguadas. Los cadáveres y la carroña acumulada habían vuelto hedionda el agua de muchas; lo que le ocasionó a Chicharrón una enfermedad del pecho. Cuando al fin llegó la paz, junto con los suyos fue autorizado a volver a Pitiantuta; pero en el ínterin, ya había sido establecida allí una guarnición paraguaya permanente (relator: Emilio Aquino-Öpüérzek)¹.

Texto 8

Ciclo del cacique Chicharrón III: Desintegración demográfica posterior a la Guerra

Años después de finalizada la Guerra del Chaco acaeció una terrible epidemia de viruela. Aunque algunos paraguayos quisieron vacunarlos, los tomaráxo se mostraron muy reacios al comienzo. Chicharrón procuró vencer la resistencia del cacique Ór'pa, y sobre todo a través de las mujeres, comenzó a obtener algunos resultados positivos con los varones. Muchas bandas huyeron a Bolivia por temor a la enfermedad; se desconoce su destino, pero las que quedaron aposentadas en torno a Pitiantuta fueron prácticamente aniquiladas.

Los chamanes –salvo uno solo que profetizó su venida y que al fin, desolado, acabó yéndose al cielo– fueron impotentes para conjurar la epidemia. Algunas personas procuraban esconderse entre la hierba para no ser alcanzadas por la peste. Los ancianos perecían apoyados a los árboles, mientras otras personas caían muertas sorpresivamente.

1. CORDEU, *op. cit.*, 2003, relato 85. Una narración obtenida en 1991 de un notable informante tomaráxo recientemente fallecido, Gregorio Arce (Wölkö o Baléchibich), corrobora en parte varios datos del relato expuesto. Añade, sin embargo, una variante sumamente interesante. Según la misma, luego de su intervención bélica en favor de Paraguay, a fin de librarse de la Guerra Chicharrón y su gente huyeron al Brasil cruzando el río Paraguay desde Puerto Sastre hasta Puerto Murtinho. Ya en la nación vecina, al enterarse de la conducta hostil del cacique hacia los bolivianos –con quienes simpatizaba fervientemente–, lleno de furia el comandante brasileño los devolvió enseguida al Paraguay. Empero, una parte de esos tomaráxo habrían logrado disimularse entre los cadáveres, con quienes estarían aún (E.J. CORDEU [1999b], *Los Relatos de Wölkö*, Buenos Aires, 1999, relato 16).

Al cesar la epidemia, los chamanes recorrieron las aldeas despobladas; recogiendo a los pocos niños y jóvenes que lograron salvarse. Todos ellos yacían en un estado físico calamitoso, pero fueron incorporados a las familias de los supervivientes. El grupo de Chicharrón debió migrar entonces a Puerto Casado y a otras localidades costeras para trabajar en los obrajes. La narración incluye también ciertos detalles sobre algunos etno-conceptos y modelos míticos que fueron aplicados a las enfermedades occidentales¹ (relator: Emilio Aquino-Öpüérzek)².

ALGUNOS COMENTARIOS DE LOS TEXTOS

A fin de evaluar su idoneidad debo señalar, que dada la imposibilidad de consultar los archivos militares de la Guerra –paraguayos y bolivianos– y gran parte de la bibliografía producida a partir de ellos, los siguientes comentarios sólo se basan en algunos pocos libros sobre el tema existentes en las bibliotecas castrenses de Buenos Aires³. Dichas restricciones, por supuesto, no sólo afectan a la eventualidad de confrontar la información indígena con la información producida por los protagonistas blancos en forma directa; sino también, a la similitud de escala –en cuanto a densidad de detalles y matices– que sería deseable existiese entre ambas fuentes.

Comencé este análisis en Zapallar, pequeña estación marítima chilena donde impera un aislamiento envidiable. A partir de los

1. Tal fue lo sucedido a un grupo de muchachas refugiadas bajo la hierba; las cuales, al ser alcanzadas por la enfermedad, la metaforizaron como una suerte de cerco ígneo; semejante a aquellas quemazones circulares del pastizal practicadas por los indios para capturar los animales de ese medio –muertos o moribundos– aprisionados adentro.

2. CORDEU, *op. cit.*, 2003, relato 86.

3. Sólo hallé aquí las siguientes obras: L.B. APONTE [1957], *Cincuenta años de aeronáutica en el Paraguay*, Asunción, 1957; J.S. CORUM [2002], «El Poderío aéreo en la Guerra del Chaco», in: *Air & Space Power Journal*, Barcelona, 4º trimestre 2002; FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 1955/87; MOSCOSO GUTIÉRREZ, *op. cit.*, 1939; L. VARGAS PEÑA [1978], *El Paraguay, la Guerra y el Chaco*, Asunción, 1978; A. VERGARA VICUÑA [1940/44], *Historia de la Guerra del Chaco*, La Paz, 1940/44; A. VILLA DE LA TAPIA [1974/83], *Alas de Bolivia*, La Paz, 1974/83, t. II; y ZOOK, *op. cit.*, 1961.

textos chamacoco y tan sólo el libro de Zook, procuré limitarme a una evaluación provisoria de los acuerdos y divergencias entre la memoria indígena de la Guerra y el registro occidental de esos mismos eventos. O sea, los sucesos que culminaron con la expulsión final de Bolivia de la laguna Pitiantuta, primero; y, las incursiones de su aviación sobre Bahía Negra, después. Apelando a la sabia distinción de Croce¹, intenté poner en práctica un enfoque *cronístico* antes que *histórico*. Más interesado, pues, en una elucidación de los hechos *tal como realmente sucedieron* —a la ingenua, si se quiere, manera de Ranke—; que en una exploración de las fórmulas simbólicas y axiológicas aplicadas por el imaginario aborígen a esas representaciones. Por ende, salvo el caso del corolario narrativo de la homologación mítica del avión —estudiada ya por Súsnik—², omití el examen de varias temas destacados antes por diversos autores³; tales como los lazos de la conciencia histórica ishír con otras vertientes de la actividad simbólica: el mito, el rito, la ensoñación, la fantasía, la música, la danza o las creaciones icónicas.

Al encarar —ya de vuelta en Buenos Aires— el análisis final del combate de Pitiantuta ocurrió, sin embargo, una situación particularmente inquietante. Esta fue, la casi absoluta omisión de cualquier referencia a los nativos —aunque más no fuera, como pobladores ocasionales de la zona— en la ensayística castrense —paraguaya y boliviana— dedicada a esa lucha. Más aún, dicha omisión es una constante genérica de la bibliografía de la Guerra; que sólo de pasada cita a veces su desempeño como meros auxiliares. Por consiguiente, frente a la claridad expositi-

1. B. CROCE [1927], *Teoria e storia della storiografia*, Bari, 1927, trad. cast.: *Teoría e historia de la historiografía*, Buenos Aires, 1953.

2. Nota 3, p 257.

3. Cabe citar entre éstos a D.M. GUSS [1981], «Historical incorporation among the Makiritare», in: *Journal of Latin American Lore*, Los Angeles [Cal.], 1981, vol. 7, n° 1; J.D. HILL [1988], «Introduction: Myth and History», in: J.D. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth*, Urbana, 1988; J. RAPPAPORT [1990], *The Politics of Memory*, Cambridge & New York, 1990; M.D. SAHLINS [1985], *Islands of history*, Chicago, 1985, trad. cast.: *Islas de historia*, Barcelona, 1985; o T. TURNER [1988], «History, myth, and social consciousness among the Kayapo of Central Brazil», in: J.D. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth*, Urbana, 1988.

va y la coherencia argumental del relato tomaráxo sobre su desempeño bélico en ese combate —que al margen de cualquier simpatía personal, transluce un aire de sinceridad indudable—, la *historia oficial* se limita simplemente a callar. Parecería planteada, pues, una pugna flagrante entre las dos *versiones*, o si se quiere, las dos *ficciones*, del mismo acontecimiento histórico: la de los tomaráxo —acentuando, con razón o sin ella, la importancia de su rol guerrero— y la de los blancos —haciendo tabla rasa hasta con la misma existencia física de los indios.

Resulta obvio que casi nadie discutiría hoy la cuota potencial de ficción, inherente no sólo a la memoria histórica sino también a la tarea historiográfica. Así también es evidente, que toda restitución imaginaria de los acontecimientos, los recuerdos y los símbolos del pasado conducente a una ficción, puede ser operada tanto a través de la magnificación, la disminución o la distorsión de los contenidos singulares que conforman su entramado histórico; como, a la inversa, mediante su supresión lisa y llana. Empero, si se acepta —como es mi caso— el axioma de una objetividad propiamente histórica, situada más allá de las contingencias del psiquismo, el trabajo simbólico y los espectros ideológicos, ¿quién se aproximaría más a la verdad, los tomaráxo o los cronistas militares, paraguayos o bolivianos? De momento es imposible pergeñar una hipótesis plausible, y menos, una respuesta convincente. Sólo cabe, entonces, un inventario de los puntos sobre los cuales, pese a sus discrepancias —en lo fundamental infranqueables—, la visión india se acerca a veces a la visión blanca.

EL COMBATE DE PITIANTUTA

Entre los actores occidentales directos de estos sucesos¹, ni Moscoso Gutiérrez² —el comandante boliviano responsable de la ocupación de la laguna y su débil defensa—¹ ni Scarone —el

teniente 1° a cargo de la patrulla exploratoria paraguaya, adelantada a la fuerza de choque propiamente dicha encabezada por el capitán Abdón Palacios—², hacen la menor alusión a la presencia de indígenas en el sitio y, es obvio, menos aún a su rol bélico.

Según resumió Zook³, en diciembre de 1930 cierto cacique no identificado —nada impide que fuera *Chicharrón*— informó a las autoridades paraguayas, que después de llegar hasta la laguna Pitiantuta —hasta ahí sólo conocida por los indios—, alrededor de diez blancos habían retornado hacia los fortines bolivianos ubicados al oeste. Por esa razón, instado por el Tte. Cnel. Estigarribia a emprender desde Puerto Casado una nueva exploración del territorio chaqueño aún virgen, el 13 marzo de 1931 el Gral. Beláieff logró descubrir Pitiantuta⁴; donde, apenas en julio del mismo año, los paraguayos fundaron el fortín Carlos A. López en su orilla oriental. Once meses después, el 14 de junio de 1932 el mayor boliviano Oscar Moscoso al frente de 18 hombres alcanzó nuevamente el lago; divisando allí a la pequeña guarni-

••• 1. Debo agradecer a Nicolás Richard la indicación del libro del entonces Tte. 1° Ernesto Scarone (E. SCARONE [1963], *Reconocimiento en fuerza de Pitiantuta, junio 29 de 1932*, Asunción, 1963) y la transcripción de alguna información pertinente. Hasta comunicármelo vía e-mail, no sólo ignoraba su existencia sino también la del libro del Cnel. Alejandro von Eckstein (A. VON ECKSTEIN [1986], *Pitiantuta, la chispa que encendió la hoguera en el Chaco Paraguayo*, Asunción, 1986); y de la documentación boliviana capturada en Pitiantuta, publicada luego de la Guerra en forma de artículos por un periódico de Asunción. Por otra parte, tampoco hallé en Buenos Aires el ensayo de Natalicio Olmedo (N. OLMEDO [1933], *Acciones de Pitiantuta*, Asunción, 1933).

2. MOSCOSO GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 56-72.

1. La única mención de Moscoso Gutiérrez a los aborígenes —llamando maquiñosos (?) a las tribus próximas a Pitiantuta— (p. 50) lindaría con el delirio o, mejor aún, el acto fallido. ¿Ese etnónimo no será, a lo mejor, una paráfrasis inconciente de macana o macaneo; modismo que menta la fabulación, la mitomanía y la engañifa? Sintomáticamente, las incongruencias de la larga autojustificación de su conducta en el combate, parecerían darle la razón a Fernández (*op. cit.*, 1955/87, vol. I, p. 86-87). Apoyado en los testimonios del Tte. Wenceslao López y el Cap. Palacios, éste relató ahí su vergonzoso intento de rendición personal; frustrado de manera contundente por sus propios subordinados.

2. Únicamente este oficial, en una nota a su comando divisionario fechada el 09-02-32, dejó un leve rastro: «*Los indios, que han prestado valioso concurso, han abandonado ahora al destacamento*» (fide FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 1955/87, vol. I, p. 83).

3. ZOOK, *op. cit.*, 1961, p. 65-69.

4. En sus Memorias inéditas el Gral. Beláieff describió en detalle la expedición que culminó en el descubrimiento de la laguna. Se debe a Fernández (cit.: 67-71 especialmente) la transcripción de los párrafos correspondiente.

ción paraguaya de apenas seis soldados. Al percatarse de la imposibilidad de resistir, antes del siguiente amanecer, amparados por las sombras éstos escaparon hacia su regimiento, el 2 de Caballería apostado en el Km. 145 del ferrocarril de Puerto Casado; donde el día 18 informaron lo sucedido. La irrevocable reacción guaraní se concretó antes de que pasase otro mes. Precedido por la exploración en fuerza ejecutada jornadas antes por el destacamento del Tte. Scarone, el 15 de julio, en efecto, un batallón de 388 hombres del Regimiento 2 de Infantería «Ytororó», gracias a contar con un mortero hizo huir sin mucho esfuerzo a los 170 efectivos con que en el ínterin fue reforzado Moscoso; después de incendiar el precario fortín paraguayo, éstos habían levantado el Fortín Mariscal Santa Cruz en la punta nororiental de la extensión de agua.

Vale decir, que los acontecimientos desencadenados por el descubrimiento de la laguna llamada Pitiantuta y su anexión a la soberanía paraguaya admiten ser agrupados en cuatro fases sucesivas. Es claro igualmente, que a fin de facilitar su exégesis, los testimonios orales indígenas concernientes a esos sucesos pueden ser referidos a éstas. Tales fases son las siguientes:

A) El descubrimiento por Bolivia, y recién después por Paraguay, de la gran extensión de agua, que finalmente conservó su viejo nombre tomaráxo (*Pitiantuta*).

B) La ocupación inicial de dicha laguna por una pequeña tropa guaraní.

C) La captura temporaria de la misma por una fuerza del ejército del Altiplano.

D) La recuperación definitiva de la laguna Pitiantuta por el ejército paraguayo.

Por su parte, las fuentes orales chamacoco –sean ebidoso o tomaráxo– referentes a los eventos mencionados incluyen, con mayor o menor detalle, los siguientes temas. A saber:

1) Arribo periódico de bolivianos procedentes del oeste al paradero indio de Moixéne (Caacupé), desde donde procuraban

avanzar hasta la costa fluvial (texto 1). Se registra paralelamente la venida esporádica y la permanencia durante corto tiempo en Pitiantuta de viajeros de análoga procedencia; y además, sus intentos de atraerse a los tomaráxo, sembrado toda clase de objetos codiciables en el camino de vuelta (texto 6).

2) Previsiones sobre la inminencia de la Guerra efectuadas a los indios en Pitiantuta por un personaje apelado Extranjero (¿Beláieff?). Acatamiento de las mismas por Chicharrón y disenso del cacique Ór'pa. Empecinación del segundo por aferrarse al lugar; y retirada de Chicharrón con su grupo al cuartel paraguayo de Km. 145. Allí los indios fueron ocupados sólo en tareas auxiliares (textos 6 y 7).

3) Nuevo viaje de Chicharrón a Pitiantuta, con la misión –a gatas fallida– encomendada por los militares de Km. 145 de procurar el desalojo de los indígenas que todavía se resistían a dejar el lugar (texto 7).

4) Comienzo de la invasión boliviana a Pitiantuta partiendo de su lugar de concentración inicial en Camino Rojo (Deshwuéhrta). El cacique Ór'pa y su gente se agruparon entonces en la cercana aldea de Noshérbe; desde donde por la noche los bolivianos oían sus cantos al son de las maracas (texto 7).

5) Recíprocamente, a fin de contener la invasión boliviana, desde su emplazamiento en Km. 145 las tropas paraguayo marcharon hasta alcanzar Tuna Vieja; o sea, ya en las adyacencias de la laguna (texto 7).

6) En el ínterin, una avanzadilla paraguaya fue sorprendida durmiendo por los bolivianos; quienes capturan un prisionero mientras los demás huyen. Después de comprobar la filiación no indígena de sus atacantes, los fugitivos finalmente consiguen volver a Km. 145; desde donde se da aviso a Asunción sobre los sucesos ocurridos (texto 7).

7) Éxito final de las largas diligencias de Chicharrón para lograr el abandono total de Pitiantuta por la población indígena; incluyendo esta vez a la renuente fracción del cacique Ór'pa (texto 7).

8) Aceptación por el mando paraguayo de la participación como combatientes de Chicharrón y sus parientes, a fin de ser empeñados en la defensa de Pitiantuta (texto 7)¹.

9) Tentativa de flanqueo de una posición boliviana atribuida a un planeo táctico de Chicharrón. Iniciado el asalto, la primera baja paraguaya le provoca una crisis de pánico al oficial a cargo de la tropa atacante –integrada conjuntamente por blancos e indios–; quien después de ser duramente increpado, fue desarmado y destituido por el cacique (texto 7).

10) Culminación victoriosa de esa maniobra de flanqueo mediante una carga final. Aparte de causarles varias otras bajas, fueron aprisionados allí tres tenientes bolivianos y el resto del enemigo escapó (texto 7).

11) Asesinato a traición de un soldado paraguayo por uno de los oficiales bolivianos recién capturados. Aunque el ofensor enseguida fue despedazado a machetazos por uno de los tomaráxo, Chicharrón pudo imponerles a los demás el respeto de la vida de los demás prisioneros, ganándose así su gratitud (texto 7).

12) Reconocimiento por el comando paraguayo del heroísmo del cacique; quien fue recompensado con el grado, el uniforme y el arma de puño del teniente pusilánime al que había despojado de su autoridad (texto 7).

13) Participación activa de Chicharrón y su grupo durante el curso posterior de la Guerra hasta su finalización. Sin embargo, invariablemente a los tomaráxo sólo les confiaron tareas auxiliares, a veces muy penosas (texto 7).

1. La generosidad inestimable de Nicolás Richard me permitió conocer una copia facsimilar del informe elevado por el Gral. Beláieff al Ministro de Guerra paraguayo a raíz de su primera exploración del área de Bahía Negra en 1924. Aparte de datos geográficos y topográficos y del esbozo de un plan defensivo de la localidad para el caso de una invasión boliviana –testimonio de su excepcional habilidad táctica, ratificada luego en las fortificaciones de Nanáwa–, Beláieff añade la propuesta de creación de una unidad regular de caballería chamacoco mandada por oficiales blancos. Ignoro las vicisitudes de esa iniciativa jamás concretada, apenas un episodio más de la historia –también inédita– de la situación colonial trazada entre los ishír y la gama multiforme de los actores blancos –militares o no–; con quienes debieron vincularse forzosamente desde hace ya bastante más de un siglo.

14) Existencia, empero, de la posibilidad eventual de que, asustados por sus efectos, durante cierto lapso Chicharrón y su fracción hayan escapado transitoriamente de la contienda migrando al Brasil; país desde donde casi enseguida fueron expulsados.

En la Tabla 1 se resumen las concordancias entre la información procedente de la memoria etnohistórica indígena sobre el desarrollo e incidencias de la llamada —con evidente exageración— *Batalla de Pitiantuta* y los registros bibliográficos occidentales.

Tabla 1.— Incidencias del combate de Pitiantuta según la memoria oral indígena y la bibliografía occidental

Acontecimientos registrados	Fuentes indígenas	Fuentes blancas
1. Arribo esporádico de bolivianos a Pitiantuta e intentos por atraerse a los tomaráxo (Fase A).	C. López E. Aquino	Fernández 1956 Zook 1997 (1)
2. Disposición de retirar a los indios ante la inminencia de la invasión boliviana y gestión semi fallida de Chicharrón (Fase C).	E. Aquino	
3. A instancia de los militares paraguayos, reiteración de la misma gestión pero tampoco sin resultados definitivos (Fase C).	E. Aquino	
4. Inicio de la invasión boliviana. Concentración de la fracción del cacique Ór'pa en la aldea de Noshérbe (Fase C).	E. Aquino	
5. Avance simétrico de los paraguayos desde Km. 145 hasta Tuna Vieja a efectos de contener la invasión (Fase C).	E. Aquino	
6. Copamiento sorpresivo por los bolivianos de un retén paraguayo, que empero logra escapar a Km. 145 (Fase C).	E. Aquino	Moscoso 1939 Zook 1961 (2)
7. Culminación feliz del intento de Chicharrón de procurar el abandono de Pitiantuta por la totalidad de los tomaráxo (Fase C).	E. Aquino	
8. Acuerdo del mando paraguayo en cuanto a la participación bélica efectiva del grupo de Chicharrón (Fase D).	E. Aquino	
9. Flanqueo de una posición boliviana ideado por el cacique. Destitución por éste del oficial paraguayo acobardado a cargo del grupo atacante compuesto por blancos e indios (Fase D).	E. Aquino	
10. Culminación exitosa de la maniobra de flanqueo. Captura de tres tenientes bolivianos (Fase D).	E. Aquino	
11. Asesinato sorpresivo de un paraguayo por uno de los tenientes aprisionados, que enseguida fue eliminado por un indio. Respeto de la vida de los dos prisioneros restantes impuesta por Chicharrón (Fase D).	E. Aquino	
12. Reconocimiento militar del heroísmo del cacique Chicharrón, mediante su promoción al rango de oficial (Fase D).	E. Aquino	
13. Relegación del cacique y de su grupo al cumplimiento de tareas auxiliares durante todo el resto de la Guerra (Fase D).	E. Aquino	
14. Posibilidad —sin confirmación definitiva— de una migración temporal a Brasil de Chicharrón y sus dirigidos para salvarse de la Guerra. Expulsión inmediata al Paraguay a raíz de su beligerancia anterior contra Bolivia (Fase D).	Máximo Martínez (Wölkö)	

O sea, que entre las fuentes nativas y las fuentes blancas apenas en dos casos se verifica una leve correspondencia. Estos dos casos son:

1. La alusión de Clemente López a la llegada periódica de bolivianos a los paraderos aborígenes del occidente chaqueño (*texto 1*), corroboraría —desde la visual ebidóso— algunos acontecimientos análogos consignados por Fernández¹ y Zook². Tal es también el caso del repliegue de Chicharrón y su banda hasta Km. 145, donde estaba acantonado el Regimiento de Caballería 2³. Además, aunque no sea posible ratificarlo documentalmente, por vía de hipótesis podría sugerirse la identificación del personaje llamado *Axlebúke* o *Extranjero* por los tomaráxo (*textos 6 y 7*) con el Gral. Beláieff, durante algunas de sus exploraciones de las áreas vírgenes del Chaco Boreal comenzadas en 1924.

2. La versión tomaráxo del episodio protagonizado por el pequeño retén de seis paraguayos, sorprendidos por los bolivianos procedentes del *Camino Rojo* apenas acababan de despertar, pero que en su mayoría pudieron escapar (*texto 7*), se aproxima al testimonio documental; en particular, al atinente a la denominada *Fase C*. Así, el incidente del soldado paraguayo capturado en dichas circunstancias⁴, aclararía incluso el motivo de la cifra de sus camaradas que lograron volver al C.2 en Km. 145 —¡Justamente cinco!— transmitida por todos los cronistas de estos hechos.

Tal como se verá enseguida, la coincidencia entre las respectivas exégesis de los encuentros aeronavales de Bahía Negra es, a la inversa, bastante mayor. Ciertamente es que en este escenario los chamacoco sólo fueron simples actores, sin arrogarse jamás ningún papel protagónico. ¿Podría residir aquí la razón de la

1. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 1955/87, vol. I, p. 65-66.

3. ZOOK, *op. cit.*, 1961, p. 65.

3. *ibidem*, p. 65-66 y mapa 4.

4. No parecería estar suficientemente demostrada la afirmación de Fernández (*op. cit.*, 1955/87, vol. I, p. 75) acerca de que el prisionero de marras —presuntamente un cabo llamado Oliverio Talavera—, habría sido muerto por los atacantes mientras aún descansaba dentro de su mosquitero.

mudez reinante sobre ellos en las crónicas de Pitiantuta; o sería demasiado pueril –como creo– atribuirle a una conspiración tal, cuyos motivos por otra parte no se entienden demasiado? La pregunta queda abierta.

LOS ATAQUES AÉREOS BOLIVIANOS A BAHÍA NEGRA¹

Pese a que esos conatos bélicos afortunadamente fueron sucedidos por casi cuatro años más de relativa paz, ya hacia fines de 1928 el abanico de represalias adoptadas por Bolivia debido a la sorpresiva captura de su Fortín Vanguardia –situado en el extremo nordeste del Chaco, en pleno país ishír–, incluyó un bombardeo y ametrallamiento aéreo de la localidad de Bahía Negra (Tabla 2). Cumplido el 15 de diciembre, ni sus ráfagas hicieron mayor daño ni las cuatro bombas lanzadas esa vez por un único avión lograron estallar; por lo cual el ataque no tuvo consecuencia alguna. Lo mismo pasó durante el vuelo de vuelta a Puerto Suárez, en cuyo transcurso fueron hostigados los fortines paraguayos Patria y Galpón; este último, también con otra bomba inoperable².

Tabla 2.— Sucesos de la guerra aérea sobre Bahía Negra

Acontecimientos registrados	Fuentes indígenas	Fuentes blancas
1. Bombardeo –sin consecuencia alguna– de Bahía Negra, en represalia por la ocupación por tropas paraguayas del Fortín Vanguardia (15-12-28).	?	Villa de la Tapia, 1976 Sapienza Fraccia, 2006
2. Muerte del Tte. Cnel. Sánchez durante un intento de bombardeo aéreo a la cañonera <i>Tacuary</i> .	C. López Ógwa	
3. Bombardeo ejecutado por tres máquinas bolivianas –asimiladas por los indígenas al canibal mitológico Axnéxët.	Ógwa	Villa de la Tapia, 1976 Sapienza Fraccia, 2006
4. Ataque aéreo infructuoso a una unidad naval paraguaya, debido al camuflaje vegetal que la protegía	Ógwa	
5. Derribo por un caza boliviano del avión paraguayo pilotado por el Tte. Martínez, a quien los ebidoso rescataron ileso de las aguas del río Paraguay.	Ógwa	Aponte, 1957 Sapienza Fraccia, 2006

1. Las páginas siguientes sólo pudieron ser escritas mediante la contribución invaluable del Lic. Antonio Luis Sapienza Fraccia, distinguido historiador aeronáutico paraguayo a quien •••

Si bien no hay ninguna referencia oral, confirmatoria del recuerdo puntual de los ebidosos de este incidente, podría sugerirse la eventualidad de qué, habiendo caído en la ribera brasileña fuera por accidente o impericia del piloto, alguno de los cuatro artefactos arrojados haya sido el causante de la explosión relatada en el *texto 5*. En efecto, según el informe de uno de los dos aviadores bolivianos que intervinieron en la acción, el mayor Santalla, el fracaso fue atribuido a la falta —por motivos muy confusos— de las espoletas correspondientes —y, lo que es aún más relevante, se usaron bombas pequeñas, de apenas 10 Kg.; o sea, presumiblemente similares a la hallada por los nativos en la costa brasileña¹.

Cuatro años después, una vez desencadenada la Guerra la aviación de Bolivia —tan numerosa y bien equipada como deficientemente empleada—² atacó nuevamente a Bahía Negra los días 22 y 24 de diciembre de 1932³. Según este último, el objetivo procurado fue la anulación del soporte básico del tráfico bélico fluvial: los buques de la armada paraguaya. Ambas incursiones, en cuyo transcurso según el mismo Villa de la Tapia se arrojaron alrededor de dieciocho bombas, fueron descritas de la siguiente forma:

El 22 de Diciembre de 1932, se llevó a cabo la Batalla Aeronaval de Bahía Negra cuando tres aviones Vickers Vespa bolivianos bombardean la ciudad. Una de las bombas cayó cerca del

••• reitero aquí mi gratitud. Después de leer un artículo suyo editado electrónicamente por la Latin American Aviation Historical Society (A.L. SAPIENZA [2003], «Air Combat During the Chaco War», in: *Latin American Aviation Historical Society*, May 10, 2003), resolví comunicarme con él. Dando pruebas de una munificencia académica inusual, en menos de 48 horas Sapienza Francia me remitió un ensayo suyo redactado ad-hoc: «IncurSIONES aéreas bolivianas en Bahía Negra» (m.i., Asunción 2006) basado en su libro con Daniel Hagendorn: *Aircraft of the Chaco War: 1928-1935* (D. HAGEDORN & A.L. SAPIENZA [1997], *Aircraft of the Chaco War*, Atglen [Penn.], 1997). Este libro tampoco figura en el acervo de la Biblioteca Nacional de Aeronáutica de Buenos Aires.

2. ZOOK, *op. cit.*, p. 46 y 293; VILLA DE LA TAPIA, *op. cit.*, 1974/83, t. II, p. 43-53; SAPIENZA, *op. cit.*

1. VILLA DE LA TAPIA, *op. cit.*, 1974/83, p. 50.

2. ZOOK, *op. cit.*, Apéndice II; CORUM, *op. cit.*, 2002.

3. SAPIENZA, *op. cit.*, 2003 y 2006; VILLA DE LA TAPIA, *op. cit.*, 1974/83, p. 179-181.

Cañonero *Tacuary* de la Armada Nacional, matando al Comandante del Sector Norte, Cnel. José Julián Sánchez. El *Tacuary* repelió el ataque con sus cañones y ametralladoras antiaéreas, dañando a uno de los *Vespas*, que se internó en territorio brasileño¹. Los otros dos aviones atacantes se retiraron de la zona volando hacia el sur por el río Paraguay, donde localizaron al Cañonero *Humaitá*, que navegaba hacia Bahía Negra, atacándolo. El *Humaitá*, mucho mejor armado que el *Tacuary*, contraatacó con toda su artillería antiaérea, por lo que los *Vespas* bolivianos abandonaron la lucha. Ese mismo día, fue nombrado un nuevo Comandante del Sector Norte, el Capitán de Navío Elías Ayala, que había llegado a Bahía Negra en el hidroavión CANT 10 ter de la Aviación Naval pilotado por el Tte. Martino. Dos días después, aviones *Vespa* bolivianos atacan nuevamente Bahía Negra, lanzando algunas bombas que no causan mayores daños. Fueron repelidos por las baterías antiaéreas del Cañonero *Tacuary*².

Ahora bien, aunque al precio de insertarlos en una estilística narrativa peculiar —consistente en el desglosamiento en relatos autónomos de aquellos episodios particularmente notables, que el registro occidental, más marcadamente holístico, encuadra en cambio en una secuencia unitaria—, es evidente que la memoria ebidoso conservó con cierta fidelidad gran parte de los acontecimientos aeronavales mencionados. La diferencia entre ambos registros reside en que, lo que para la aprehensión blanca sólo fueron los incidentes sucesivos de un mismo curso fáctico —comenzado un día y completado después de dos jornadas alternas—, según la memoria ebidoso se trató de sucesos dislocados entre sí. Más atento al detalle y menos interesado en los lazos secuenciales o causales, el registro aborigen privilegió, pues, el elemento de autosuficiencia del *aquí y ahora* por sobre las articulaciones trazadas entre *el antes y el después*. Sea como fuere, las concordancias entre la versión documental blanca y el relato oral indígena superan sus discrepancias. Cabe subrayar entre las primeras: la cifra de aparatos atacantes —tres—; las circunstancias

1. Vale decir, que también ésta pudo haber sido la circunstancia en la que cayó en Brasil la bomba aérea autora del accidente narrado en el texto 5.

2. SAPIENZA, *op. cit.*, 2003.

del deceso del Tte. Cnel. Sánchez —que contrariamente a la creencia de C. López fue un jefe militar y no naval—¹; o, el ataque a la *Tacuary*, eficazmente repelido por su artillería.

Sin embargo, hay que intentar también una interpretación de las divergencias, no necesariamente imputable a la fantasía desbocada del testigo chamacoco. Al revés de *Ógma*, ningún documento habla del ocultamiento con hojarasca de los buques de la armada paraguaya; pero sí, al menos una vez, de un hidroavión (*vide supra*). En la medida en que a lo largo de su relato dicho tema se entrecruza y realimenta con el de un avión paraguayo presuntamente derribado sobre el río, es menester una lectura, diríase *sincrónica*, de ambos temas. Surgen así dos indicios-clave. Uno, que la práctica —real— de camuflar un avión fue transferida fantasiosamente a un barco. Otro, que un patrón mental aborigen fundado en una imagen mítica, convirtió al descenso rodeado de contratiempos de aquél² en un combate aéreo inexistente; o sea, sobre la base de un dato real, generó a la postre otra ficción. En realidad, las cosas habían sido más o menos así:

... En cumplimiento de una misión, el 9 de Septiembre de 1933, el Tte. 1º de Marina Ramón E. Martino [...], volando con el Tte. Díaz Benza como observador, tuvo que realizar un aterrizaje de emergencia con el Savoia Marchetti S.59 bis en un barranco por falta de combustible, luego de tres horas y media de vuelo. Su pericia no sólo les salvó la vida, sino que el hidroavión resultó con pocos daños. Ambos oficiales *decidieron ocultar la aeronave con vegetación*. Como se encontraban lejos de su base, decidieron desmontar los flotadores laterales del Savoia para utilizarlos como balsa. Mientras tanto, la Armada había organizado la búsqueda de los aviadores navales luego de cinco horas, despachando varias lanchas y el buque *Capitán Figari*. Igualmente el Ejército envió patrullas a pie y a caballos en la zona de Bahía Negra. La búsqueda fue inten-

1. Pese a que tal vez no necesariamente se contradigan entre sí, resulta sumamente curioso que el relato de C. López (Sánchez, mientras corría, gritando que cortaran las amarras del buque), se oponga simétricamente al relato canónico paraguayo (escéptico de la eficacia de la aviación, ese jefe, de pie en un lugar abierto, contemplaba impávido el bombardeo) (VILLA DE LA TAPIA, *op. cit.*, 1974/83, p. 179-181).

2. APONTE, *op. cit.*, 1957, p. 251-254.

sa pero sin resultados. Luego de cuatro días, tres pescadores brasileños informaron a la tripulación del *Capitán Figari* que habían rescatado a dos aviadores paraguayos, en una zona cercana a Puerto Caballo. Dicho buque los rescató de aquel lugar y enfilaron hacia Bahía Negra. Desde dicho destacamento, se procedió luego al rescate del hidroavión, el cual fue desarmado por técnicos de la Armada y llevado a Asunción a bordo del *Capitán Figari*. Allí fue reparado y volvió al servicio luego de unos meses¹.

Menos patente en la alteración del apellido del aviador (conversión de *Martino* en *Martínez*) o la omisión del otro tripulante, la transformación nativa de los hechos culminó en la imputación del accidente a un caza boliviano. ¿Fue –insisto– por obra de la fabulación, o más bien de un raciocinio ligado a otras premisas? Recuérdese, que para esa época, los ishír habían homologado los aeroplanos, no tanto a *mecanismos* –con los cuales estaban aprendiendo a familiarizarse– como a *personas*²; o sea, entidades con conciencia y voluntad, cuyas crisis dependen casi siempre de la acción intencional de un ser semejante. De ahí, que la fórmula simbólica del avión rival –otra *ave* mítica– que cargó con la culpa, casi de manera fatal fue el asidero de la versión chamaco-co del suceso³. Queda todavía un punto. El descenso del hidroavión y el salvamento de sus pilotos ocurrieron en pleno hábitat ebudóso. Forzosamente algunos indios deben haber visto su

1. SAPIENZA, *op. cit.*, 2006.

2. Súsnik, *cit.*;

3. Quisiera aclarar que esta interpretación se acerca más a Piaget que a Levy-Brühl. Los ishír apelaron a su saber mitológico no por causa de alguna conciencia mítica, omnimoda y omnipresente, sino simplemente porque era su única base de datos de donde extraer un símil, siquiera aproximado, de las peripecias del avión. A no ser por la diferencia del paradigma referencial (las provincias finitas del significado de la Fenomenología schutziana) subyacente en cada una –en un caso el mito; y en el otro, ese saber vulgar fundado en la reiteración de lugares comunes, la dinámica generativa de la narración indígena se parece bastante a la de cierta versión argentina de otro hecho aeronaval, sucedido durante la Revolución Libertadora de 1955. Aquí, a partir de una muletilla, la del monopolio por la Luftwaffe o alguna aviación similar de la capacidad requerida por estos operativos, se atribuyó apresuradamente a pilotos mercenarios alemanes el sangriento resultado logrado por algunos cazas a reacción en varios ataques sobre el Río de la Plata a dos viejos destructores de la marina revolucionaria. Aunque más tarde se supo quiénes fueron los oficiales regulares de la Fuerza Aérea que ametrallaron sin piedad a los buques, todavía hoy algunos suelen repetir el bulo.

accidentada bajada, mientras oteaba por aquí y por allá dónde posarse. Nada obsta –salvo, como siempre, la falta de referencias documentales–, para que inclusive colaboraran con los pescadores brasileños; a quienes la historia oficial terminó atribuyéndoles todo el mérito del rescate.

A guisa de conclusión. Hasta que en el futuro una búsqueda bibliográfica y etnográfica, más intensa y sistemática que la efectuada hasta hoy, logre eventualmente sacar a luz nuevos testimonios documentales y etnohistóricos, no mucho más puede agregarse respecto al desempeño de los chamacoco durante la Guerra del Chaco. Es indispensable enfatizar, sin embargo, que los pocos textos transcritos aquí aclaran por sí mismos múltiples aspectos de su contribución al esfuerzo de guerra paraguayo. Sin el trabajo agobiante de sus varones y mujeres –siempre delante de los combatientes o en la retaguardia de las líneas–, a los cuales, además de su sagacidad como guías y baqueanos, su patria todavía adeuda una cifra ingente –¿quién podría calcularla?– de desmontes, aperturas de sendas, tendidos de vías férreas y líneas telegráficas o acarrees de agua y tantas cosas más, tal vez la suerte de las armas no habría sido la misma.

Los baqueanos de Belaieff

Las mediaciones indígenas en la entrada militar
al Alto Paraguay¹

NICOLAS RICHARD

En la aplastante horizontal que dibujaba la región, en el centro del Chaco boreal, Pitiantuta era la única laguna de importancia suficiente como para sortear sin desvanecimientos las sequedades del invierno chaqueño. La guerra se acercaba y hasta entonces el lago no había querido mostrarse más que como una imprecisa constelación de rumores indígenas. Los exploradores militares bolivianos y paraguayos multiplicaban los esfuerzos por encontrarlo. Del lado paraguayo, las exploraciones eran dirigidas por I. Belaieff, antiguo del ejército zarista y de la Sociedad Geográfica Imperial Rusa. Del lado boliviano, desde el sur, lo eran por el teniente V. Ustarez —el «fantasma» Ustarez— que había acompañado las fundaciones bolivianas de Esteros a Camacho; desde el norte, entrando por Roboré, lo eran por A. Ayoroa, que deslizaba su empeño por el curso inconstante del Timane. Belaieff tuvo noticias de la laguna en su primera exploración al Alto Paraguay a fines de 1924. Se le acercó sin resultados en un intento de 1926 y casi pudo verla cuando, dos años más tarde, tuvo que torcer rumbo ante el mismo sutil entramado de celosí-

1. Una versión preliminar de este artículo fue publicada en J. BRAUNSTEIN & N. MEICHTRY N. (dir.) [2008], *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco Sudamericano*, Buenos Aires, Eudene, p. 150-176.

as y territorialidades indias que otrora se había cobrado la vida de Guido Boggiani. Sin mayor suerte intentó Ustarez por tres veces dar con la laguna para que tres veces le escondiera ésta sus aguas obligándolo a volver, agotado y quebrado por la sed. Belaieff avanzaba de este a oeste, saliendo desde los puertos que puntuaban las costas del río Paraguay. Ustarez lo hacía de sur a norte, partiendo desde las posiciones más septentrionales del dispositivo militar boliviano sobre el Pilcomayo. La patrulla paraguaya avanzaba guiada por baqueanos chamacoco; la de Ustarez, por baqueanos niwaklé. En marzo de 1931, tras dos meses de exploración, el equipo dirigido por Belaieff alcanzó la laguna.

Si decidimos aquí entrar a la guerra del Chaco desde el problema de las exploraciones de Belaieff, es porque nos parece que éstas proponen y contienen, desde el principio, las claves principales según las que comprender las profundas transformaciones que la guerra introdujo en la región. Hipótesis de trabajo: a diferencia de otros contextos chaqueños, la entrada militar sobre el Alto Paraguay no puede explicarse por argumentos de fuerza. Sin signo alguno de violencia o coacción, patrullas militares de muy reducida envergadura avanzan hacia espacios hasta entonces libres de toda ocupación colonizadora, y lo hacen guiadas por las mismas gentes que habitaban la zona. No es el caso, por ejemplo, en la zona del Pilcomayo o en el Chaco central, en donde fuertes contingentes militares «atropellan» y enganchan por la fuerza sus guías y baqueanos. Descartado aquí el argumento de fuerza, el avance de las patrullas sólo puede ser comprendido si se lo inserta en el entramado de oposiciones y contradicciones políticas, sociales y territoriales que trabajaban la región. Es decir que estas exploraciones organizan algo como una cartografía en negativo de esas contradicciones; revelan el juego de intereses contrapuestos, de alianzas y de tensiones sobre el que vino a descansar el avance militar (quién –y contra quién– quiso que Belaieff alcanzara la laguna? Qué tipo de apoyos y qué resistencias encuentran los militares? etc.) Hipótesis

secundaria: ese campo de oposiciones e intereses contradictorios sólo aparece si se logra identificar *sociológicamente* a los baqueanos que acompañan las exploraciones. En cada caso, quiénes son estos personajes? Qué posición ocupan en la sociología de las tolderías y los campamentos? Entre qué estratos recluta el ejército? En qué tensiones sociales se inscribe? etc.

A estas alturas el trabajo no puede más que ser preliminar. Cruzando información de archivo y registros de terreno, pueden entreverse las líneas generales del problema. Podrá saberse que allí los militares se apoyaron entre los «cautivos» detenidos en los campamentos; que más allá avanzaron con quienes se hallaban ya enganchados en el frente de colonización; que más acá su avance fue instrumentalizado para cobrarse una secreta revancha o reconquistar alguna aguada indígena, etc. Estas líneas generales permiten por cierto hacerse una idea más fina que la corrientemente vehiculada sobre la heterogeneidad y la complejidad sociológica de ese espacio; pero son apenas todavía una pista posible, una tímida ventana desde la que dar sobre uno de los momentos más densos en la historia reciente del Chaco indígena.

Belaieff exploró el Alto Paraguay entre 1924 y 1931. Pueden dividirse sus exploraciones en tres conjuntos distintos, según el punto del río a partir del cual avanzó hacia el oeste. Esta distinción es importante, pues reinscribe cada exploración –y sus baqueanos– en un paisaje social preciso. Se trata en cada caso de poblaciones distintas cuya situación respecto del frente de colonización y respecto de los otros grupos indígenas era también disímil. El primer conjunto de exploraciones reúne aquellas que partieron de Bahía Negra, en 1924, 1925 y 1928¹. En Bahía Negra, Belaieff

1. Conocemos tres de los informes que Belaieff elevó al Ministerio de Guerra y Marina. J. BELAIEFF [1924], «Informe de la misión de reconocimiento de 1924 elevado al Ministerio de Guerra y Marina», Biblioteca Ossuna-Massi, Asunción; J. BELAIEFF [1925], «Informe de la misión de reconocimiento de 1925 elevado al Ministerio de Guerra y Marina», Biblioteca Ossuna-Massi, Asunción; J. BELAIEFF [1928], «Viaje de reconocimiento a Bahía Negra por orden del Ministro de Defensa, Guerra y Marina Luis A. Riart». - Archivo del Ministerio de Defensa Nacional. Asunción. Agradezco a Adelina Pusineri y Osvaldo Massi por haber orientado la búsqueda.

traba lazos con la periferia indígena del puerto militar (los «chamacoco» *propriamente dichos*) y remonta las cadenas de transición hasta los campamentos interiores (los «horio» de la literatura etnográfica) situados en los alrededores de la laguna Oia. Estas cadenas, hechas de circulaciones mixtas y de lazos parentales, unían los campamentos interiores (Moiexné, Ountasido), sometidos a la presión creciente de las incursiones «murro» (moro), y las tolderías más o menos permanentes que se situaban en la periferia del puerto fluvial y que organizaban la mediación con el frente colono. La primera expedición de 1924 es retomada casi inmediatamente por una segunda en 1925. En 1928, el general ruso intenta pasar más allá de Oia, siguiendo las aguadas que en algunos períodos del año conectan con Pitiantuta. Pero sus guías «horio» desertan la empresa y se niegan a pasar más allá de Hipurit, hacia el país «tomaraho». El fortín Coronel Bogado (1931) es el rastro visible de la frontera india que le obligó a devolver camino.

Frenado en su avance al sud-oeste de Oia, Belaieff intenta penetrar en el Chaco partiendo de una posición más meridional: Puerto Talavera y Puerto Voluntad habían sido recientemente fundados para explotar los quebrachales que se acercaban al río. Algunos grupos «ebytoso» se habían instalado allí y es por su intermediación que el explorador ruso intenta alcanzar, desde el este, el mojón que había instalado, entrando desde Bahía Negra, en Hipurit. Sabemos, gracias a un fragmento de sus memorias publicado por Fernández¹, que avanzó hasta el futuro emplazamiento del fortín Gral. Díaz (1928, cerca de Oieta) y más allá, hasta el futuro fortín Torres (1931, al oeste de Inmakata). Impedido una vez más de pasar más allá de las invisibles fronteras que limitaban a sus guías, Belaieff no pudo alcanzar Pitiantuta, de cuya existencia recibe sin embargo informaciones precisas.

Sin haber podido alcanzar el lago desde el norte con sus guías «horio» y frustrado en su avance desde el este con los guías

1. J.C. FERNÁNDEZ [1955/87], *La Guerra del Chaco*. - Buenos Aires, 1955, vol I., p. 60-64.

«ebitoso», el militar intentará alcanzarlo desde los puertos industriales de Casado y de Sastre, sensiblemente más meridionales, pero cuyas líneas férreas se adentraban por algo de cien kilómetros hacia el interior del Chaco. En 1928 intenta una primera entrada, acompañado por guías «tomaraho», pero no logra dar con la laguna. En 1930, partiendo del kilómetro 145 del tren de Casado, emprende la exploración definitiva, la que le permitirá fundar el fortín C.A. López (1931) sobre Pitiantuta. Belaieff pudo entonces conectar la malla de senderos y mojones que había abierto en sus expediciones anteriores. De Pitiantuta al norte, enlazó con Hipurit, donde habían acabado sus exploraciones comenzadas en Bahía Negra. Al este, hacia Inmakata, encuentra el rastro de las que había iniciado en Puerto Voluntad. Hacia el sur, por último, una senda definitiva abría el acceso a la laguna desde Punta de Riel. Sobre éste último conjunto de exploraciones las fuentes son heterogéneas. A. von Eckstein, que acompañó la última expedición de Belaieff, publicó cuarenta años más tarde una descripción detallada de los dos meses de exploración¹. Disponemos también de tres detallados relatos indígenas de esas exploraciones, algo como la «versión de los baqueanos». El primero, registrado por E. Cordeu en Puerto 14 de Mayo², y el segundo, que registramos en Puerto María Elena³, cuentan la historia del Cacique Chicharrón, guía de Belaieff en la última expedición hacia Pitiantuta. El tercero, más fragmentario, también registrado en María Elena, narra los conflictos y deliberaciones de dos «caciques» tomaraho, Wajalé y Conito, frente a la entrada militar sobre la zona⁴.

1. A. VON ECKSTEIN [1986], *Pitiantuta, la chispa que encendió la hoguera en el Chaco Paraguayo*, Asunción, 1986, p. 109.

2. E.J. CORDEU [2003], «Textos etnohistóricos de los Ishír del Chaco Boreal», in: J.C. Cordeu, A. J. Fernández, C. Messineo, E. Ruiz Moras & P. Wright (eds.), *Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco*, Buenos Aires, 2003, «Ciclo del cacique chicharrón». Ver también el texto de E. Cordeu en este libro.

3. N. RICHARD [2008], *Les chiens, les hommes et les étrangers furieux*, Paris, janvier 2008, anexo I, «Historia de Chicharrón».

4. RICHARD, *op. cit.*, 2008, anexo I, «Historia de Conito y de Wajalé».

Vemos entonces cómo estos tres conjuntos de exploraciones ponen en juego, sobre fondo de un mismo problema, elementos y variables distintas. Partiendo de un puerto militar (Bahía Negra), de un reciente puerto Maderero (Pto. Voluntad) o del más grande puerto industrial de la zona, las expediciones de Belaieff iluminan los mecanismos, en cada caso diferentes, que organizan la mediación entre el dispositivo militar y el mundo indígena. Las formas, las lógicas y los actores de esa mediación cambian según se trate de un puerto industrial o de un cantón militar; la posición sociológica de los guías cambia también, así como la morfología de las cadenas de mediación que organizan la relación entre los campamentos interiores y las tolderías periféricas. Permiten también entender un poco mejor y complejizar nuestra comprensión de unas particiones —«horio», «ebitoso», «tomaraho»— que la antropología ha terminado por reificar y que los comentaristas, tras Baldus, no han cesado de repetir acríticamente.

DE YUABLEH ESPINOZA Y DE MANUEL TIOD

Hay que imaginarlo al general ruso Ian Timofeevich Belaieff desembarcando en Bahía Negra, por una mañana de primavera, en octubre de 1924. Tras la derrota de Wrangel en Crimea, en donde sirvió como General Mayor e inspector de artillería, y la huída desesperada por Odessa, Belaieff desembarca en Constantinopla, base excéntrica del ejército blanco, y luego en Alejandría, donde encuentra a su mujer. Von Eckstein, que aporta algunos elementos biográficos de Belaieff, señala que éste habría pedido al embajador norteamericano en Turquía *«irse lejos, lo más lejos posible del imperio perdido»*¹. El personaje es vertiginoso. Belaieff atraviesa sin retorno el Atlántico, pone por pri-

1. ECKSTEIN, *op. cit.*, 1986, p. 25-29.

mera vez sus pies en América, se embarca en Buenos Aires, remonta mil quinientos kilómetros de río hasta la improbable Asunción, se entrevista con el Ministro de Guerra, se pone a disposición del ejército Paraguayo y algunos meses mas tarde, como si el recuerdo furioso de Crimea no le diera descanso, remonta otros mil kilómetros de río para desembarcar, como si no hubiese tenido nunca otra idea en mente, por una mañana de octubre, en la inverosímil bahía Negra –lejos, *lo mas lejos posible*. Va comisionado por el Ministro de Guerra y Marina para inspeccionar el lugar y preparar los planes de defensa ante un eventual conflicto armado.

Las cosas iban a su ritmo en Bahía Negra. Quizás un centenar de soldados y colonos, más las tolderías alledañas y algún pasajero de paso conformaban la población de lo que, no sin cierta exuberancia, algún historiador pudo llamar un «próspero puerto industrial»¹. La guerra no era más que una especulación lejana cuando Ian Belaieff (en adelante Juan Belaieff) acosta en el embarcadero. Su primer informe es desolador. Tras un mes y medio en el lugar no ha logrado todavía alejarse a más de algunos metros del pueblo. Un solo incidente que reportar, una expedición guiada por un tal González, que era «baqueano y vecino del pueblo», en la que alcanzó el fortín Galpón, al norte de Bahía Negra. El trámite es breve, demasiado breve y no es sin alguna angustia que Belaieff debe constatar que «*a pesar de la opinión general, el vecindario sale del desierto sólo hasta los límites de su ganadería. Fuera de sus corrales y de sus campos el vaquero se pierde, o mejor dicho, niega la posibilidad de alcanzar aquello que esté más allá de su alcance*»². Viven en efecto de espaldas al Chaco, al que no entran sino muy raramente –una vaca perdida, una partida de caza- y de modo limitado. Tampoco es sin cierta desconfianza que los colonos y los militares acogen la presencia de este extranjero indescifrable, enviado directo del Ministro de guerra, y que

1. A.F. CASABIANCA [1999], *Una guerra desconocida*, Asunción, 1999.

2. BELAIEFF, *op. cit.*, 1924.

busca saberlo todo y anotarlo todo sobre el pequeño mundo de Bahía Negra. Los «vecinos del pueblo» han mostrado ya todo lo que pueden o quieren mostrar —el fortín y algunas instalaciones. Se suceden días de tediosa y perfecta inutilidad en los que el militar no logra salir de Bahía Negra: «*siguen los trabajos de reconocimiento y levantamiento, en los alrededores de Bahía Negra, a pié y a caballo, fracasando todas mis tentativas de encontrar un baqueano del Chaco*»¹. Belaieff ha medido todo lo que pueda medirse en Bahía Negra e imaginado todas las batallas que Bahía Negra pudiera librar, pero lo acecha la inmensidad de lo que se le escapa. Recibe noticias de unas lagunas «*que nadie ha visto ni alcanzado, salvo pocos indios que viven en los alrededores del pueblo*». Catorce días más tarde, sin que nada quiera moverse, declara que le ha sido «*imposible vencer la desconfianza de los indígenas*». Había que imaginarlo, a Belaieff, naufragando en Bahía Negra: «*como alcancé el 14 de Noviembre sin poder encontrar un solo guía, blanco ni indio, me dispuse a salir sólo y con la ayuda de mi brújula a través del terreno desprovisto de agua en busca de dichas lagunas*»².

La laguna de la que habla, lo hemos visto, es Oia. No se trataba propiamente de una laguna, sino el último suspiro septentrional de una escorrentía estacional que, recogiendo las aguas del fondo chaqueño, remontaba de sur a norte en sentido paralelo pero inverso a las aguas del río Paraguay. En época seca, la línea de aguadas se interrumpía permitiendo la formación estacional de «lagunas» como Oia³. Los «pocos indios que viven en los alrededores del pueblo» son, dirá Belaieff, «Horios».

Detengámonos un segundo sobre este punto. Baldus, que tiene sus informaciones del «*homem que hoje melhor conhece esta parte do Chaco*», «*l'antigo general ruso I. Belaieff*»⁴, apuntará a partir de

1. BELAIEFF, *op. cit.*, 1924.

2. *ibid.*

3. Agradezco a Jorge Escobar por su ayuda en la identificación de Oia. Correspondencia personal, de Jorge Escobar a N.R. del 22/07/2006.

4. H. BALDUS [1931b], «Notas complementâres sôbre os indios Chamacoco», in: *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1931, vol. 17.

éstas una fórmula que con el tiempo adquirió un valor canónico¹: «los chamacoco que conocemos, se reparten en tres tribus, los Hório, los Tumereha y los Ebidoso»². Según el argumento corrientemente esgrimido, los «horio» habrían desaparecido tras la guerra, de modo tal que en la actualidad los Ishir se distribuirían tan solo entre los «tomaraho» («tumereha») y los «ybytosos» («ebidosos»), los únicos grupos reconocidos por el último censo indígena. Pero volvamos un instante sobre la formulación de Baldus, pues no deja de plantear ciertos problemas. El primero es de orden político y demográfico. Según señala Baldus, retomando las indicaciones de Belaieff, los «Horio» serían algo de doscientas personas instaladas en la periferia de Bahía Negra y tendrían por cacique a un tal «Churbit», los «Ebidoso» corresponderían a cerca de ciento setenta individuos instalados en las cercanías de Puerto Voluntad y reconocerían la autoridad de un tal «Wiwi», mientras que los «tumereha», «têm 60 grupos dirigidos por subchefes com 301 familias ao todo, quer dizer: [...] 1500 individuos»³. Esto es, la población ishí del interior del Chaco era siete veces más significativa que los breves campamentos horio y ebidoso instalados en la proximidad del río. Cabe entonces preguntarse si acaso «tumereha», «horio» y «ebidoso» describen entidades de un mismo nivel de realidad, es decir, si acaso puede pensárseles como entidades de algún modo equivalentes. A este problema hay que sumar otro, esta vez de orden nominal. Pues Baldus agrega esta enigmática anotación: «Cada uma das tres tribus Hório, Ebidoso e Tumereha, chama-se a si mesma Hório. Mas, como a tribu designada por mim Hório, é conhecida pelas duas outras sob o mesmo nome, parece conveniente conservar esta designacao». Más precisamente dirá Baldus que «Hório (o Orio) significa em Ebidoso: nós (com exclusao da

1. La tripartición de Baldus fue por ejemplo retomada recientemente, de modo acético, por A. FABRE [2005/07], «Los pueblos indígenas del Gran Chaco y sus lenguas», in: *Suplemento Antropológico*, Asunción, 2007, parte 4: «Los Zamuco», vol. XLII, n° 1.

2. BALDUS, *op. cit.*, 1931b.

3. *ibid.*, p. 534.

*peessoa con quem fala, como el "oré" em guaraní»*¹. Guardaremos una duda razonable respecto a la conclusividad del argumento. Qué hacer con estas tres tribus que ora se confunden ora se distinguen bajo un mismo nombre? En qué sentido «parece conveniente» reservar este nombre para una sola de ellas? Y por qué una palabra que querría decir «nos-otros», *en ebidoso*, es utilizada para nombrar... a los otros, en este caso, los «horio» *propriamente dichos*. No abundaremos aquí en el problema, pero notemos por lo pronto que tanto objetivamente (composición demográfica y organización política) como nominalmente (pertinencia y pragmática de las denominaciones) la partición de Baldus presenta varios problemas y amenaza con ser bastante menos segura de lo que la antropología posterior a querido creer.

Intentemos pues otra hipótesis. Actualmente, para un locutor «tomaraho», «horio» tiene un sentido peyorativo cercano a «ladrón». Recordemos que, inversamente, según Baldus, «*a palabra Tumereha e para os Horio e Ebidoso injuriosa*». Tenemos pues que «tomaraho» (con un sentido cercano a «dispersos» o «perdidos», «del monte») ² es un término injurioso para los ebidosos y horios, y que «horio» es un término injurioso para los tomaraho. De «tomaraho» tildan las poblaciones ribereñas a las del interior y como «horio» tratan éstas a las de la costa. No sólo hay que constatar la existencia de un sistema de denominaciones cruzadas sino, todavía, la ausencia de algún nombre propio o autónimo. Pues los tomaraho consentirán en que su nombre es «tomaraho» tanto y como los horios y los ebidoso «*cham-se a sí mesmo Hório*» al punto que Baldus puede creer que «*em ebidoso*» horio quiere decir «nosotros». Es decir que los tomaraho se dejan llamar por el nombre que les dan los horio tanto como éstos responden al término que le dan los tomaraho. «*Mas os Tumereha dizem: e verdade, eles nos chamam assim, isto porém nao e palavra inju-*

1. BALDUS, *op. cit.*, 1931b., p. 531-532.

2. E.J. CORDEU [1981], *Aisbitunénte*, Buenos Aires, 1981; RICHARD, *op. cit.*, 2008.

riosa, nós somos Tumereha»¹. Los tumereha llaman «ladrones» (horio) a los grupos instalados en la periferia del frente de colonización, sobre el río. Los del río llaman a su vez «dispersos» o «perdidos» (tumereha) a los del interior. Pero queda todavía esta cuestión por resolver. Pues si «tomaraho» y «horio» son respectivamente términos adjetivantes, «ebidoso» responde ostensiblemente a otra regla de composición, declinando el término «ybyta» en la partícula genitiva «os», pluralizada en «oso», «los de». Participa del mismo nivel de realidad que los términos «arrebytosos», «duweroso» o «asunción-oso», pero no que «tomaraho» u «horio». Muy recientemente, un discutido líder indígena argumentaba la etimología del término «ybytosos»: «*Ybyta, asiento, cosa que sirve para sentarse. Fondo, en una superficie de terreno, la parte donde termina la longitud de un valle, arich ybyta. [...] Por consiguiente Ybytosos significa, literalmente, los que residen en el fondo, o los que se quedaron en el fondo, o los que se han quedado en el fondo. En sentido figurado significa el remanente o resto*»². El autor aboga por la utilización genérica del antropónimo «ishir» y el abandono del término Ybytosos (ebidoso), que es el que reconoce el último censo indígena. No sin alguna insidia puede entonces preguntar «*si algunos hermanos no se identifican como Ishyro y persisten en llamarse solamente Ybytosos, les preguntamos ¿De qué pueblo son ellos el resto?*». No es necesario suscribir al argumento para atender la pertinencia de la pregunta, aún si su formulación es aquí retórica. Pues así como «tomaraho»/«horio» indica una fractura política y social sobre la que se monta un sistema de denominaciones cruzadas, cabe preguntarse de qué sistema participa el término «ebidoso». Apuntaremos también esta cuestión de modo hipotético. Sabemos que, interrogados por Baldus, los ebidosos se declaran horios. Es decir que en la partición tomaraho/horio, los de Puerto Voluntad (ebidosos) aceptan confundirse con los de Oia (horio). Más en otra cir-

1. CORDEU, *op. cit.*, 1981, p. 532.

2. P. BARBOSA [2005], «Mi pueblo se llama Ishyro», in: *Ultima Hora*, Asunción, 22 de junio.

cunstancia, según indica el mismo Baldus, los ebidoso se distinguen de los horio, reconociéndolos distintamente como «horios». ¿Para quién son los ebidoso «los del fondo» o «el resto»? Todo indica que para los horio de Bahía Negra que es de donde, lo hemos visto, tiene sus informaciones Belaieff: «*O nome Ebidoso foi-me comunicado por Belaieff como próprio desta tribu; conservo-o por causa da distincção*»¹. De modo que tenemos una fractura principal tomaraho/horio doblada de este lado por una oposición secundaria entre los de Bahía Negra y los de Puerto Voluntad, estos últimos, ebidoso. Veremos más adelante lo que ocurre al interior de los «diseminados» tomaraho.

Volvamos al militar. Tras un mes y medio de espera estéril, Belaieff se decide a emprender el viaje solo. Pero poco después de salir de Bahía Negra irá descubriendo que el desierto no era tal y que no son pocos los que traficaban regularmente el cañadón que unía el puerto a Oia. Los baqueanos de Belaieff entrarán progresivamente en escena. Yualeh Espinoza y Manuel Tiod serán los primeros. Apenas y se ha alejado Belaieff de Bahía Negra cuando da «felizmente» con la casa de los hermanos Allende en donde se apersonan también los hermanos Benítez. De ellos dice Belaieff que «*me permitieron vencer todas las dificultades creadas por las personas que tenían las consecuencias de este reconocimiento*»². La intervención de los colonos le permite hacerse de los servicios de «*dos baqueanos, los indios chamacoco Manuel Tiod y Yualeh Espinoza, los cuales me prometieron su ayuda*» de modo que al día siguiente «*salimos de la casa del Sr. Bernardo Aliende (sic), yo y los dos indios chamacocos, los tres a caballo, ellos armados de escopeta y yo con una carabina Máuser*»³.

En las confusas onomásticas de la frontera, retraducidas aquí por la heterografía del general ruso, los nombres y apellidos corren por carriles inciertos y disímiles. Si nos fiamos de los nombres actualmente en uso entre los tomaraho, por lo general, el ape-

1. BALDUS, *op. cit.*, 1931b, p. 531-532.

2. BELAIEFF, *op. cit.*, 1924.

3. *ibid.*

lido mantiene su rol de filiación, de modo que quien lleva apellido paraguayo, «viene de paraguay». El nombre transcribe en cambio una geometría múltiple de identificaciones. Quien lleva por nombre un apellido (p. ej., don Sánchez o don De los Santos), en general ha tomado por nombre el apellido de algún patrón o capataz. El apellido, vuelto nombre, no tiene ya facultad de transmitirse. Identifica al sujeto, y sólo al sujeto, más éste no puede organizar filiación a partir de él. Suerte de castración onomástica por la que el nombre produce sin reproducirse: recibe un apellido que traduce una relación de producción (patrón-peón), más lo recibe estéril, vuelto nombre. «Palacios», «Sánchez» o «De los Santos» participan de una onomástica que es reflejo vibrante pero infecundo, unigeneracional, del mapa político (y productivo) que teje el frente colono. Pero de algún modo ha de indicarse filiación, de modo que los nombres pueden a su vez ser endurecidos como apellido. Félix Mauro, patriarca de una importante familia tomaraño, tuvo dos patrones, Félix y Mauro. «Mauro», porque es un nombre, pudo ser el apellido de una prolífica descendencia Mauro.

¿Quién es entonces Espinoza? ¿Quién es Yuableh Espinoza? Tres meses más tarde, cuando su segunda expedición, Belaieff declara que «*ha sido para mí muy sensible la falta en esta expedición de mi antiguo guía Espinoza*»¹. Yuableh era probablemente hijo de padre paraguayo o de mestizo apellidado. Y quedará por saberse si el enigmático Yuableh no es travestimiento de algún Yahvé. Como fuera, Belaieff lo encuentra una primera vez conchabado o avecindado en donde los hermanos Allende y tres años más tarde, cuando llega al campamento horio de Oia, Belaieff declara haber encontrado «*a mi viejo amigo Espinoza, quien me comunicó todas las novedades por estado del agua*»². Sabemos entonces que Yuableh habitaba un espacio mixto, transitando entre los campamentos horio interiores y la periferia de Bahía Negra, ahí donde

1. BELAIEFF, *op. cit.*, 1925.

2. BELAIEFF, *op. cit.*, 1928.

«esos pocos indios que viven en los alrededores del pueblo». Aventuremos que Yualeh alternaba entre el «barrio» de su suegra y cuñadas en el campamento de Oia y el de su madre —¿y hermanas?— presumiblemente unida a un paraguayo en las cercanías de Bahía Negra.

Si Yualeh Espinoza guarda el apellido paraguayo y sumerge su nombre en la incógnita, Manuel Tiod invierte la operación y sólo nos deja ante el nombre de «Manuel», indeterminándonos su filiación. En la exploración de 1925, Belaieff vuelve a encontrarlo: «... mi baqueano Manuel Tiod me respondió lacónicamente “aquí no se puede conseguir nada”». Manuel acaba de exhortar a Belaieff a que abandone el avance. Agotado, este último decide esperar mientras Manuel vuelve al campamento indio por ayuda: «una hora y media más tarde, ya oí las exclamaciones de mi cuadrilla, que me buscaba en el alto pasto del campo, temerosos de llegar demasiado tarde». Viejo motivo Ishir, los baqueanos irán apareciendo siempre de dos en dos, ágalos, compañeros de caza y trabajo, muchachos que entraron juntos al recinto iniciático como más tarde lo harán a los cuarteles militares. Pareciera entonces que Yualeh y Manuel son pares, el primero hijo de mestizo y casado con indígena, el segundo indígena, acompañando al primero. En 1928 Belaieff vuelve a Bahía Negra y hemos visto que se encontrará con Yualeh en Oia. Cuando emprende su expedición dice ir acompañado por «Manuel (indio Chamacoco) que iba en busca de su toldo, situado sobre la misma laguna Oia». Belaieff no nos dice si este «Manuel» es «Manuel Tiod», pero conjeturemos la probable existencia de un mismo individuo tras estos dos manueles. Los dos acompañan a Belaieff de Bahía Negra a Oia, los dos viven en Oia, los dos, por último, aparecen siempre junto a Yualeh. De Manuel dirá Belaieff en 1928 que era «peón del Sr. Fretes». No quisiéramos aventurar que Fretes haya podido ser Manuel Fretes, pero sí quizás que se trata del mismo Fretes con el que Belaieff avanzó por primera vez hasta el fortín Galpón. Sin abundar en elementos inciertos, digamos simplemente que Manuel acompa-

ño las tres exploraciones de Belaieff en la zona, y que como Yuableh, transitaba también entre Bahía Negra y Oia. Digamos, por último, que ambos iban montados y armados.

Apuntemos esta cuestión. Hasta aquí, Belaieff da siempre con sus baqueanos a través de la mediación de los colonos. Manuel es peón de Fretes y Yuableh aparece tras mediación de Allende. Sólo que, mientras los colonos poco se interesan por lo que pueda ocurrir tierra adentro, «más allá de sus corrales», Belaieff toma el hilo y remonta las mestizas cadenas de mediaciones que lo llevan al interior del Chaco, hasta Oia. Pero tal estructura es previsiblemente inestable, pues tomando contacto directo con las gentes del interior el rol mediador del colono se diluye. Si en determinados contextos chaqueños la guerra viene a confirmar una dinámica de colonización de la que no es mas que una prolongación, en otros en cambio, la entrada militar tiende a subvertir las formas preexistentes del frente de colono.

No tenemos más noticias de los baqueanos que abrieron a Belaieff la ruta hacia los campamentos interiores durante la exploración de 1924. Pero el desánimo que empapó las primeras semanas de su expedición, se tuerce ahora, tras volver de Oia, en una euforia que linda con el delirio. Tras esgrimir los infinitos planes de defensa que pudo imaginar para Bahía Negra y distribuir por la concreta selva múltiples y abstractas líneas de contención y nidos de ametrallamiento, Belaieff concluye en esta apología táctica o estratégica: «*Sólo la caballería puede efectuar travesías desprovistas de agua, solo ella puede tener y mantener observación por todo el desierto y ella solo puede decir la última palabra en el combate*». Pues en efecto, «*sin caballería, la más endurecida y mejor organizada infantería, presentará una vista lamentable, perdida por completo en el desierto, con su pasto alto, sus palmares y sus bosques, atada a su tren de bueyes con agua e incapaz de mantener contacto con el adversario; en una palabra absorbida por el inmenso espacio del territorio*»¹. Quizás lo sacude

1. BELAIEFF, *op. cit.*, 1924.

aún el derrumbe de Odessa, quizás imagina ante sí las vastas estepas orientales o es quizás Bahía Negra, Bahía Negra la distante, que de pronto se vuelve irreal y magnífica, imperial: *«todas las principales naciones que tienen colonias han formado y a veces basado sus fuerzas en la tropa de Color, es inútil buscar ejemplos. Y como siempre mi patria ha tenido la caballería, la más numerosa y la más eficaz, probada en siglos de guerra, puedo afirmar que el Paraguay puede tener si quiere, por nada, la mejor caballería en el “nuevo continente”; y mejor todavía que la caballería inglesa, aún la de sus famosos “Sikhs” y de la caballería Negra Francesa»*. El argumento de Belaieff, contenido en el suplemento a su informe, concluye en una recomendación formal al ministro de guerra para la creación inmediata de una caballería chamacoco. Y un cuerpo de Guardia fronteras. Nos ahorramos aquí el detalle logístico del plan de Belaieff. Hay que imaginar ahora la expresión en el rostro del teniente Fretes y del capitán Cabrera, de ellos y de los diez atónitos soldados acantonados en Bahía Negra cuando Belaieff les expuso sus planes. Pero hay que imaginar también, la expresión de quienes, en la laguna Oia, se vieron de pronto cabalgando por las infinitas estepas mongolas.

Desconocemos el tenor de la entrevista que el general ha de haber tenido en Asunción con el ministro de guerra (a quien respondía por sus exploraciones), pero si en su segunda visita a Bahía Negra, en 1925, Belaieff ha renunciado parcialmente al tono imperial desde el que justificaba la formación de una «tropa de color» en el ejército paraguayo, la caballería persiste como una verdadera obsesión. El informe de su exploración de 1925 es una argumentación en regla para la conformación inmediata de un cuerpo de caballería. Belaieff imagina la guerra por venir como una guerra *«a caballo, con sable y escopeta»*. Lo persigue el recuerdo de una guerra que no será. Por esos años Paraguay y Bolivia confiscan durablemente sus erarios públicos en la adquisición de los materiales para una guerra técnicamente contemporánea de la guerra civil española. Será una guerra de metralla y camiones, de gasoil y morteros. Esto explica quizás el rol mar-

ginal que jugará Belaieff en el desarrollo del conflicto. Recluido a posiciones de retaguardia, sólo aparecerá de tanto en tanto como inspector de fortificaciones o como consejero militar, mas nunca como actor activo de la oficialidad en campaña. La importancia del esfuerzo realizado por Belaieff en los años que preceden el conflicto y la marginalización de la que es objeto durante el mismo dejarán una amarga impresión en el ruso¹. Ese mismo año de 1925, sin embargo, tras efectuar su exploración en el Alto Paraguay, Belaieff participará en las tareas de reconocimiento y fundación del fortín Nanawa, en el sector central del actual Chaco paraguayo. Es el comienzo de una segunda historia, de la que no trataremos aquí, en la que Belaieff toma contacto con los grupos indígenas de la zona, particularmente con los Makás, a los que secundará más tarde cuando la creación de la colonia indígena Maká en Asunción². Lo que queremos apuntar aquí es que entre su primera exploración de 1924 y el conflicto, Belaieff irá rodando una idea bastante afinada del rol que cabrá a los baqueanos indígenas en el acompañamiento y conformación de las unidades de combate paraguayas. Su reflexión se nutre en la experiencia acumulada sobre el amplio frente militar paraguayo, desde la meridional Nanawa hasta la septentrional e irreductible Bahía Negra. Progresivamente, Belaieff se constituye en una suerte de ideólogo de los baqueanos indígenas que serán incorporados a las unidades paraguayas. Algo de aquello empieza a dibujarse en su informe de 1925: «*la grandeza del éxito va a corresponder a la fuerza de este cuerpo a caballo; debido en primer lugar a la energía e inteligencia de su Jefe y a la calidad de los baqueanos indispensables para cualquier destacamento aislado*»³. Juan Belaieff es un personaje alucinante. Tras Odessa y un muy corto

1. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 1955/87, vol I, transcribe algunos fragmentos de una carta que Belaieff le envió, fragmentos en los que el ruso expone las razones de su desánimo.

2. Ver E. HERRERO GALIANO & D. BERNÁ SERNA [2004], «Los Maká», in: *Suplemento Antropológico*, Asunción, 2004, vol. XXXIX, n° 2; J. BRAUNSTEIN [2003], «Los Maká: Tradición y turismo», XXIII Encuentro de Geohistoria Regional, Oberá [Misiones], 2003.

3. BELAIEFF, *op. cit.*, 1925.

periplo europeo, apenas si estuvo en Buenos Aires y no mucho más en Asunción antes de desembarcar en Bahía Negra, y se propone ahora para dirigir una caballería india, una «*como nunca antes se ha visto en el nuevo continente*». Pero qué ha podido ver Belaieff en Oia como para pasar del desánimo inicial a la euforia con la que planea ahora la conformación de una caballería chamacoco? No es de extrañar que el retorno de Belaieff a Bahía Negra tras la primera exploración de 1924 haya podido producir cierta expectación en la población local.

DE UNO AL QUE DECÍAN CAYUBEO Y DEL CAPITÁN PINTURAS

... imaginar pues la expresión del teniente Fretes, del sargento Cabrera y de la decena de hombres que conformaban la guarnición militar de Bahía Negra cuando el general ruso Ian Belaieff, que había salido «sólo con su brújula», reaparece, exultante, tras una semana sin dar noticias, y les explica que el Paraguay, «*como todas las naciones que tienen colonias*», se debe de constituir un cuerpo de caballería y un cuerpo de guarda fronteras «chamacoco», equipados, montados y armados por el Ministerio y dirigidos por él mismo. El teniente Fretes (*¿Manuel Fretes?*), Cabrera y sus hombres se habían alejado muy raramente más allá del desierto de palmeras que bordea el río. Vivían en un relativo aislamiento, profundamente implicados en *la vida* de Bahía Negra, y si ocurría que salvaguardaran una soberanía por ese entonces bastante virtual, estaban sobre todo ahí para ocuparse... del «problema chamacoco». Es de ellos que habla Fric, cuando señala que «*ni los militares lograban hacer trabajar a los chamacocos [por causa de una epidemia]*»¹. Es también a ellos que se refiere Baldus, cuando señala que los militares de Bahía Negra

1. A.V. FRIC [1993], *Cervicok o Un indio conquista Europa*, Praga, 1993 (trad. inédita del checo por Ingo T. Herzig).

habían debido partir, en 1924, a traer de vuelta unos blancos indianizados que amenazaban con «sublevar» a los chamacoco¹. Así que no es sin alguna sorpresa que el cuartel de Bahía Negra recibe la noticia que estos «chamacoco», que hasta entonces debían vigilar y controlar, iban no solamente a ser armados, vestidos y equipados por el ejército, sino que además un estatuto militar les iba a ser reconocido: llevarían uniforme.

Hay que imaginar también la reacción de los colonos de la región cuando supieron de las conclusiones a las que había llegado Belaieff. Puesto que si esta gente vivía *efectivamente* gracias a la ausencia de Estado, lo hacía *ideológicamente* en una permanente demanda de Estado, como una queja reiterada al Estado: se enteraban ahora que éste iba a privarles *efectivamente* de su superioridad técnica o militar y que lo iba a hacer *ideológicamente* en nombre de la nación y de su enemigo externo. Los planes de Belaieff amenazaban con transformar bien profundamente la pequeña trama política de Bahía Negra. Y el hecho de que el cuerpo «chamacoco» fuese a ser dirigido por Belaieff en persona no era argumento suficiente para tranquilizarlos, bien al contrario: después de todo, desde el punto de vista de los colonos, quién diantres era Juan Belaieff? Qué conocimiento podía tener el ruso de *la realidad* de Bahía Negra? Qué tipo de vínculos, qué complicidad tenía con la gente del lugar? Qué garantías podía darle? Hay que imaginar pues a esos colonos que vivían del trabajo indígena pero que «*no soportaban a los indios*»² viendo cómo, bajo sus narices, estos «indios», en nombre del interés superior del país, iban a articular una relación directa con las autoridades de Asunción.

Y hay que imaginar al fin y sobre todo la estupefacción de todos los Yuableh y otros Manueles cuando Belaieff les promete, ante los ojos de Fretes y Cabrera, el apoyo del Estado en

1. H. BALDUS [1927], «Os Índios Chamacocos e a sua lingua», in: *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1927, vol. 15, n° 2.

2. FRIC, *op. cit.*, 1993.

ropas, armas, caballos y alimentos; cuando le escucharon explicar a la comandancia local de Bahía Negra que recibirían un estatuto y un uniforme; cuando fueron entendiendo que los «chamacoco», como los «sikhs» o los «senegaleses», conformarían una de las mejores caballerías del continente. Cuando supieron también que tendrían por jefe a un delirante y por función la de vigilar las fronteras interiores del Chaco, esto es, justamente... aquellas en la que se venía haciendo sentir la progresiva presión de rastreadores y tropillas de ayoreo septentrionales.

Sin duda alguna, todos en Bahía Negra, soldados, colonos e indígenas esperaban con alguna ansiedad el retorno del general ruso. Y si cuando su primera visita Belaieff había sido recibido con una indiferencia general, había demorado dos semanas en conseguir un caballo, y no había logrado, tras dos meses de espera, conseguir ni un solo baqueano, indígena o blanco, para acompañarle al Chaco, las cosas son bien distintas en estos primeros meses de 1925: «*Al pasar [el barco] por Puerto Diana pude apercibirme de que algunos indios Chamacocos de la orilla comunicaron a los demás la noticia de mi llegada. Así, al bajar a Bahía Negra, encontré a mis antiguos baqueanos con sus familias, que acudían presurosos para ofrecerme de nuevo sus servicios*». Esta vez Belaieff no pretende detenerse ni un solo segundo demás en Bahía Negra. Se prepara para partir lo antes posible hacia el interior del Chaco: Bahía Negra, tres mil veces cartografiada, aparece ahora como obstáculo o una trampa, fachada irreal e ignorante de su territorio, rudeza insensible a su destino imperial. Pero en esta zona no hay que decir nunca lo que se busca; mejor hubiese sido, Belaieff, declarar un fracaso: «*fue bastante difícil el arreglo de las relaciones entre mis acompañantes de viaje y sus patronos, lo que se realizó gracias a la intervención del Comandante de la Guarnición y a la energía del Capitán Cabrera*»¹. Podemos fácilmente imaginar el argumento de los «patrones»: el general debe entender que *aquí* los indígenas no

1. BELAIEFF, *op. cit.*, 1925.

deciden solos y que tienen un trabajo, así que si el general quiere llevárselos con él, con el respeto debido, estaría bien que pagara el trabajo que dejarán de hacer; también, sería de buen gusto que el general confiara a los colonos, *que se sacrifican cotidianamente por el interés del país*, y que conocen mucho mejor la realidad de Bahía Negra, la organización de esta expedición de la que todos esperan, por supuesto, el mejor éxito. Podemos también imaginar la difícil situación del comandante de la guarnición, que debe facilitar las cosas a un enviado del Ministro, por más extravagante que le parezca, y que intercede frente a los notables del puerto; o la de Cabrera, la del capitán Cabrera, que reaparecerá varias veces, y que mira con alguna simpatía el escándalo y la impotencia de los colonos. La cosa es que gracias a la «intervención» del comandante y a la «energía» del capitán, Belaieff está listo, dos días más tarde, para emprender la exploración *«con cinco indios, todos a caballo, armados con rifles rémington y viejos sables y vestidos con los nuevos trajes regalo del Ministerio»*¹.

Dos nuevos personajes entran ahora en escena. El primero, es un tal «Cayubeo» que sale con Belaieff desde Bahía Negra. Tras lamentar la ausencia de Espinoza, a quien no ha podido encontrar, Belaieff señala que *«fue reemplazado por otro, llamado Cayubeo, un verdadero guerrero indio, pero menos baqueano y menos conocido por mí»*². En su primera entrada, Belaieff avanza con dos baqueanos armados de escopeta. Esta vez, la comitiva ha ciertamente cambiado de calibre. ¿A dónde va Cayubeo y a dónde van sus cuatro anónimos, montados y armados acompañantes?: *«el baqueano Cayubeo perdió hace un año a su mujer y a sus hijos, muertos por los Moros, que él había vengado dando muerte a diez Moros y por esta causa temía ahora por la nueva mujer que había quedado en el toldo sin defensa»*³. Belaieff avanza a ciegas por un paisaje que apenas entiende, guiado por un escuadrón de baqueanos armados.

1. BELAIEFF, *op. cit.*, 1925.

2. *ibid.*

3. *ibid.*

Debe llegar hasta los campamentos principales y reconocer las aguadas. Pero se inquieta en la medida en que avanza, pues no reconoce los lugares que había visto en su anterior expedición, no entiende bien la dirección en la que lo llevan sus guías: «*cruzamos muchos senderos recién practicados por fuertes destacamentos de los indios Moros, según el cálculo de mis guías, de 120, 100 y 160 guerreros cada uno y en varios lugares en el espesor de los montes encontramos sus "cuarteles", muy bien organizados y con numerosas cabezas de animales, ollas de barro y otras pruebas de su paso*»¹.

Hay que tener cuidado con el término «moro». Si caben pocas dudas respecto a la utilización del término por los chamacoco, bastantes son las que merece la identificación de aquellos a los que los chamacoco están así nombrando. El término chamacoco «moro» («murro») fue ampliamente difundido por el ejército paraguayo durante y tras la guerra y quizás con demasiada facilidad se lo ha traducido a los actuales ayoreo. Recordemos que tras el asesinato de Boggiani, acometido por un grupo tomaraho, los rastreadores ebidoso que acompañan la expedición de rescate liderada por Cancio², repiten en varias ocasiones que los culpables son los «indios moros». Frick, que algunos años más tarde recogió una versión indígena del asesinato, indica que fueron «los indios maros»³. Según Baldus, «*os Ebidoso muitas vezes lhe chamen [a los horio] por injuria Móro em consequência dos frequentes contactos embora belicosos que êla teve com êstes*»⁴. Susnik, por último, apunta que «moro» es también utilizado en la costa para referirse a los tomaraho⁵. Todo indica aquí también que el término es calificativo y no gentilicio. Parece que el término funciona como opuesto del de ishir. Si este último connota un ámbito de alianzas posibles («los que se reproducen»), pero Susnik

1. BELAIEFF, *op. cit.*, 1925.

2. Ver J. CANCIO [1903], *Alla ricerca di Guido Boggiani*, 1903.

3. A.V. FRIC & Fricova [1997], *Guido Boggiani, fotógrafo*, Praga, 1997.

4. BALDUS, *op. cit.* 1931b, p. 531.

5. B. SUSNIK [1969], *Chamacocos I*, Asunción, 1969. Refiero a la integralidad del capítulo primero «del centro del monte al río».

apunta más precisamente el «ish» como «pariente político»¹, «moro» califica probablemente no a un grupo en particular sino a una situación particular, la de externalidad hostil, «enemigo otro» (pues hay también, «enemigo propio»).

¿Quién es este Cayubeo que tiene mujer y casa entre los ishir de Bahía Negra? ¿Un caduveo tráfuga arranchado entre horios o ebidoso? ¿O un cautivo tomaraho entre caduveos emancipado por el frente de colonización y vuelto a casar entre ishiros? La violencia directa entre grupos caduveo de la margen izquierda del río Paraguay y los grupos chamacoco de la margen derecha cesó presumiblemente tras la guerra de la Triple Alianza y la posterior reducción militar de los «indios cavalleiros». Aún así, según Susnik, a principios del siglo veinte los chamacoco seguían cambiando «cautivos tomaraho» contra el urucú y el tabaco caduveo². Andando el siglo, el explorador checo A.V. Frick conoció en la orillas del río a quien sería más tarde su baqueano y amigo (su cuñado también), Cerwuiš Piošád Mendoza, más conocido como Serwiche Posadas Mendoza, que lo acompañará en un delirante viaje a Praga y terminará declarándose primer indígena checo del Chaco. Es otra historia. Pero al conocerlo declaraba Serwiche que *«familia no tengo. Mi familia se extinguió. Soy solo. Tengo sólo algunos jóvenes esclavos y una esclava Tumrahá, que prendí en la guerra. Ellos se han quedado en el interior del país. Estoy solo aquí»*³. Se ha insistido con suficiente prolijidad en la importancia del flujo de cautivos tomaraho hacia los campamentos caduveo. Bastante menos atención ha merecido el hecho de que los campamentos ishir ribereños (horio, ebidoso) acumulaban ellos también una masa decisiva de cautivos tomaraho. Susnik es quizás quien ha argumentado con mayor decisión al respecto: la tensión social que al interior de los campamentos ebidoso y horio generaba la cada vez más abultada cantidad de cautivos es

1. B. SUSNIK [1970], *Chamacocos II*, Asunción, 1970.

2. *ibid.*

3. FRIC, *op. cit.*, 1993.

una de las claves principales en su análisis del «cambio cultural» chamacoco. Los grupos costeros tendían progresivamente a mbayaizarse sociológicamente ante la presión demográfica ejercida por la masa de cautivos detenidos en los campamentos, de modo que una incipiente organización de castas endógamas se perfilaba en estas sociedades y ponía bajo tensión el antiguo padrón clánico exógamo¹. Susnik apunta que esta tensión era particularmente sensible en los campamentos situados en la retaguardia de las posiciones costeras, como es el caso de Oia, en los que se acumulaba el mayor número de cautivos tomaraño. Apunta también, y la cuestión es significativa, que este estrato de cautivos era el más propenso y proclive a abrirse hacia el frente de colonización².

Cuestión decisiva, pues en la entrada que hace Belaieff a Oia aparece un último personaje, acaso uno de los más importantes en la historia contemporánea chamacoco, un tal Churbit que Belaieff encuentra en el campamento de Oia en 1924, en 1925 y en 1928. Baldus, según indicaciones que le entrega Belaieff en 1928, dice refiriéndose a los horio: «*O jefe principal chama-se Churbit (quer dizer: pintura)*»³. En la última exploración (1928), Belaieff avanza nuevamente guiado por Manuel y por Espinoza, a quien encontró en Oia: «*proseguimos con Manuel unas tres leguas más y en la cercanía del Pirizal encontramos al cacique chamacoco (horio) llamado Churbit (pinturas). Fuimos recibidos con brazos abiertos. El cacique propuso despachar después de medio día a dos muchachos suyos con vaca-cabayú para ayudar en la última travesía*». Churbit da a Belaieff tres baqueanos: Jhórman, del que no sabemos nada, Capata-í (algo así como «capatacito») e Iguichine, baqueano experto, del que sabemos «*que hace unos años cruzó el desierto hasta Santo Corazón*». Dos circunstancias deben llamar nuestra atención. La primera, es el apoyo explícito y abierto que el cacique

1. Un desarrollo detallado de esta idea en CORDEU, *op. cit.*, 1981.

2. SUSNIK, *op. cit.*, 1970, p. 17-20.

3. BALDUS, *op. cit.* 1931b, p. 534.

da a Belaieff, a quien recibe «con los brazos abiertos» y a quien asigna sus mejores baqueanos. De hecho, difícilmente hubiera concebido y defendido Belaieff su proyecto de caballería chamacoco sin contar desde el primer momento con el apoyo cerrado del cacique horio y esta circunstancia puede quizás explicarse por el rumbo que quiere seguir Belaieff, al sud de Oia, hacia los campamentos tomaraho. Pero más compleja y significativa nos parece esta segunda consideración: Churbit era él mismo un cautivo tomaraho criado entre sus captores horio; por eso está «pintado», *abo yarís*.

En el informe de su exploración de 1928, Belaieff menciona en reiteradas ocasiones la ayuda que le presta Churbit, pero no nos da más datos sobre él. Sin embargo, en la década de los cincuenta, cuando sus primeros trabajos en la zona, Susnik entrevista largamente a Churbit, el «capitán pinturas», que es en ese entonces uno de los principales en el campamento ebidoso¹. En los 70' alcanzará todavía a cruzarlo Cordeu, de quien fue también amigo e informante y quien guarda registro fotográfico del diploma de «capitán honorario del ejército paraguayo» que consiguió tras la guerra. Murió a mediados de 1972, a una edad presumiblemente superior a los setenta años². ¿Quién fue Churbit, el «capitán pinturas»? Nos acecha ahora la inmensidad de lo que se nos escapa. Sujetos como Churbit, pero también como Chicharrón entre los tomaraho, protagonizan y constituyen la trama fundamental del proceso de recomposición y reorganización de las sociedades ishir en la post-guerra. Sus biografías son estructurantes. No ha de ser demasiado difícil acometer la urgente empresa de restituirlas: el Alto Paraguay está regado por sus rastros y reflejos. El tipo forma parte de esa generación pavorosa que cruzó un siglo y con él un mundo sobrellevando

1. B. SUSNIK [1957], «Estudios chamacoco», in: *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1957.

2. Agradezco a Edgardo Cordeu el haberme facilitado copia de la fotografía y elementos biográficos del Capitán Pinturas. Ver en artículo de Cordeu en este libro.

la difícil empresa de hacer pasar los suyos, con el mínimo dolor posible, del monte al río. Apuntemos, en este descampado, al menos estas dos cuestiones significativas. Primero, la ubicuidad del sujeto. Nacido tomaraho y manteniendo parentela entre los suyos, fue criado por sus captores horio, en donde lo encuentra Belaieff, para morir más tarde como un influyente ebidoso, situación en la que lo cruzan Susnik y Cordeu. Este recorrido no es único ni infrecuente. La divisoria entre grupos no impide la circulación de los sujetos. Pero hay todavía este segundo elemento. Belaieff lo identifica como «cacique» de los Horio, cuestión que repite Baldus. Pinturas contaba en ese entonces con no más de veinticinco años y Susnik alega, con respaldo suficiente, la posición de marginalidad relativa en la que se encontraban los cautivos al interior de los campamentos chamacoco. ¿Un joven cautivo tomaraho es entonces el «cacique» de los horio? La presencia de Belaieff y más tarde del estamento militar se inscribe dinámicamente en el sistema de tensiones que trabajaba la sociología de los campamentos ishir ribereños. Un nuevo estrato dirigenial está emergiendo.

DEL CHICHARRÓN, DE CARLITOS BOGORÁ Y DE OTRO QUE ERA SINIESTRO Y MELANCÓLICO

Otras serán las circunstancias que rodearán el avance de Belaieff en territorio tomaraho. Tras su última entrada por Bahía Negra en 1928, el militar exploró al menos dos veces el interior del Chaco saliendo desde la línea del tren de Puerto Casado, a doscientos kilómetros río abajo de Bahía Negra. No hemos encontrado los informes que levantó el general. Fernández transcribe un párrafo en el que Belaieff menciona haber salido, en 1928, «desde el kilómetro 152 de la línea Casado»¹. En su expe-

1. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 1955/87, vol. I, p. 61.

dición de 1930 –la que dio con Pitiantuta- lo acompañó A. Von Eckstein quien publicó un relato detallado de la expedición¹. ¿Fueron éstas las únicas exploraciones del ruso en la zona? Si se juzga según dicen las fuentes indígenas más de dos han de haber sido los intentos de Belaieff por dar con Pitiantuta atravesando territorio tomaraho. A falta de elementos documentales de contraste, retendremos por ahora sólo las dos exploraciones de las que tenemos noticia cierta.

Antes de la guerra, se fue a la comunidad un señor extranjero. Buscaba la zona de Pitiantuta. El escuchaba la zona de Pitiantuta pero él no conocía, más o menos, indicaciones él tenía, más o menos, por sus mapas, individual. Entonces llegó un primero para acompañar antes al Pitiantuta y devuelta. Pero ellos no querían ir al Pitiantuta porque es lejísimos. El otro día se fueron otra vez, con otro, y el también le mintió a ese señor. El otro día vinieron y llevarlo otro también, pero eran todos viejos, entonces le mintió también a ese Elebyk².

El rastro de Belaieff en las memorias tomaraho es denso, metonímico, están todos en él. Las más de las veces se trata de un indescifrable «extranjero». Su paso por la zona aparece indefectiblemente asociado a un personaje fundamental, Chicharrón, el «cacique chicharrón». En el largo, afortunado y detallado «Ciclo del cacique Chicharrón» que compiló Cordeu, Belaieff es indiscernible: «cuando eso, vivía un extranjero entre los tomaráxo, se llamaba Axlebúke, un extranjero. Y ese Axlebúke daba consejos al cacique Chicharrón, siempre él explicaba al cacique»³. Cordeu escribe «Axlebúke» donde nosotros escribimos «Elebyk», en ambos casos, nombre de un garrote largo, de un palo o macana alargada. En el relato de Von Eckstein el nombre vuelve a aparecer, revelándose: «Al amanecer escuché una voz que decía: Alebuk, Ichico, Alebuk (Alebuk –

1. ECKSTEIN, *op. cit.*, 1986.

2. RICHARD, *op. cit.*, 2008, anexo I, «Historia de Elebyk y Coachine».

3. CORDEU, *op. cit.*, 2003, «Ciclo del cacique chicharrón», p. 406.

Arma fuerte, por el General Belaieff e Ichico —guerrero joven por mi persona)»¹. El extranjero Axlebúke que recorre el largo relato que hemos compilado separadamente con Cordeu es entonces Belaieff, «arma larga» o «arma fuerte» según se prefiera. Pero otras tantas veces Belaieff aparece como un italiano. Participa entonces del tiempo de una angustia y de una espera, aquella que sucedió al asesinato de Guido Boggiani. Tras el asesinato se hizo el secreto y se desertó el lugar. Las gentes callaron, no se volvió al lugar (Boggiandebió, «los huesos de Boggiani») ni al nombre del asesinado. Pasaron los años en espera de una «venganza de los italianos» que nunca quiso llegar². Belaieff fue el primero en entrar en la zona tras Boggiani. Significativamente, en la versión del cacique Chicharrón que hemos compilado, la escena última vuelve sobre el tema. Chicharrón y Belaieff observan el atardecer desde la cubierta de un vapor que se deja arrastrar por las mangas aguas del río. Pitiantuta ha sido descubierta y los dos exploradores vienen de regreso. Es entonces, y sólo entonces, sellando una amistad y una confianza, que Chicharrón confiesa a Elebyk el asesinato tomaraho de Boggiani³. La venganza italiana ha sido conjurada. Tampoco Boggiani, por cierto, era sólo Boggiani.

¿Cómo ha llegado Belaieff hasta ese campamento tomaraho en el que todos quieren llevarlo hacia tantas lagunas Pitiantutas como lagunas Pitiantuta quiera ver el militar? El primer tomaraho que cruza la escena lo hace, cómo no, en Bahía Negra. Es la última exploración de Belaieff en la zona, aquella en la que intenta sin resultados pasar de Oia al sur. A esas alturas, Belaieff ya entiende que no podrá hacerlo con baqueanos horio. En Bahía Negra, entonces, espera la llegada del Parapití con algunas monturas para emprender la entrada: «*con el mismo vapor llegó también un indio chamacoco bravo [tomaraho], enviado para mí por el Señor*

1. ECKSTEIN, *op. cit.*, 1986, p. 31.

2. Ver N. RICHARD [2006], «Cinco muertes para una breve crítica de la razón artesanal», in: «La derrota del área cultural/La défaite de l'aire culturel», *Anales de Desclasificación*, Santiago de Chile, 2006, vol. I, n° 2.

3. RICHARD, *op. cit.*, 2008, anexo I, «Historia de Chicharrón».

*Abelardo Casabianca, Jefe de Obraje de Sastre, llamado Carlitos Sogora cuyos servicios se probaron después inapreciables para el éxito de la comisión»*¹. En el informe de su expedición de 1928 Belaieff menciona múltiples veces a este «Carlitos» cuyo apellido alterna entre «sogora» y «bogora». Tras haber perdido las monturas y los regalos, a algunos días de marcha de Oia, Belaieff vuelve sobre Carlitos: «cuando se resolvió definitivamente la despedida de los Chamacocos me dijo aquel fiel compañero mío “me dijo Casabianca no abandones al general; yo soy hombre nomás, cuando muero-muero; no tengo miedo de los moros ni de los bolivianos”»². En los informes de que disponemos, Carlitos es el baqueano con el que mayor afinidad y complicidad logró Belaieff.

Sabemos poco: «Carlitos» es tomaraho (chamacoco bravo) apeonado en el obraje de Puerto Sastre y cuenta presumiblemente con la confianza correspondida de Casabianca. Sólo una frase de Von Eckstein nos impide imaginar una misma persona tras Carlitos y Chicharrón: en Asunción, mientras se prepara la expedición, éste declara haber encontrado en la casa de Belaieff a «dos aborígenes chamacoco, el Cacique Chicherone y Carlitos Bógora»³. Apuntemos sin embargo que en el resto del relato el cacique «chicherone» irá fundiéndose en el olvido en la medida exacta en la que el personaje de Carlitos irá tomando forma. Apuntemos también que en las versiones indígenas de esa misma exploración, Carlitos cede indefectiblemente ante Chicharrón. Sentemos asimismo que Chicharrón, según sus biógrafos indígenas, era tomaraho, trabajaba en Sastre y tenía la invalorable virtud de tener llegada con los «patrones» del obraje. Notemos por último que, tras la guerra, Von Eckstein dice haber encontrado a Carlitos cerca del km. 145 de Casado, en Dobraora, exactamente en donde Bejarano afirmará más tarde haberse entrevistado con Chicharrón. ¿Qué hacer con estos dos personajes que amenazan

1. BELAIEFF, *op. cit.*, 1928.

2. *ibid.*

3. ECKSTEIN, *op. cit.*, 1986, p. 13.

con ser uno? Las tres versiones indígenas actualmente disponibles sobre la expedición de Belaieff a Pitiantuta hacen de Chicharrón la vértebra de su avance en territorio tomaraho: en la breve documentación de Belaieff de que disponemos, Chicharrón no aparece mencionado ni una sola vez, Carlitos, en cambio, lo es a profusión. Ya sea que Carlitos es nombre paraguayo de alguien cuyo nombre indio trastabilló hasta «chicharrón» (que V. Eckstein apunta en «chicherone» y que otros apuntaron «shischerone»); ya sea que Carlitos y Chicharrón son dos distintas personas confundidas en una misma memoria india; ya sea, en fin, que «Carlos Bógora» y que «Chicharrón» sean nombre y apodo paraguayos de un mismo sujeto, una sólida homología recorre las paralelas biografías de estos dos baqueanos de Belaieff.

Llegado a Casado, pudo Belaieff «*contar con la ayuda del Cacique Angaité Vicente y de su gente hasta llegar a los senderos en donde me podía ser útil mi baqueano chamacoco Carlitos Bógora*»¹. La línea del tren deslindaba por el sur el territorio tomaraho. A decir verdad, diera la impresión que es con la construcción de la línea que los grupos angaité, que trabajan en ella, avanzan sobre territorio tomaraho. La línea del tren no pasa por una frontera: la constituye en su avance. Este «cacique» Vicente es también un personaje portentoso. Es quizás el mismo «Vicente» angaité que fotografió veinte años antes Boggiani en la costa obrajera del medio Paraguay². En la medida en que avanzaba, la línea iba drenando progresivamente a las poblaciones del interior del Chaco que, a diferencia de ebidosos y horios, pero también de Kaskihas y Angaités, articulaban por primera vez sus economías al avance del frente colono. Es el caso de los tomaraho.

Carlitos o Chicharrón según se quiera, mostraron a Belaieff los campamentos tomaraho que se extendían desde la línea de Casado hacia el norte, hasta Pitiantuta. Fueron dando en su

1. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 1955/87, vol. I, p. 61.

2. R. LEHMANN-NITSCHKE [1904], *La colección Boggiani de Tipos Indígenas de Sudamérica Central (Die Sammlung Boggiani von Indianertypen aus dem zentralen Südamerika)*, Buenos Aires, 1904.

camino con sucesivos caciques —Orpa, Wajalé, Etsupé— a los que fueron exhortando y convenciendo de salir hacia la costa, ante la inminencia de una guerra: «Y llegó el Elebyk y el Chicharrón donde el Wajalé. Y le contó que los bolivianos ya van a llegar a la zona de Kiat Ormich. Y en esa zona había mucho los tomaraho. Abí y también en Belbuhurt. Cuando se juntaban todos los tomaraho y le trajeron al Paraguay. Algunos llegaron a Sastre o Guaraní, otros al Casado, así». Bella síntesis: «cuando el Elebyk llegó, se llevo al Chicharrón y se trajo a los tomaraho, así»¹.

Cabe sospechar que el anuncio de una guerra incierta y conjetural no haya sido argumento suficiente para movilizar los grupos tomaraho hacia la costa. Habrá que esperar algunos años, tras la guerra, para que las tierras interiores sean definitivamente desertadas. Por ahora, en reiteradas ocasiones volvieron esos tomaraho a fundirse en el monte para que Belaieff volviese a intentar el peso de sus razones imaginarias: «Cuando el extranjero dijo al Chicharrón ¡Salgan ustedes de acá porque hay una amenaza, los bolivianos van a pelear con los paraguayos! ¡Si no ellos van a matar a ustedes!, hizo una reunión grande. Algunos tomaraho no creían, y un grupo salió de abí con Chicharrón, y los otros quedaron abí. ¡Muchos! Cuando eso no se sabía contar, ¡muchos tomaraho! Salió un grupo grande y otro grupo quedó abí»². «Después se fue el Elebyk a su casa y se fueron de vuelta los tomaraho a su lugar, al Belbuhurt y al Kiat Ormich. Se fue otra vez abí y otros se quedó»³. Para que volviese a intentar, también, el peso de sus razones concretas: «Ellos traían con las mulas y llevaban escopetas, machetes y otras cosas. Eso se dice ahora ayuda [...] género, ropa, todo eso, y llevaron otra vez a Pitiantuta con Chicharrón. Llevaron ropa, herramientas, machetes, armas»⁴.

Sin dificultad recorren Chicharrón y Belaieff los campamentos tomaraho más cercanos a la línea férrea (Belbuhurt, Kiat

1. RICHARD, *op. cit.*, 2008, anexo I, «Historia de Chicharrón y un italiano que era ruso».

2. CORDEU, *op. cit.*, 2003, «Ciclo del cacique chicharrón», p. 409.

3. RICHARD, *op. cit.*, 2008, anexo I, «Historia de Chicharrón y un italiano que era ruso».

4. CORDEU, *op. cit.*, 2003, «Ciclo del cacique chicharrón», p. 406.

Ornich, Dobraora, Buba, Kameter Kianta, Nisbulutá, etc.). Pero en su expedición de 1928 Belaieff no logra dar con Pitiantuta. Una invisible fractura detiene su paso. El ruso Belaieff es de nuevo Belaieff el italiano: «Chicharrón vivió con Duweroso, pero esos no llegaban al Pitiantuta. Allá estaba ese Juanito que es Arrebytoso. Los Duweroso son los que están más cerca de acá, de los paraguayos, más cerca de los Ebytoso también. Los Arrebytoso eran más adentro. Por eso el Elebyk y el Chicharrón no llegaron al Pitiantuta. El Chicharrón vivía con los duweroso»¹. «Duweroso» o «arrebytoso» se construyen, como «ebidoso», por adición de la partícula genitiva «oso», «dos de». Belaieff traducirá más tarde el término «duweroso» por «dos del palmar» y «arrebytoso» por «dos de la selva»². La relación entre ambos era de hostilidad pues una vieja querrela incendiaba la zona: «esos arrebytoso fueron los que mataron a Boggiani. Y los Duweroso vivió con Boggiani. Los Duweroso son los que viven más hacia Paraguay y los Arrebytoso más hacia el Pitiantuta. Y Juanito es Arrebytoso. Entonces había un problema allí, desde el tiempo de Boggiani. Allí hubo una pelea, una revolución»³.

Esta fractura (duweroso/arrebytoso) y la biografía de Chicharrón se iluminan mutuamente. Pues, si Churbit-Pinturas fue cautivo tomaraho y cacique horio, Chicharrón es, por su parte, nacido arrebytoso y «cacique» duweroso. Transcribo *in extenso* justificado por la densidad del párrafo:

El Juan y el Chicharrón no llegaron a la comunidad en Pitiantuta. Llegaron nomás, así, a la vista. Éste lugar es Pitiantuta, pero no ir en la comunidad indígena, porque estaba Juanito ahí dentro de esa comodidad [comunidad], era como jefe. A él no le gusta que nadie entre en la comunidad. Juanito es de Pitiantuta. Por eso es que Chicharrón ya no integra más la comunidad que

1. RICHARD, *op. cit.*, 2008, anexo I, «Historia de Elebyk y Coachine».

2. J. BELAIEFF [1936b], «Tabla de identificación de las tribus del Chaco Paraguayo», in: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, vol. III, n° 6, 1936, citado en J.A. BRAUNSTEIN [1983], *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*, Buenos Aires, 1983, p. 33.

3. RICHARD, *op. cit.*, 2008, anexo I, «Historia de Elebyk y Coachine».

estaba en Pitiantuta, pero su hermana y otros parientes tienen en Pitiantuta, pero Chicharrón no puede entrar en la comunidad, porque ya tiene enemigos. Entonces llevaron a Juan y cuando llegaron a Pitiantuta le mostraron, pero sólo por la vista y pasó. No puede llegar. Porque él estaba sólo. Sólo Chicharrón y Juan. Y él no quiere llegar a la comunidad porque va haber problema, va haber problema con sus compañeros. Cuando el Juan se fue con Chicharrón, Chicharrón le contó otra vez a la comunidad, cada aldea a la que llegaban y Juan escribió, llegaron a un lugar, cómo se llama ese lugar y Juan escribió. Hacer como tipo mapas. Eso ya era para la guerra ya. Pero Pitiantuta sólo de vista nomás pasó. Si no eso ya era problema ¹.

Hay que desengañar toda simetría entre «Juan», que es Belaieff, y este «Juanito» que era *como jefe* de los arrebytoso. Este último es controvertido. Cordeu anota «Conito» y rechaza explícitamente el «Juanito»². En reiteradas ocasiones nos ha parecido escuchar el uno y el otro, sin que nos atrevamos a zanjar. Será en adelante un personaje fundamental. Reverso político de Chicharrón, «Juanito» o «conito» es quien resiste permanentemente todo enganche con el ejército paraguayo. Es un motivo narrativo densísimo. Cuando las epidemias que sucederán la guerra, Juancito/Conito y Chicharrón se opondrán frontalmente en torno a esta alternativa fatal y definitiva: arrancharse en el frente colono y acceder a la vacuna o escapar de la enfermedad hacia el interior del Chaco. Chicharrón llevará los suyos a la vacuna. Conito, la impedirá. Conocemos el desenlace: la población tomaraho pasó en cuestión de un año, de mil quinientas a doscientas personas³. Sólo sobrevivieron los de Chicharrón. Hay al menos dos importantes sistemas de narraciones sobre

1. RICHARD, *op. cit.*, 2008, anexo I, «Historia de Elebyk y Coachine».

2. Correspondencia personal, de Edgardo Cordeu a N.R. del 07/04/2006.

3. Proyección a partir de los datos demográficos relevados por Belaieff, de relatos históricos ishír, reconstrucción de asentamientos ocupados y genealogías tomaraho. Hacia 1980 el último grupo tomaraho contaba cerca de ochenta personas. Ver en particular el capítulo «Historia reciente» en T. ESCOBAR [1999], *La maldición de Nemur*, Asunción, 1999.

este asunto: el primero trata del origen de Conito, hijo de una mujer errante preñada por un anabsor, de donde la fatídica maldad y extranjería de Conito/Juanito¹; el segundo refiere el enfrentamiento que Chicharrón sostendrá con Conito y que terminará en el asesinato de este último, relato importante pues es asesinado con el aval del ejército, que «lanzó su cuerpo al río y le felicitó al Chicharrón»².

¿De qué orden es la fractura arrebytoso/duweroso? Notemos, primero, que a diferencia del par tomaraho/horio no se trata aquí de términos calificativos («dispersos», «ladrones») sino de gentilicios en sentido propio. La oposición, que ahí estaba marcada por un par cruzado de exónimos injuriosos, cede aquí ante dos términos neutros. Lo que no impide que ambos partidos sostengan una relación de hostilidad marcada, que es la que impide el avance de los exploradores: de otro modo, habría «problema». Sin embargo, y esta cuestión es preciosa, la circulación parental entre las partes no parece doblarse ante su mutua indisposición política. Por regla uxorilocal han quedado las hermanas de Chicharrón viviendo en su ámbito de origen (arrebytoso) mientras trafica éste el espacio de su mujer y cuñadas (duweroso). Cuestión importante, pues el hecho de que Chicharrón tenga entre los arrebytoso a «sus hermanas y otros parientes», no quita que entre ellos «ya tenga enemigos».

Como fuere, Belaieff no logra dar con la laguna. Habrá que esperar su última expedición de 1930/1. Según transcribe Fernández, que tiene ante sí las memorias ahora perdidas del explorador, en diciembre de 1930 el ministro de guerra paraguayo recibió parte desde la tenencia de Puerto Sastre, en el que se informaba que un tal «sargento Tuvichá» había comunicado la presencia de rastrilladas bolivianas en el sector. Se trata, según explicó Belaieff, «del anciano jefe de guerra de los Tomábra (Chamacocos

1. RICHARD, *op. cit.*, 2008, anexo I, «Historia de Conito (I)»; «Historia de Conito (II)»; «Historia de Conito (III)».

2. RICHARD, *op. cit.*, 2008, anexo I, «Historia del Cacique Chicharrón».

Bravos). *Tenemos compromiso que cualquier movimiento boliviano, amenazante de Pitiantuta, sería vigilado por los chamacocos*¹. «Tuvicha» no es término ishir, sino guaraní: «grandeza, cacique, jefe». Las informaciones de este «sargento grande» o «cacique sargento», deciden la organización de la expedición que dará con Pitiantuta. La componen, Ian Belaieff, Alexander von Eckstein, Basil Serebriakoff, Hermes Saguier, los soldados Franco y Dávalos y «los guías chamacoco». Conocemos con algún detalle quiénes son estos «guías».

Primero, evidentemente, los inefables y especulares Chicharrón y Carlitos Bogora de los que ya hemos sospechado son una misma persona confundida por el relato de V. Eckstein. Les acompañan cuatro sujetos: Turgot, Kimahá, Shidi y Garriga². Apuntemos en primer término que se trata de cuatro nombres indígenas. ¿Ha borrado Von Eckstein los equivalentes paraguayos para exotizar su relato? Es una probabilidad: su narración, de escasísimo gusto literario, no deja de fantasmear con una «aventure coloniale» de la que el siglo lo privó. Se construye íntegramente sobre clave exotista, organizado como la remembranza nostálgica de la pasión que una «princesa chamacoco» le arrebató en los «años locos» de su juventud: «*con tus recuerdos de la guerra heroica/de las que nos cuentas mil y una y mil historias/de los indios chamacocos, de aquellos años locos... [...] Chamacocos, en tu ruta,/ Pitiantuta fue tu luz,/ Pitiantuta, Chamacocos/Ichico guerrero y así*»³. Pero es también probable, que a diferencia de Espinoza o de Manuel, del Cayubeo o de Chicharrón, la ausencia de nombre paraguayo se deba a la situación de los sujetos, que todo indica han venido desde la última profundidad a acompañar el avance de Chicharrón. Como en el caso de Yuableh Espinoza y de Manuel Tiod, es también aquí de dos en dos que los baqueanos acompañan a Belaieff.

1. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 1955/87, vol. I, p. 60.

2. Sigo en adelante el relato de von ECKSTEIN, *op. cit.*, 1986.

3. ECKSTEIN, *op. cit.*, 1986, p. 109.

El primer par los constituyen Kimaha y Turgot. Del primero sabemos que tenía «cerca de dieciséis años» y todo deja suponer que el segundo no lo superaba en edad. Kimaha era «miembro del clan de los monos, y por lo tanto un admirable trepador, constantemente cazaba miel, huevitos y frutas, atraía pajaritos con silbidos y los mataba con su arco-honda; era el mas vivo de la cuadrilla»¹. De Turgot, se dirá en cambio que era «representante del clan de las avestruces, losepyk, excelente andarín y trotador, un asombroso especialista en los detalles de la vida del monte, era sin embargo algo corto, hasta necio, en su espíritu asustadizo y expuesto a los cambios de humor».

Kimaha y Turgot, muchachos los dos, acompañaban a Garriga y Shidi cuya autoridad y prestigio son ostensiblemente mayores. Garriga es de la partida desde el principio. Era, según Belaieff, «un guerrero cumplido, activo, firme, de carácter sereno y sagaz, como perteneciente al clan del pato, Ketymraga, unía en sí las cualidades de sus volátiles hermanos: ha sido un verdadero intendente de nuestra empresa»². Shidi, quizás el más potente de los cuatro personajes, se une a la expedición más tarde, cruzándola a medio camino en el km 145 entre Casado y Pitiantuta: venía con «veinte otros chamacocos que le acompañaban». Según Belaieff, era un «conjurador y profundo conocedor de cuentos y cantos sagrados, siempre parecía siniestro y melancólico, grave y solemne, de sonrisa furtiva, que rara vez aclaraba su sombrío semblante, cual un lejano relámpago entre las nubes, subía también a los árboles para reconocer el camino pero no más que hasta las ramas más fuertes»³. Sabemos también que «el aborígen Shidi entendía algo de castellano»⁴, lo que deja suponer que otro de sus nombres puede estar escapándonos, otro, quizás, que ya hayamos cruzado: es, en todo caso, conocido de Belaieff pues «el cacique Shidi abrazó efusivamente al “alebuk” y seguidamente aparecieron varias fogatas en las que se asaron carne de jabalí y ciervo, con las que nos convidaron. Les retribuimos a

1. Para la descripción de Kimaha, Turgot, Garriga y Shidi, Von Eckstein retoma (sin citarlo) el texto de Belaieff en 1. FERNÁNDEZ, *op. cit.*, 1955/87, vol. I, p. 62.

2. *ibid.*, p. 62.

3. *ibid.*, p. 62.

4. ECKSTEIN, *op. cit.*, 1986, p. 44.

su vez con algunas chucherías que sabíamos eran apreciadas por los Chamacoco»¹.

¿A qué tipo de exploración se disponen Chicharrón y Garriga más Shidi y los veinte que le acompañan y que se han asociado a la expedición? Estos últimos «aparecieron en número de veinte individuos. Ataviados pintorescamente, tenían los torsos desnudos, las perneras bien armadas y cada uno de ellos llevaba colocada una pluma en la cabeza. Algunos de ellos disponían de rifles Remington de un tiro y los demás estaban armados con arcos y flechas»². Se trata formalmente de una expedición bélica con una cuadrilla de guerreros pertinentemente dispuestos y ataviados y liderados, como es costumbre, por un «guerrero cumplido, activo y firme» (Garriga) y por un shamán poderoso «conjurador y conocedor de cuentos y cantos sagrados», «siniestro y melancólico» (Shidi). ¿Quién es entonces el que se dispone a tomar Pitiantuta? ¿Circulan acaso los baqueanos de la expedición por terreno propio y conocido, o se disponen, como ya lo hizo Cayubeo y sus cinco expedicionarios armados, a pasar, con Belaieff, por sobre territorio enemigo?

Ustarez, de quien hablamos en un principio, y que dirigía la exploraciones del lado boliviano intentaban dar con la misma Pitiantuta, indica, en los pocos documentos que conocemos, que le cierran el paso unos «indios maquinanoses». Avanzaba desde Camacho, en el centro del Chaco, al noroeste de las colonias menonitas. Víctor Eduardo, que lo secundaba, identifica en un claro antes de Pitiantuta, algunas construcciones de las que dice pertenecen «a los indios makiano»³. Moscoso, que vuela el Vickers que acompaña desde los desiertos cielos del Chaco el avance de los expedicionarios, señala haber visto «viviendas de indios de la tribu de los maquinanoses»⁴. Ustarez, en fin, en el informe de su

1. ECKSTEIN, *op. cit.*, 1986, p. 38.

2. *ibid.*, p. 37.

3. V. EDUARDO [1932], «El Teniente Víctor Eduardo realiza el último reconocimiento terrestre hacia la Laguna Grande», in: E. Arze Quiroga (ed.), *Documentos para una Historia de la Guerra del Chaco*, La Paz & Cochabamba, 1951, vol. I: *Archivo de Daniel Salamanca*, p. 215-216.

4. O. MOSCOSO [1939], *Recuerdos de la Guerra del Chaco*, Sucre, 1939, p. 47.

expedición dirá dos veces haber topado con rastros de «indios maquianosos» e identifica incluso una «cañada maquianosos» por la que quisiera avanzarse¹. Es decir que, si atendemos las fuentes bolivianas, Pitiantuta estaba ocupada por los indios «makiano», «maquianosos» o «maquianosos». Quiénes son estos «maquianosos»? Chase-Sardi indica, en la monografía que dedicó a los Niwaklé, que éstos llamaban «Matqu'iyano» a los grupos que encontraban al norte de su territorio, probablemente grupos ayoreo². Sabemos entonces dos cosas: que los expedicionarios bolivianos avanzan con baqueanos niwaklé y que es a través de la lengua de sus baqueanos que nombran a quienes ocupaban Pitiantuta; que Pitiantuta había sido presumiblemente ocupada por cuadrillas ayoreo.

La cuestión es confusa y no quisiéramos ser concluyentes. Según se sigue a los baqueanos niwaklé de Ustarez, Pitiantuta está ocupada por «maquianosos» que serían presumiblemente grupos ayoreo; según se sigue a los baqueanos tomaraho de Belaieff, ésta estaría en manos de grupos «arrebytosos», por cierto también hostiles pero ishir. Apuntemos que «Pitiantuta» – *Pitien Touta* – es topónimo ishir («*bormiguero loco*», «*atontado*»). Todas las posibilidades están abiertas. Sabemos, en todo caso, que el avance del grupo de guerreros chamacoco que acompaña a Belaieff es, según indica Von Eckstein, permanentemente acechado por «salvajes moros». Pero habría nuevamente que interrogar el sentido exacto de «moro» en su utilización chamacoco y no en el sentido que posteriormente dará al término el ejército paraguayo y, con él, el frente colono. Es decir, tomándolo por calificativo y no por sustantivo. De hecho, los «salvajes moro»

1. V. USTAREZ [1932], «El Capitán Ustarez informa sobre exploraciones a la Laguna Grande (Chuquisaca) y la sobrepasa en abril de 1932», in: E.A. Quiroga (ed.), *Documentos para una Historia de la Guerra del Chaco*, La Paz & Cochabamba, 1951, vol. I: *Archivo de Daniel Salamanca*. [10 agosto de 1932].

2. M. CHASE-SARDI [2003], *Palavai Nui!*, Asunción, 2003, p. 117. Agradezco a Alejandra Siffredi la confirmación del uso niwaklé del término «maquiano». Comunicación personal, de Alejandra Siffredi a N.R. del 16/11/2006.

acechan la expedición de Belaieff ya en las cercanías del fortín General Díaz, en dónde resulta del todo improbable la presencia de grupos ayoreo, no así la de grupos ishir enemigos que, como ya hemos visto, son en ocasiones calificados de «moro», según cuál sea la posición del hablante.

¿Qué fue de los baqueanos que acompañaron a Belaieff en su última exploración? Von Eckstein, una vez comenzada la guerra, se encontró en las cercanías del km 145 de Casado con el «cacique Chamacoco Carlos Bógora», que se había instalado en el lugar con su mujer e hija. Era agosto de 1933. Von Eckstein interroga al cacique por el destino de su «princesa chamacoco», Kiané, a quien nunca más pudo encontrar. Es el último párrafo de su relato y Von Eckstein, aun preocupado de cerrar su narración como corresponde al relato de una aventura colonial, se dispone a llorar la suerte de Kiané, *«perdida para siempre en la inmensidad sin retorno de aquella selva implacable»*. Casi al margen, teatro o parafernalia de su pasión africana, esta indicación: *«conoció por su relato que Garriga y Kymaba; nuestros fieles amigos y baqueanos, fueron muertos a flechazos en un encuentro sangriento con los temibles Moros, de regreso a su toldería después de haberse despedido de nosotros en el fuerte Gral. Díaz»*. El otro grupo de baqueanos *«fue también diezmado por los Moros de regreso a su toldería»*¹.

* * *

Puede reinterpretarse el mapa de las fundaciones militares en el Alto Paraguay de ante-guerra y mostrar que sobre-escibe este otro, sumergido o escondido, que es el de las tensiones y territorialidades que trabajaban en ese entonces a las sociedades Ishir. Avanzando con baqueanos horio fundó Belaieff el fortín Bogado ahí en donde la presión de grupos ayoreo o tomaraho se hacía sentir sobre sus campamentos; auxiliado por baqueanos

1. ECKSTEIN, *op. cit.*, 1986, p. 107.

ebidoso se fundaron los fortines Díaz y Torres ahí en donde presionaban las poblaciones ishir del interior el espacio de los ebidoso ribereños y es por último igualmente cierto postular que una patrulla paraguaya tomó Pitiantuta auxiliada por baqueanos tomaraho como que un grupo tomaraho, apoyado en una patrulla paraguaya, recuperó para sí una laguna que no hacía mucho había perdido en manos de bandas ayoreo o de otro grupo ishir enemigo. Pero hay que cuidarse de no reproducir en su forma local un argumento que intentamos desestimar en su forma general. «Tomaraho» o «Ebidoso» no tienen una existencia substantiva, sino calificativa y adjetivante. Participan de un paisaje discursivo intensionado y orientado al interior del cual cobran sentido. Operan circunscritamente y no en el espacio trascendental de una identificación invariable. Sería quizás en este sentido útil usar estos términos en su acepción traducida. Se gana en legibilidad lo que se pierde en esoterismo. Decir que «*os chamacocos repartem-se em tres tribus: Horio, Ebidoso e Tumereba*»¹ es congelar en un catálogo —siempre incompleto— de nombres propios aquello que funciona como una dinámica de calificaciones, como un discurso orientado. Inténtese una traducción así sea aproximada: «los perros se reparten en tres tribus: los ladrones, los del fondo y los dispersos». El ejercicio es tan incierto como el de afirmar que un determinado grupo de gentes se reparte entre los que viven en el segundo piso, los que son del norte y los que mienten.

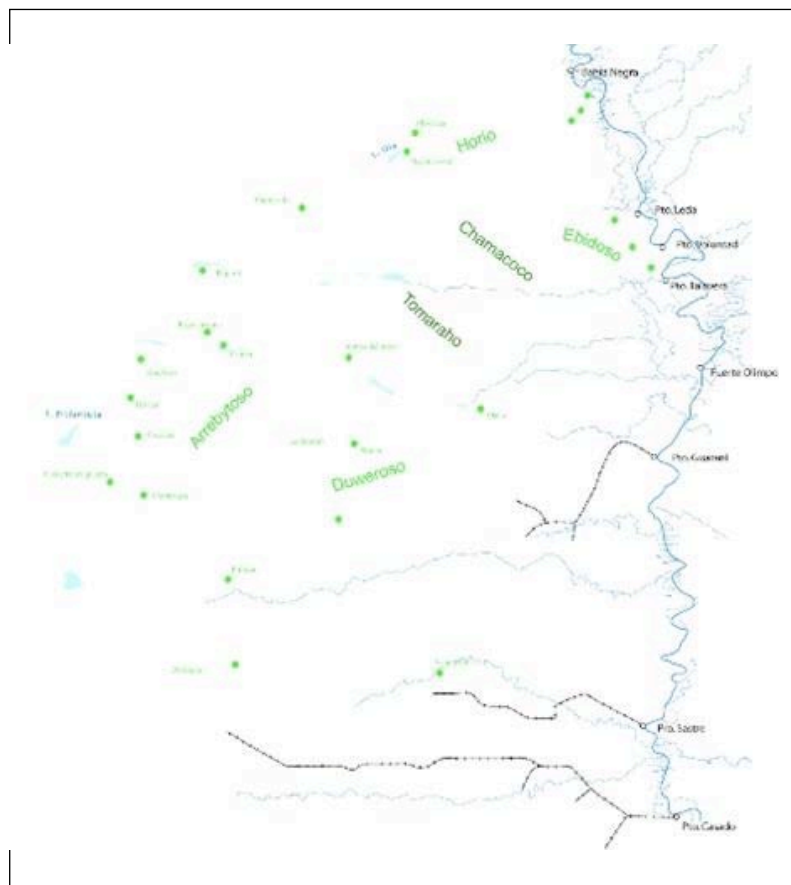
En otro sentido, se trata de interrogar la posición sociológica que ocupan estos baqueanos al interior de esas sociedades. Posición transitiva, si pudiera decirse, que ilumina las tensiones que trabajaban a esos grupos. En el caso de los horio, mestizos como Yuableh, cautivos como Churbít-Pinturas o peones como Manuel y Cayubeo son los que despejaron a Belaieff la distancia que separaba a «esos pocos indios que viven al lado del pueblo»

1. BALDUS, *op. cit.*, 1931b, p. 530.

de sus campamentos principales. No de otro modo, Carlitos/Chicharrón vuelve visible la cadena emergente de mediaciones por las que los grupos tomaraho del interior iban implicándose en el frente de colonización. En ambos casos, la presencia de Belaieff (y del estamento militar) altera la relación entre colonos y poblaciones indígenas. Quizás la especificidad de esta situación en el Paraguay tenga que ver con que la presencia militar no tiene por principal función la asegurar los intereses de los colonos sino con argumentar en clave nacional el teatro de un conflicto militar entre Estados. Como fuere, en la pequeña política de la frontera, no son triviales los uniformes militares y las armas que distribuye Belaieff, ni vana la causa nacional con la que unge a sus baqueanos, ni baladíes el trato y el diploma de «capitán honorario del ejército» con el que los reconoce. Asimismo, no es imposible imaginar que la presencia militar se haya inscrito activamente en el sistema de fallas y tensiones que trabajaba la arquitectura sociológica de esos grupos. Mestizos, jóvenes o cautivos constituían un estrato emergente que tendía a fragilizar las legitimidades tradicionales y que volvían propicio un nuevo agenciamiento en las relaciones de poder y de alianza al interior de los grupos.

Es en este sentido que biografías como la del Cacique Chicharrón o la del Capitán Pinturas resultan iluminadoras. Chicharrón no era cacique ni principal en esas tierras. Era un muchacho joven, conchabado estacionalmente en el obraje de Sastre, arrebytoso allegado a los campamentos duweroso. No es distinta la situación de Churbit-pinturas, joven también, cautivo tomaraho viviendo entre horios. Su fuerza procede en ambos casos de la capacidad de intercesión ante el estamento militar. Ambos «caciques» serán determinantes en la recomposición de estas sociedades tras la guerra. Arruinados por las epidemias y forzados a abandonar sus territorios, es en torno a una figura como Chicharrón que los tomaraho sobrevivientes lograron hacerse un espacio –mínimo– en el trastornado paisaje de post-

guerra. No de otro modo pudieron Churbit y los suyos instalarse en la costa y agenciarse el espacio en el que viven aún. Las de Churbit y Chicharrón son dos biografías vertebrales para el mundo ishir y anuncian la emergencia de nuevas formas de autoridad y liderazgo en torno a las que se recompondrá el paisaje social y político indígena tras la guerra.



Posición campamentos y grupos Ishir hacia 1920

Impactos de la Guerra del Chaco en la territorialidad ayorea

VOLKER VON BREMEN

Desde la perspectiva colonizadora, la zona fronteriza entre Paraguay y Bolivia en el norte del Chaco Boreal constituyó una de las últimas manchas incógnitas del Gran Chaco, no dominada por los Estados nacionales. Por los ayoréode, es la región considerada como centro de su territorio. Desde los comienzos de la época colonial, la población indígena de aquella zona tenía contactos esporádicos con exploradores y expedicionarios culminando en una convivencia temporal durante la época jesuítica del siglo XVIII. Pero recién en la época de la Guerra del Chaco la presencia continua y duradera de la sociedad colonizadora comenzó causando efectos determinantes para el destino de los ayoréode. Aun cuando los ayoréode no llegaron a conectarse directamente con las zonas principales de batalla entre los ejércitos de Bolivia y Paraguay, los movimientos de tropas, la apertura de caminos y la ocupación permanente de aguadas y lugares importantes por las fuerzas militares les produjo cambios profundos en sus desplazamientos y su organización socio-política. El encuentro con elementos y artefactos totalmente desconocidos les obligó, además, encontrar una interpretación correspondiente en base a su cosmovisión.

• Artículo publicado en N. RICHARD, L. CAPDEVILA & C. BOIDIN (eds.), *Les Guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris: CoLibris, 2007.

EL TERRITORIO DE LOS ZAMUCOS/AYORÉODE¹ A COMIENZOS DEL SIGLO XX

Pendientes de los límites de asentamientos coloniales y neocoloniales, los grupos zamucos vivían en regiones muy remotas, a las cuales bolivianos como paraguayos casi no tuvieron acceso. Al comienzo del siglo XX, el centro de su territorio se ubicaba –al igual que en la época jesuítica– al sur de las salinas de Santiago y San José y del cerro San Miguel, donde Cardus ya les había localizado².

Con nombres diferentes, exclusivamente impuestos por terceros, se los encuentra en documentos de viajeros e investigadores de la época. Por no conocer las diferencias étnicas entre los grupos, el uso sinónimo de ciertos términos en referencia a grupos diferentes no permitió de ver claro la identidad específica de cada grupo de referencia. Dado que la sociedad zamuco/ayoreo nunca era homogénea ni mucho menos contó con una organización centralizada, era muy difícil lograr una identificación étnica conjunta tomando en cuenta, además, que ya en aquella época existían relaciones de hostilidad entre grupos locales diferentes de la étnia. Movimientos migratorios posteriores como desplazamientos de otros grupos obstaculizaron aún más la identificación de los grupos y la definición de sus territorios respectivos.

A pesar de los términos «bárbaros», «salvajes», «empelotas» aplicados por la población boliviana a cualquier grupo hostil, en la literatura se encuentran nombres diferentes utilizados por otros grupos indígenas, los cuales exigen una clarificación correspondiente para saber a quienes se refieren.

Para la determinación de los territorios de los zamucos/ayoreode a comienzos del siglo XX, todos los datos disponibles en

1. Se utiliza el término «zamuco/ayoreo» para identificar la étnia de esta época histórica. Aunque el término «Ayoreo» aún no se conocía al comienzo del siglo XX, los grupos identificados, ya son los antepasados directos de los ayoreode de hoy justificando su uso también para aquella época.

2. J. CARDUS [1886], *Las Misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia*, Barcelona, 1886, p. 272.

relación a estos términos pueden ser referencias interesantes. Si se refieren a los «guarañocas», «tsirakuas», y «moros», su identidad con los ayoréode es determinante. Con ciertas limitaciones y con cautela se deben analizar las fuentes que utilizan los términos «bárbaros», «empelotas», y «yanaiguas», puesto que pueden aplicarse también a los sirionó/mbía y los tapieté. En estos casos, deben identificarse las regiones y la época histórica a las que se refieren. Tomando en cuenta los conocimientos actuales sobre las étnias diferentes, su historia y cultura, y sus tradiciones correspondientes es posible una aproximación a la identidad del grupo mencionado en las fuentes.

Desde que Alcide d'Orbigny visitó las antiguas misiones del la Chiquitania en los años 30 del siglo XIX, el centro del territorio por el cual ambulaban los grupos zamucos/ayoréode se identifica por la región alrededor de las salinas en la actual zona fronteriza entre Bolivia y Paraguay. Autores posteriores confirman esta definición. También los ayoréode contemporáneos identifican la región entre las salinas y el Cerro León como centro antiguo de su territorio. Es de suponer, que la reducción jesuítica de San Ignacio de Zamuco se ubicaba también en aquella región por la referencia que nos ofrece una leyenda ayorea. Los datos ofrecidos por los chamacocos a Boggiani, Fric y, posteriormente, a Belaieff mencionan el cerro San Miguel ubicado en la cercanía de las salinas, donde se produjo una guerra entre chamacocos y ayoréode/moros.

Desde las Salinas hacia el norte, el geógrafo alemán Helmuth Kanter indica aún en el año 1931 al río San Miguel cerca del Fortín Paredes como límite norte¹. Si fuera así, solamente podría referirse al área central del territorio. Pues, tanto hacia el noreste como el noroeste, se sabía de la existencia de grupos ayoréode hasta varios grados de paralelos más al norte. Hacia el este, el límite posiblemente se alteró desde la aproxima-

1. Ver H. KANTER [1936], *Der Gran Chaco und seine Randgebiete*, Hamburg, 1936, p. 79.

ción y concentración de la población chamacoca al río Paraguay. Mientras que Cardus menciona una rama en dirección al río Otuquis, Fric comenta una aproximación a unos 13 kilómetros a Bahía Negra alrededor del año 1910¹. De todas maneras, la expansión hacia el este y sureste está directamente relacionada con la colonización (neoamericana). A fines del siglo XIX, equipos de exploración llegan a las salinas desde la Chiquitania abriendo un camino que cruza por el territorio zamuco/ayoreo hasta Puerto Pacheco/Bahía Negra. La llegada de estos grupos y los viajes frecuentes de la población chiquitana a las salinas motivó a una parte de los zamucos/ayoréode de aquella región de retirarse aún más a la selva. Por otro lado, los chamacocos tuvieron la oportunidad de ubicarse más en la zona del río Paraguay a causa de contactos pacíficos que lograron establecer. Las relaciones tensas entre chamacocos y zamucos/ayoréode resultaron en ataques repetidos de ambos lados. Conflictos al interior de grupos chamacocos disminuyeron su capacidad de defender su territorio tradicional ante las presiones de los zamucos/ayoréode. Las tradiciones de los chamacocos dan testimonio que su orientación hacia el río Paraguay se debía principalmente a la presión que los moros ejercían². En el año 1910, la presencia zamuco/ayoreo en la zona tradicional chamacoco al noroeste de Bahía Negra ya estaba tan consolidada, que un movimiento mesiánico incipiente entre los chamacocos del río Paraguay con dirección hacia el centro de su territorio tradicional fue sofocado por los moros que ya defendieron esta región.

En el sur, por lo menos hasta el comienzo de la Guerra del Chaco los zamucos/ayoréode aún no llegaron hasta Pitiantuta y más allá. Pues, el General Belaieff no menciona presencia ninguna de ellos. Sin embargo, es posible que ya llegaron a esta zona durante excursiones de cazería aisladas. Más hacia el oeste,

1. Ver A. VOJTECH FRIC [1910], «Resultados de mi último viaje al Chaco», in: *XVII Congreso Internacional de Americanistas (1910)*, Buenos Aires, 1912, p. 475.

2. Ver B. SUSNIK [1981], *Etnohistoria de los Chaqueños*, Asunción, 1981, p. 183.

ya hubo presencia ayorea confirmada por los mismos ayoréode que vivían ahí. Además, a comienzos del año 1932, un piloto de exploración de las fuerzas armadas bolivianas observó un campamento y una rozada indígena en la zona del actual lugar de Teniente Martínez, donde se encuentra el riacho Zamuco. Del mismo año, Belaieff informa de una guerra entre chamacocos y moros en la zona del Fortín Florida, ubicado también sobre el río Zamuco al noreste de Teniente Martínez.

Sobre la extensión territorial hacia el suroeste en esta época, aún se sabe poco. Sin embargo, la colonización y el aumento de la presencia boliviana tuvo su influencia en el desplazamiento zamuco/ayoreo también en aquellas regiones. La instalación de puestos militares sobre el río Pilcomayo empujó parcialmente a la población wichí/chorote/nivaklé. La población indígena movilizada hacia el norte empujó a su vez a los yanaiguas, según Nordenskiöld¹. En la región del río Parapetí se observaron movimientos migratorios a comienzos del siglo XX. Después de la «pacificación» parcial de los chiriguanos, restos de grupos chiriguanos que no se sometieron a la dominación colonial fueron empujados hacia el este, donde presionaron a los yanaiguas/tapieté que vivían en esta zona. Estos, empujados a su vez hacia el este, entraron en conflictos con grupos zamucos/ayoréode. Por el aumento de presión sobre los tapieté a causa de la colonización progresiva del río Parapetí después del año 1910, ellos lucharon fuertemente contra los zamucos/ayoréode por fuentes de agua y áreas de caza y recolección². En sus contraataques, los zamucos/ayoréode llegaron hasta la orilla oriental del río Parapetí, donde se encontraron también con pobladores neoafricanos/blancos logrando que estos abandonen parcial o temporalmente sus estancias³. Perseguidos tanto por indígenas

1. Ver E. NORDENSKIÖLD [1931], «Das Allerneuste von den Indianern in den Urwäldern Boliviens», in: *Der Erdball*, Jg. 5, 1931, p. 132.

2. Ver Marquis R. DE WAVRIN [1926], *Les Derniers Indiens primitifs du bassin du Paraguay*, Paris, 1926, p. 43.

como no-indígenas, trasladaron su hábitat mas hacia el norte¹. Ya para el año 1910, Burela informa sobre ataques de los «yanaiguas» o yanas a viajeros a la Chiquitanía². Según la descripción, también en este caso se trataba de zamucos/ayoréode³. Noticias sobre asaltos en el Monte Grande⁴ hasta el distrito de Guarayos aumentan a partir del año 1920. De esta manera, Herzog menciona ataques indígenas en el trayecto entre Equitos y el Monte Grande como también cerca del río Grande, por lo cual se manda fuerzas militares⁵. Ryden se refiere a ataques de los yanaiagua en «*las zonas selváticas cerca de Santa Cruz y en el distrito Guarayú, donde anteriormente atacaron los sirionó*»⁶. Wavrin informa, entre otros, sobre cuatro asaltos a «Los Cafeses» y un puesto de la estancia «La Esperanza» sobre el río San Julián⁷. Es de suponer que los asaltantes eran ayoréode, dado que se encontraban aldeas de los «yanaiagua» en los alrededores, cuyos habitantes usaban flechas cortas, lo que descarta la identificación de ellos con los sirionó-mbía. Estos se distinguen de sus vecinos «*por la longitud considerable de sus arcos y flechas*»⁸.

••• 3. Ver B. FISCHERMANN [1986], *Zur Weltsticht der Ayoréode Ostboliviens*, Tesis doctoral, Bonn, 1986, p. 30.

1. Fischermann deduce la migración hacia el Norte de la presión ejercido por los grupos Ayoréode del Sur a los grupos del Norte. Ver B. FISCHERMANN [1976], «Los Ayoreode», in: J. Riester, *En Busca de la Loma Santa*, La Paz, 1976, p. 70.

2. Ver B.J. BURELA [1912], «Contribución al estudio de la etnografía boliviana», in: XVIII Congreso Internacional de Americanistas, Buenos Aires, 1912, p. 453.

3. Las flechas relativamente cortas de una longitud de solamente 80 cms. y sobre todo la referencia a «*sandalias de madera, de forma trapezial*» indican la identidad con los Zamucos/Ayoréode. Pues, los Tapieté/Yanaiguas mismos lo conocían solamente de los Tsirakuas; ver E. NORDENSKIÖLD [1910], *Indianliki*, Stockholm, 1910, trad. esp. de la version alem.: *La Vida de los indios*, La Paz, 2002, p. 306.

4. Como Monte Grande se identifican los montes extensivos desde el Rio Grande hacia el Este, en el Norte rumbo a Guarayos, y en el Sur hasta los Bañados del Isoso.

5. Ver Th. HERZOG [1923], *Vom Urwald zu den Gletschern der Kordillere*, Stuttgart, 1923, p. 24.

6. Ver R. STIG (1941), *A Study of the Sirionó Indians*, Göteborg, 1941, p. 26.

7. Ver Marquis DE WAVRIN, *op. cit.*, 1926, p. 82-83.

8. H. KELM [1983], *Gejagte Jäger*, Frankfurt am Main, 1983, Teil 2: *Die Mbía in Ostbolivien*, p. 166. Kelm deja abierto, si se trataba de Mbía-Sirionó o de Ayoréode (ibidem, p. 56); al mismo tiempo identifica a los «Yanaiguas» de Wavrin claramente con los Ayoréode. Aunque Wavrin no identifica explícitamente a los asaltos mencionados con los «Yanaiguas», la existencia de las aldeas yanaiguas en la cercanía hace suponer que se trataba de Ayoréode.

Antes de este tiempo, el Monte Grande era hábitat de los grupos sur-orientales de los sirionó-mbía, los cuales frecuentemente asaltaban también a viajeros y colonos. También a ellos se les denominaron repetidas veces «yanaiguas»; y asaltos realizados por los Ayoréode se les atribuyeron equivocadamente a ellos por desconocer todavía, en aquella época, los movimientos migratorios de los ayoréode. La guerra por el Monte Grande instalado entre ayoréode y mbía-sirionó en los años veinte era cruel y trajo muchas consecuencias. Los ayoréode superaron técnica y estratégicamente a los sirionó-mbía dejando muchos muertos entre ellos. Las luchas decisivas supuestamente fueron realizadas entre el año 1924 y 1925¹. Además, los sirionó-mbía fueron debilitados por una epidemia de gripe que causó también muchas víctimas². En el transcurso de las décadas siguientes, todos los grupos Mbía-Sirionó del Sureste o sus restos se retiraron cada vez mas hacia el norte dejando al Monte Grande a los ayoréode.

Expediciones aisladas llevaron a los ayoréode mucho más allá del límite norte de su territorio, hasta el río Tarvo³. El hecho que no se quedaron mas tiempo en estas regiones norteñas, Fischermann atribuye a la diferencia ecológica muy marcada (selva tropical húmeda)⁴.

LA PENETRACIÓN MILITAR ANTES DE LA GUERRA DEL CHACO

Mientras que la colonización civil del Chaco Boreal quedó relativamente limitada, los intereses nacionales exigían una definición clara de la soberanía del Chaco. Ya en los años 1906 y 1907 el ejército boliviano fundó los fortines Guachalla, Ballivián

1. *Ibidem*, p. 50.

2. Cf. R.N. WEGNER (1934), *Indianer-Rassen und vergangene Kulturen*, Stuttgart, 1934, p. 3.

3. Ver FISCHERMANN, *op. cit.*, 1976, p. 70.

4. *Ibidem*.

y Esteros sobre el río Pilcomayo. En 1913 se descubrieron Yrendagüe y Picuiba donde se establecieron también fortines. Sin embargo, recién bajo el gobierno de Daniel Salamanca a partir de marzo del 1931 se extendió ampliamente la red de comunicación del ejército boliviano. Para el contexto de nuestro tema, las consideraciones se limitan a aquellos movimientos relacionados con el norte del Chaco o sea el territorio ayoreo.

En junio de 1931, cuando el geógrafo alemán Helmuth Kanter de la Universidad de Hamburg realizó una excursión durante su viaje por el oriente Boliviano, la cual le llevó desde Roboré al cerro San Miguel, las Salinas y finalmente a San José de Chiquitos, existían solamente dos fortines en este trayecto ocupados por soldados, los cuales eran Fortín Maximilian Paredes y Fortín Ravelo¹. Este último se ubica al pie del cerro San Miguel, de donde –según Kanter–² un camino va hacia el sur al Palmar de las Islas. Lastimosamente, Kanter no logró saber hasta donde llegaba este camino en el sur, dado que se le impidió el acceso al Fortín Ravelo. Sin embargo, el ejército aún no había llegado hasta el cerro León. Pues solamente por informaciones que Kanter recibió posteriormente por carta a través de un poblador de Roboré, se conseguían datos más precisos sobre la ubicación de una cerranía que Kanter ya había visto desde el cerro San Miguel³. Recién a través de un vuelo de exploración realizado en julio de 1931 se llegaba a saber por primera vez de la existencia del cerro León, denominado «Serranía de Zamucos» o «Serranía de San Jorge» por las fuerzas armadas bolivianas⁴.

En un mapa confeccionado por el Comité Patriótico Boliviano del año 1928 figura la picada que Cristián Suárez

1. Ver H. KANTER [1933], «Der nördliche Chaco und das Bergland von Chiquitos», in: *Petermanns Geographische Mitteilungen*, Ghotia, Jg. 79, 1933, p. 246.

2. *Ibidem*, plano 15.

3. *Ibidem*, p. 244.

4. Ver E. ARZE QUIROGA (ed.) [1951/71], *Documentos para una Historia de la Guerra del Chaco*, La Paz & Cochabamba: Don Bosco, 1951/71, vol. 1, p. 105.

Arana utilizaba en los años 80 del siglo XIX para llegar a Puerto Pacheco. En la altura del Palmar de las Islas se encuentra una bifurcación por la cual la picada al sur pasa por una laguna del río Timane hasta llegar al Fortín Mariscal Santa Cruz¹. Aunque está identificado el río Timane, no se menciona la cerranía del cerro León. Por lo menos el camino al sur desde el río Timane no existía todavía en esta época tratándose entonces de una picada planificada, dado que la ubicación del Fortín Mariscal Santa Cruz no solamente está equivocada, sino es más: en esta época aun no existía. Al mismo tiempo es de suponer que hasta el año 1928 ya habían avances de exploración hasta el río Timane.

Los documentos del archivo de Daniel Salamanca sistematizados por Arze Quiroga, nos facilitan explicaciones sobre la historia de exploración del norte chaqueño. Estos documentos nos revelan que los fortines Ravelo, Ingavi, Aroma, y Junín se construían entre marzo y diciembre de 1931. En diciembre de 1931, se encontraban unos 400 soldados y oficiales en toda la región entre Roboré y el cerro León². La exploración hacia el este y el sur contaba con el acompañamiento de vuelos exploratorios. Los informes accesibles para toda la época de exploración entre 1931 y 1932 muestran un desconocimiento total de la región. Todos los avances al sur y al este se producen precipitadamente y bajo mucha presión de tiempo con el objetivo de contrarrestar los avances de las fuerzas armadas del Paraguay.

Durante el primer semestre del año 1932, aún se establecían los siguientes fortines bolivianos: Sucre, Madrejón, Florida y Baptista.

Desde el río Parapetí, los nexos con Ingavi se establecían a través de la laguna Pikyrenda y 27 de Noviembre. Otra vía de conexión, la principal hacia el Chaco Central constituía la línea Carandayty-Picuiba-Camacho. Todos estos caminos se constru-

1. Ver M. BACH [1838], *Das land Otuquis in Bolivia*, Frankfurt am Main, 1838, trad. cast.: *Descripción de la nueva provincia de Otuquis en Bolivia*, La Paz, 1929.

2. Ver ARZE QUIROGA, *op. cit.*, 1951, vol. 1, p. 123-124.

yeron entre abril de 1931 y junio del 1932 sirviendo exclusivamente para el transporte de tropas y una ocupación acelerada del Chaco.

Los planes del estado mayor boliviano para la exploración del norte del Chaco originalmente preveían el desarrollo de una red de caminos mucho mas denso y la fundación de otros fortines más¹. Sin embargo, su implementación fracasó por el desarrollo de los acontecimientos bélicos, los cuales llegaban a instalarse a partir de la ocupación de la laguna Pitiantuta con fecha del 15 de junio de 1932.

Encuentros con indígenas que vivían en aquellas regiones no están documentadas explícitamente. Sin embargo, en un mapa militar está marcado un «campamento de bárbaros» al este de Ingavi en la orilla del río Timane². Para el piloto quien lo marcó este lugar, le debe haber llamado mucho la atención, dado que en toda la zona entre el Fortín Bogado en el sur y Tucavaca en el norte no se ubicó ningún otro campamento indígena.

Los planes de penetración militar del norte chaqueño preveían en el presupuesto el pago a «seis indios del lugar». No se pudo averiguar a quienes se referían³. No es de excluir que ayoréode/guarañoca de la Chiquitanía sirvieron como exploradores baqueanos. Pues, llama la atención que desde su descubrimiento el río Timane fue identificado bajo este nombre derivado de la lengua zamuco/ayoreo.

Además vale mencionar una observación en un informe sobre un vuelo de exploración en la región de Fortín Baptista. A 35 kilómetros al sur-sureste de Madrejoncito, el piloto descubrió con fecha del 9 de enero de 1932 a «*barbechos de bárbaros*»⁴. Tomando en cuenta comentarios de informantes ayoréode sería bien posible que se trataba de campamentos o aldeas ayoréode

1. *Ibíd.*, vol. 1, Anexo al Oficio n° 13-32 de 12 02 1932, Reservado n° 300.

2. ARZE QUIROGA, *op. cit.*, 1951, vol. 1, Anexo al Oficio n° 13-32 de 12-02-1932, Reservado n° 300.

3. *Ibíd.*, vol. 1, p. 102.

4. *Ídem.*, vol. 1, p. 177.

establecidos en las cercanías de Teniente Martínez sobre el río Zamuco.

El avance de las fuerzas armadas paraguayas hacia el norte del Chaco antes de la Guerra se limitaba principalmente a aquellas zonas habitadas por los chamacocos y consideradas básicamente como territorio suyo. Especialmente las expediciones realizadas por Juan Belaieff a partir del año 1924 desde el río Paraguay, desde Bahía Negra, Puerto Sastre, Puerto Talavera y Puerto Casado hacia el poniente hasta Pitiantuta y la zona del posterior Fortín Baptista promovieron la ocupación militar paraguaya de aquella región. El éxito de las exploraciones de Belaieff se basaba principalmente en el apoyo y la cooperación de sus acompañantes chamacocos. Hasta el comienzo de la Guerra se fundaron los fortines siguientes en aquella región: General Díaz, Torres, Bogado, y Carlos Antonio López (Pitiantuta). El abastecimiento de estos puestos que contaban con pocos integrantes de las fuerzas armadas, se organizó por los puntos diferentes sobre el río Paraguay donde las posibilidades de transporte por medio de los ferrocarriles de las empresas quebracho/tanineras en Puerto Casado, Puerto Sastre y Puerto Guaraní eran de mucha importancia.

Los resultados de las expediciones de Belaieff ofrecen también datos sobre los moros/ayoréode. Aunque Belaieff no dejó detalles explícitos sobre acontecimientos históricamente importantes desde la perspectiva de sus acompañantes chamacocos, los puntos geográficos se encuentran marcados en el mapa publicado por Carlos Fernández sobre las expediciones de Belaieff¹. Especialmente alrededor del Fortín Batista se registran varios puntos como «lugares de batalla entre los indios» que marcan encuentros con ayoréode.

1. CÉ. C.J. FERNÁNDEZ [1955/87], *La Guerra del Chaco*, Buenos Aires & Asunción, 1955/87, vol. I, mapa n° 1.

LA GUERRA DEL CHACO Y LA OCUPACIÓN DEL TERRITORIO
AYOREO

Hasta los años 1920, los contactos con la sociedad colonial y neocolonial eran marginales. Aún con los avances de la colonización, los ayoréode estaban en condiciones de retirarse a regiones remotas. Aunque ya existían tendencias de modificación, como por ejemplo en la zona al este del río Parapetí, la ocupación ayorea del Monte Grande y la expansión hacia el Norte permitía la sobrevivencia de los grupos locales manteniendo su modo de vida tradicional. Pero también la desocupación de regiones anteriormente frecuentadas por otras etnias como consecuencia de la colonización les ofrecía a los ayoréode posibilidades de retiro. Era el caso en la zona al noroeste de Bahía Negra donde anteriormente vivían grupos chamacocos.

Con la Guerra del Chaco, estas condiciones de vida cambiaron fundamentalmente. Aunque si fuera que los ayoréode no hubieran tenido contactos directos con los mismos acontecimientos bélicos, puesto que los lugares de batalla se encontraron casi totalmente fuera de su territorio, la penetración militar iba tener efectos duraderos para su desarrollo siguiente. Pues, las fuerzas armadas llegaron a ocupar en forma permanente puntos claves de su territorio. El acceso a fuentes de agua principales quedó inhibido a largo plazo por la instalación de puestos y fortines militares en aquellos sitios.

Ya en vísperas de la guerra, caminos y puestos militares contruidos en el territorio ayoreo estaban ocupados por tropas bolivianas. Dentro de doce meses, habían llegado hasta Pitiantuta, apoderándose de puntos claves del territorio tradicional.

Más afectados estaban aquellos grupos Ayoréode que vivían sobre el río Timane en la región de Ingavi donde el numeroso grupo local de los tiegosode tenía sus aldeas de verano. La ocupación de estos sitios les dividió de los fuentes de agua importantes para el abastecimiento de semejante cantidad de

ayoréode. Además, los movimientos de tropas imprevisibles exigían mudanzas mayores a otros sitios y otras regiones. Tenían que abandonar las chacras cultivadas en los alrededores amplos de las aldeas del río Timane.

La línea del frente en el noreste del Chaco pasaba desde Bahía Negra con rumbo al suroeste por Florida/Bogado, Baptista/Torres y Pitiantuta hacia Loa/Corrales. Por lo tanto, el hábitat de los ayoréode fue ocupado por las tropas bolivianas a través de sus caminos y fortines que dominaban hasta el avance de las tropas paraguayas en el año 1934.

Según el coronel boliviano Secundino Olmos, en agosto de 1934 los fortines siguientes estaban ocupados por tropas bolivianas¹: 27 de noviembre, Ingavi (sede del tercer cuerpo del ejército), Madrejón, Madrejoncito, Independencia (¿Teniente Martínez?), una estancia en el Palmar de las Islas al sur de Ravelo. En este sector, el tercer cuerpo del ejército disponía de más que 1850 soldados y oficiales. El abastecimiento se organizaba principalmente por el camino desde el río Parapetí por 27 de noviembre.

En el mes de septiembre de 1934, las tropas paraguayas comenzaron con el avance desde Pitiantuta hacia el norte después de que las fuerzas aéreas habían bombardeado a Fortín Florida en el mes de agosto del mismo año². Dentro de un mes avanzaron hasta Ingavi tomando este fortín el 5 de octubre de 1934. De esta manera, las tropas paraguayas se habían apoderado de toda la región al sur de una línea Ingavi-Bahía Negra. Al finalizar la Guerra, se produjo todavía un combate último al norte de Ingavi, cuando las tropas bolivianas intentaron atacar al puesto paraguayo de Ingavi desde Ravelo. Para tal acción tres regimientos paraguayos fueron movilizados desde el río Parapetí

1. Cf. S. OLMOS [1934], «Informe sobre la situación del III Cuerpo del Ejército y las rutas de comunicaciones desde Villamontes a Ingavi y de Ingavi a Roboré, con vías conexas», in: E. Arze Quiroga, *op. cit.*, 1974, vol. 6, p. 136 y siguientes.

2. ARZE QUIROGA, *op. cit.*, 1974, vol. VI, p. 138.

en 50 camiones³. Era la última acción bélica de toda la Guerra entre tropas bolivianas y paraguayas antes del cese de fuego.

A pesar de los acontecimientos durante la época colonial, era en esta época de la Guerra del Chaco que los ayoréode tuvieron sus primeras experiencias con tropas militares organizadas. Y estas experiencias traían una calidad nueva de relacionamiento con los *cojñone*, los «blancos». Aunque ya conocían las armas de fuego de los salineros y de equipos expedicionarios que aparecían esporádicamente en su territorio, su arsenal de armas se limitaba a pistolas, fusiles y escopetas. La maquinaria militar de guerra introdujo nuevos artefactos desconocidos hasta este momento en la zona, como por ejemplo metraladoras, minas, bombas, camiones y aviones. Los ruidos extraños que se produjeron con la aplicación de estos instrumentos penetrando la selva habitada por los ayoréode causaron inquietud e inseguridad. Cada vez que escucharon una detonación de proyectiles explosivos, los ayoréode creían que una estrella cayó del cielo. La existencia de una armada permanente, los movimientos de tropas y su abastecimiento, la extensión de la red vial enfrentaron a los ayoréode con una serie de elementos totalmente nuevos, los cuales no existían en su modo de vida y no sabían ubicar fácilmente dentro de su propia cosmovisión.

Mientras que el interés principal de los viajeros esporádicos (salineros, exploradores) se concentraba en la explotación puntual, momentánea de recursos específicos, las fuerzas militares tenían la tarea primordial de ocupar una región muy amplia asegurando la soberanía a largo plazo. Conflictos violentos con grupos que se iban a oponer a esta tarea se incluían en la estrategia y la planificación. Como enemigos en este sentido se consideraban también a los indígenas, aunque estaban de importancia meramente marginal, por lo que no aparecen en los documentos de la guerra en este contexto.

1. Cf. R.C. BEJARANO [1982], *Síntesis de la Guerra del Chaco*, Asunción, 1982, p. 42.

Cualquier resistencia de los ayoréode en contra de la ocupación de su territorio fue vencido. Por el hecho que ningún grupo entró en un contacto amistoso duradero con tropas militares, queda solamente la conclusión que matanzas y desalojos marcaban las experiencias de los ayoréode con los nuevos intrusos. No es comprobable cuántos ayoréode fueron víctimas directas de esta manera de enfrentamiento. Un exterminio sistemático parece improbable, dado que las fuerzas militares estaban totalmente inferiores a los ayoréode en su pontencial de movilidad y flexibilidad tomando en cuenta los medios a su alcance. Ataques a aldeas o campamentos ayoréode solamente hubieran sido «exitosos», según el interés militar, al realizarlos por aire.

Después del cese de fuego al terminar la Guerra y la demobilización siguiente, las fuerzas armadas de ambos países se redujeron a unos 5.000 soldados. Sin embargo, la definición del límite internacional se determinó recién en el año 1938.

Una gran parte de los fortines de la época de la guerra se abandó por haber perdido su utilidad. En el territorio ayoreo del lado actual paraguayo eran los fortines Sucre, Junín, Madrejoncito, Baptista, Florida, Torres, Ayacucho y C.A. López (Pitiantuta). Quedaron con presencia militar Ingavi (Lagerenza) como base principal del Norte, Madrejón, Bogado como también diferentes puntos sobre el límite internacional, como p.e. Gabino Mendoza (27 de Noviembre).

Una vez determinado la soberanía territorial nacional, la colonización aumentó desde los años 40 comenzando en el lado boliviano hacia la Chiquitanía. La extensión de vías de comunicación entre Santa Cruz y Puerto Suarez y Corumbá por el lado de Brasil y la construcción de la via ferrea trajeron trabajadores y nuevos colonos a esta región y zonas adyacentes. Además se intensificaron las prospecciones de petroleo que habían comenzado en los años 1920, aunque todavía se concentraron en áreas fuera del territorio ayoreo.

EL CONTACTO PERMANENTE

Desde el fin de la Guerra del Chaco, misiones religiosas aumentan su afán de establecer un contacto permanente con los ayoréode motivados por el crecimiento de la población en la Chiquitanía y a partir de la construcción de la vía férrea. Por otro lado, la migración de grupos ayoréode empujados desde el sur hacia el norte causó presiones sobre las áreas de caza y recolección, de manera que los enfrentamientos con la población no-indígena ocurrieron con mayor frecuencia.

Desde los años 1930 se llegaba a saber repetidas veces de ayoréode aislados o bárbaros robados, por lo general, en la selva y llevados a estancias u hogares en los pueblos antiguos de la Chiquitanía donde vivían como esclavos sin poder tener mas contactos con sus parientes. Como los primeros intentos misioneros de contactarse con grupos ayoréode se sabe de dos momentos en los años 1930.

Durante la primavera de 1936, el misionero George Haight de la sociedad misionera norteamericana «South American Indian Mission» (SAIM) encontró un grupo cerca de Aguasucia (al sureste de Santiago) apoyándose en un esclavo ayoreo. En vista de los blancos, el grupo huye; sin embargo, una mujer fue capturada por no poder correr rápidamente con sus hijos. Este encuentro fue el único¹.

A fines de los años 30, el franciscano Luís M. Oefner empezaba con el intento de contactarse con los Bárbaros sin éxito². Sus informaciones publicadas en 1940-41 había recibido de

1. Cf. C.P. WAGNER [1967], *Defeat of the Bird God*, Gran Rapids, 1967, p. 43 y ss.

2. Refiriéndose a Kelm (H. KELM [1960], «Zur Frage der ethnographischen Einordnung der Ayoreo, Moro und Yanaigua im ostbolivianischen Tiefland», in: *Baessler-Archiv*, Berlin, vol. VIII, n° 2, 1960, p. 351-352), Lind constata que Oefner tenía contacto con los tobugosode del río San Miguel (U. LIND [1974], *Die Medizin der Ayoré-Indianer im Gran Chaco*, Tesis doctoral, Bonn, 1974, p. 40). Sin embargo, Oefner mismo no confirma esta afirmación. Al contrario, constata que ni él ni otro misionero protestante lograron, a pesar de varios intentos, de acercarse a los campamentos, sin que los indígenas huyeran. Cf. L.M. OEFNER [1940/41], «Apuntes sobre una tribu salvaje que existe en el oriente de Bolivia», in: *Anthropos*, Paris, vol. 35-36, 1940/41, p. 108.

algunos «Guarañocas» de estancias o del pueblo de Santiago que constatan que los ayoréode se encontraban desde unos dos años en la región de Santo Corazón rumbo a San Rafael¹.

En los años 40 se producen los primeros contactos permanentes con algunos grupos locales. Antes, un grupo de cinco misioneros de la organización norteamericana «New Tribes Mission» (NTM) fue matado en noviembre de 1943 al intentar de llegar a una aldea de Ayoréode en la selva entre Santiago y Santo Corazón². En 1947 un primer grupo aparece sin armas en la vía ferrea cerca de Ipías donde existía un campamento de trabajo de la empresa de ferrocarril. Ahí encontraron a dos ingenieros los cuales tomaron contacto con los misioneros de NTM que estaban en la zona, quienes se dedicaron a ellos.

En junio de 1948, por primera vez un grupo se quedaba en forma permanente con misionero de NTM en San Juan. Con este grupo de Noraide de unos 180 integrantes ayoréode, la NTM fundaba la primera estación misionera en Tobité a partir del año 1949.

A partir del año 1950 siguieron otros grupos con los cuales misioneros lograron establecer contactos a través de ayoréode que ya vivían en contacto permanente con misioneros en la zona³.

Mientras que en Bolivia los primeros grupos ya estaban en contacto permanente con la población regional de la Chiquitanía y los primeros asentamientos misioneros se habían establecidos, los grupos del Sur siguieron viviendo en la selva. Recién en la década del 60 llegaron a convivir en asentamientos misioneros.

1. OEFNER, *op. cit.*, 1940/41, p. 102.

2. J.D. JOHNSON [1966], *God Planted Fine Seeds*, New York, 1966.

3. Para detalles mayores, ver V. VON BREMEN [1991], *Zwischen Anpassung und Aneignung*, München, 1991, 109 y ss.

LA CAPITULACIÓN

Al final de un proceso de deestabilización los ayoréode se encontraban en momentos de capitulación ante el poder de la sociedad no-indígena. En el transcurso de una generación se destruyó su soberanía sobre su territorio y su vida. La Guerra del Chaco constituyó el punto de partida de este proceso el cual les llevó a una vida en dependencia de la misión y del mercado. Hasta la Guerra del Chaco, la libertad de movimiento estaba dada como para sostener la vida de sus grupos en base a sus propias fuerzas reproductivas. Como es el caso para todos los pueblos de cazadores/recolectores, la dependencia de las condiciones ambientales siempre había sido muy alta también para los ayoréode. Y experiencias históricas en el relacionamiento con extraños también producían cambios en los modos de vida. La historia de los morotocos de la época colonial lo muestra, cuando estos adoptaron cada vez más el modo de vida de productores agrícolas de vecinos en la Chiquitanía integrándose más fácilmente en las reducciones jesuíticas; lo muestran también aquellos grupos zamucos que tuvieron contactos con los jesuitas en la reducción de San Ingancio de Zamucos, cuando estos volvieron a la vida en la selva después del abandono de esta reducción por parte de los jesuitas; y, finalmente, lo muestran también los enfrentamientos con la población colonial y nacional en los límites de los territorios de grupos locales diferentes, formando parte de las fuentes para la seguridad vivencial de los ayoréode donde conseguían «bienes de la civilización».

Sin embargo, a pesar de estos cambios, parcialmente muy significativos, los ayoréode/zamucos del comienzo del siglo XX y sus antepasados directos seguían determinando su vida en base a una soberanía territorial construyendo la continuidad de su organización socioeconómica y manteniendo su cosmovisión y su orden simbólico. Con el proceso introducido a partir de la preparación de la Guerra del Chaco a comienzos de los años

1930 comenzó el ataque directo a la soberanía de esta étnia. La invasión al territorio de los zamucos/ayoréode y la ocupación permanente de puntos vitales causaron el aumento de enfrentamientos entre grupos locales al interior de la misma etnia por límites territoriales de grupos diferentes. Mientras que la amenaza colonial pudo compensarse a través de asaltos a otras étnias y la adquisición de sus áreas, estas posibilidades ya no existían a partir de los años 1930.

Más allá de la limitación definitiva de las posibilidades para un reubicación territorial hacia afuera, se observaba la ocupación permanente de puntos estratégica y económicamente claves al interior del territorio por tropas militares. A causa de estos hechos, la presión interna entre grupos ayoréode aumentó con enfrentamientos violentos entre grupos locales por fuentes de caza y recolección. Pues ante la maquinaria de guerra, los ayoréode no disponían de los medios para defenderse. De esta manera, ayoréode e integrantes de las fuerzas armadas eran enemigos desde el comienzo. Otros grupos que aparecieron en el territorio ayoreo, perseguían otros intereses que los militares y con varios de los primeros ganaderos, cazadores de pieles silvestres y misioneros se establecieron también contactos pacíficos. Sin embargo, la relación con las fuerzas armadas se mantuvo de una manera muy distanciada aún después de los contactos con los misioneros y hasta hoy en día. Demasiado traumática resultaba el destino de esta étnia por los enfrentamientos violentos.

Durante los años 1950, la ocupación territorial se intensificó a través de las prospecciones petroleras en territorio paraguayo. Mientras que la presencia permanente se reducía, hasta aquel entonces a unos puntos estratégicos sin causar aún un arranque de colonización mayor, la situación cambió con la extensión de la red vial y la presencia creciente de una población masculino, neocolonial, no-militar.

Según los documentos accesibles sobre los encuentros entre Ayoréode y trabajadores de empresas petroleras, al comienzo se

intentaban establecer contactos pacíficos. Los ayoréode esperaban poder participar en la riqueza de bienes de los prospectores de petróleo, no solamente a través de regalos aislados o esporádicos sino, según los principios de distribución ayorea, en todos los bienes accesibles inmediatamente, especialmente aquellos no utilizados y almacenados en los centros de abastecimiento. La colisión de ambos sistemas de valores, especialmente en esta cuestión, constituía el punto de partida para el desarrollo de las relaciones hostiles entre ambos grupos. Desde la perspectiva de los ayoréode, los petroleros cortaron la amistad por impedir el acceso a los almacenes y no compartir con ellos los bienes de los cuales disponían. Saqueos de alimentos y herramientas llevaron a una escalación de la actitud hostil de los petroleros, dado que tuvieron que suponer –según sus valores– un comportamiento mal intencionado de los indígenas de robar propiedad ajena. Los ayoréode, desde su perspectiva, no percibían su comportamiento como una violación de sus códigos, sobre todo cuando encontraron que los campamentos estaban abandonados. Asaltos violentos se justificaron entonces, puesto que los petroleros ya rechazaron contactos pacíficos y no estaban dispuestos de compartir.

Una próxima etapa del proceso de desestabilización estaba vinculada a la aparición de enfermedades desconocidas como gripe y sarampión que los Ayoréode traían a sus aldeas por sus contactos con los petroleros y los soldados causando consecuencias devastadoras. Grupos familiares enteros fueron exterminados y con el intento de salvarse huían a todas partes. Por falta de tratamientos apropiados, estas experiencias producían tensiones con el liderazgo dentro de los grupos. Como los shamanes y los líderes políticos no lograron vencer estos ataques, la discordia aumentó escalando a posiciones contradictorias entre las generaciones: los antiguos querían seguir enfrentando a los blancos con sus medios de contraataques conocidos rechazando cualquier posibilidad para una relación pacífica. Identificaron

como ataques de los blancos no solamente el enfrentamiento violento abierto sino también las enfermedades y la negación de compartir bienes. Entre los jóvenes surgía la posición que la superioridad de los blancos llegaba a tal extremo que ellos mismos no podían contrarestarla. Esta postura tenía la mayoría dentro de los grupos locales de los guidaygosode del Sur cuando ellos se encontraron con el misionero Bill Pencille de la South American Indian Mission en el año 1960¹. Sin embargo, las experiencias posteriores de contagios con enfermedades epidémicas les hicieron volver nuevamente a la selva, aunque habían pensado poder establecer un contacto pacífico con los blancos a través del misionero. Pero ya no volvió a surgir entre ellos la postura tradicional de hostilidad en defensa de ellos ante los blancos. Solamente estaban huyendo desesperadamente de los blancos, los cuales habían comprobado repetidas veces su desinterés en un contacto pacífico.

Las experiencias durante una convivencia corta con el misionero norteamericano comprobaba a los ayoréode, que los blancos no solamente disponían de un poder de acceso a bienes materiales extraños, sino también sobre poderes sobrenaturales/shamánicos para tratar con potencias que les destruían a ellos. El éxito de curación de yoréode enfermos por el misionero se les ponía en evidencia.

Una fuga ante los blancos ya no era posible puesto que el territorio tradicional de los ayoréode fue ocupado cada vez más. Colonizadores y cazadores de pieles preciosas reducían los accesos a las fuentes de caza y recolección. Al final de los años 1960, la soberanía y el potencial de autodefensa de la gran mayoría de los grupos Ayoréode fueron vencidos. A partir de estos momentos, solamente les quedaba la posibilidad de construir la vida propia a través del contacto permanente y la convivencia con los blancos. Empezaba un gran éxodo de su territorio tradicional

1. WAGNER, *op. cit.*, 1967, p. 223 y ss.

siguiendo a los misioneros hacia lugares más accesibles a los centros de mercado, prometiéndoles una vida nueva.

Sin embargo, hasta hoy en día existen todavía grupos aislados del pueblo ayoreo que siguen viviendo según sus formas tradicionales en los restos del monte chaqueño. Su existencia constituye un desafío constante tanto para los grupos ayoreos diferentes como para la sociedad regional del Gran Chaco en general. Ultimamente, se observa un movimiento nuevo entre los ayoreos que busca rectificar su relación con sus territorios ancestrales tomando en cuenta la existencia de los grupos remanentes en la selva. Pero esto será otro capítulo.

Los guaikuru y la Guerra de la Triple Alianza

MARIA DE FÁTIMA COSTA

El conflicto bélico en el que el Imperio Brasileño se alió con Argentina y Uruguay contra Paraguay, entre 1864 y 1870, ha merecido importantes estudios ya desde el siglo XIX. Con diferentes enfoques, autores de diversas nacionalidades han dado énfasis a los hechos militares heroicos o han abordado cuestiones político-económicas relacionadas con la contienda. Escapando de esos recortes, estudios recientes han dedicado atención a los actores del conflicto, observando la presencia de negros y mujeres en la guerra.

También se ha intentado dar visibilidad a los indígenas que se involucraron o que fueron envueltos de ambos lados de la contienda. Por el lado brasileño es conocida la participación de los grupos cuyos territorios se localizaban en el Pantanal. Entre las presencias más notables se cuentan los chané-guaná (guaná, terena, kinikinao y layano) y los mbyá-guaikuru (guaikuru, kadiwéu); además de éstos, en la documentación se encuentran escasas menciones de los guató.

Aquí se tratará de la participación de los grupos indígenas del Pantanal en esta guerra sudamericana. La propuesta es la de

• Versión en francés de este artículo publicada en N. RICHARD, L. CAPDEVILA & C. BOIDIN (eds.), *Les Guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris: CoLibris, 2007.

trazar un cuadro general de su participación y dar énfasis a la actuación de los guaikuru. Se reconoce que estos indios fueron a la guerra por motivaciones propias, poniendo en práctica lo que Cunha ha calificado de «*política indígena*»¹.

En la memoria de este pueblo, la Guerra del Paraguay ha llegado a adquirir el valor de un divisor de aguas; este hecho fue observado por Pechincha, que estuvo con los kadiwéu en 1992. Después de oír decenas de relatos de los indios, esta antropóloga concluyó que la guerra del Paraguay «... *es el evento que define la relación de los kadiwéu con la nación brasileña. Constituye un marco fundamental en la reivindicación de los derechos territoriales*»².

Poco antes del conflicto, la población guaikuru se componía de siete tribus, a saber, cuatro kadiwéu, una beaquéo, una atoguéo y una guatadó, con un total de 1.500 individuos³. Sin embargo, en la documentación y bibliografía consultadas sólo aparecen referencias a guaikuru, kadiwéu y beaquéo, en cuanto a la participación en el conflicto. Los primeros serían los que, desde finales del siglo XVIII venían aproximándose a los lusobrasileños y se habían establecido en las proximidades del Fuerte de Coimbra y de la Villa de Albuquerque. Los otros dos, siempre libres, eran los que no se dejaban seducir por las insistentes propuestas de aldeamiento hechas por las autoridades brasileñas. Los paraguayos, por su parte, los llamaban a todos de mbyáyá.

En este estudio se procura tratarlos como mbyáyá-guaikuru o simplemente como guaikuru, excepto cuando la documentación hace explícita referencia a un grupo en particular.

1. M. CARNEIRO DA CUNHA [1992], «Introdução a uma história indígena», in: M. Carneiro da Cunha (org), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, 1992, p. 18.

2. M. PECHINCHA [1994], *Histórias de Admirar*, Tesis de Maestrado, Brasília, 1994, p. 135.

3. «Mappa da População Indígena da Província de Mato Grosso», in: J.J. OLIVEIRA [1849], *Relatório do Presidente da Província de Mato Grosso*, Rio de Janeiro, 1850.

BREVES NOTICIAS DE LOS GUAIKURU

Fuertes, valientes y agigantados; salvajes y violentos; traidores y disimulados; bellos, orgullosos y astutos; estos son algunos de los adjetivos que se han usado para definir las cualidades de estos indios oriundos del Chaco. Parece que todos se impresionaban ante su imponente figura: «*Como su talla, la belleza y elegancia de sus formas, así como sus fuerzas, son bastante superiores a las de los españoles, ellos consideran a la raza europea como muy inferior a la suya*», según resumió Felix de Azara¹.

No se sabe con certeza cuándo los guaikuru pasaron a dominar el caballo. Según Schindler, esto habría acontecido a finales del siglo XVI². En todo caso, ya eran ecuestres cuando embisten contra las misiones jesuíticas de Itatín y hacen de aquel lugar la *Terra Mbaíánica*, la región comprendida entre los ríos Jejuí y Taquari³. En su calidad de vencedores, dieron nuevos nombres a la geografía: los ríos que los castellanos llamaban de Corrientes y Piray pasaron a ser el Apa y el Aquidaban; al distrito denominado en otro tiempo de Pitun, Piray e Itati, le dieron el nombre de Aguaguigo, y así sucesivamente. Esto, que para Azara «*embrolló mucho la geografía y la demarcación de límites*»⁴, es prueba del dominio territorial guaikuru.

Sobre su origen solían contar que: «... *después de ser creados los hombres, y con ellos repartidas las riquezas, un ave de rapiña se lamentaba de que en el mundo no hubiera guaycurú; los habría creado y les diera la maza, la lanza, el arco y las flechas, y les habría dicho que con aquellas armas harían la guerra a las otras naciones, de las que tomarían los hijos como cautivos, y que robarían lo que pudiesen*»⁵. Y fue así que hicieron.

1. F. DE AZARA [1809], *Voyages dans l'Amérique méridionale*, Paris, 1809, trad. cast.: *Viajes por la América Meridional*, Madrid, 1969, p. 220.

2. H. SCHINDLER [1983], *Die Reiterstämme des Gran Chaco*, Berlin, 1983.

3. U.R. de A. Bastos define «*terra mbaíánica*» como: «*el territorio delimitado aproximadamente por el polígono que tiene por un lado la serra de Maracajú, los ríos Paraguay, Jejuí y Mbotetou*», actual río Miranda, Mato Grosso do Sul, Brasil. Cf. U.R. DE A. BASTOS [1972], *Expansão territorial do Brasil colonial no vale do Paraguay, 1767-1801*, São Paulo, 1972.

4. AZARA, *op. cit.*, 1809, vol. II, p. 219.

Darcy Ribeiro, que estuvo entre los kadiwéu en los años de 1940, observó que el trazo más singular de la filosofía de estos indios era el nimio interés en exaltar a los humildes. Por el contrario, continúa el antropólogo, «su patrimonio mítico refleja la mentalidad de un pueblo señorial y tiene como rasgo más elaborado el etnocentrismo y la idea de la predestinación de los kadiwéu para el dominio del mundo»¹. Su historia cuenta que guerreaban con todos los pueblos que apareciesen en su camino, fuesen indios o no, quizá con la única excepción del pueblo agricultor de los chané-guaná, con los que, desde el Chaco se habían asociado, estableciendo un compleja relación intertribal.

Entretanto, en la medida que el proceso de colonización ibérica se fue consolidando, por un lado en Concepción y el Fuerte Burbón, por otro, en los núcleos de Coimbra, Albuquerque y Miranda, se configuró en la tierra mbaiânica una guerra tripartita. Castellanos y portugueses luchaban entre sí por el dominio y ampliación de sus fronteras; los mbayá contra los dos, por la defensa de su territorio. Estaba claro que la victoria colonizadora sólo sería lograda por quien consiguiese aliarse con los indígenas. Conscientes de esto, los guaikuru actuaron con perspicacia frente a ambos enemigos.

Pero, poco a poco se va delineando una aproximación mayor de los mbayá con los portugueses, que culminó con el tratado de paz y amistad firmado en 1791. Desde entonces hasta 1826 se desconocen enfrentamientos violentos entre los lusobrasileños y los indios caballeros.

Con los asunceños, en cambio, continúan haciendo el juego doble: mientras que por un lado intentaban una aproximación, por otro continuaban con sus incursiones en la frontera. Después de la independencia de Paraguay esto se acentuará.

••• 5. F.R. DO PRADO [1814], «História dos índios cavalleiros ou da nação Guaycuru», in: *O Patriota*, Rio de Janeiro, 1814, n° 4, p. 26.

1. D. RIBEIRO [1980], *Kadiwéu*, Petrópolis, 1980, p. 42.

En 1826, la paz con los brasileños sufrió un revés. Los paraguayos prendieron y mataron al capitán Calabá, en el Fuerte Borbón. Debido a que el jefe guaikuru había sido llevado al fuerte por un portugués habitante de Albuquerque, para los indios había habido traición. En represalia atacaron personas y propiedades en las proximidades de Camapuã y Albuquerque, creando inestabilidad en la región. La preocupación de los brasileños era que los guaikuru invirtiesen la relación de alianzas y fuesen a vivir *pacíficamente dentro de los límites* paraguayos¹. Pero esto no ocurrió.

Desde finales del siglo XVIII, la toma de posición de los guaikuru contra el gobierno de Asunción y a favor de Brasil era clara. Las actitudes del gobierno de Francia, tal como talar el bosque existente en las proximidades de la villa de Concepción —lugar en que los mbyá anualmente pasaban temporadas y recogían cocos—², sólo fortaleció el odio de los indígenas y aumentaron los violentos ataques a las estancias paraguayas. Y al mismo tiempo, creció el atractivo de los brasileños, que los proveían de armas y municiones, además de ser los compradores de sus botines.

Durante el gobierno de Carlos López, las reclamaciones contra las autoridades brasileñas debido a este asunto fueron constantes. Y la situación se presentaba delicada, ya que Brasil se empeñaba en negociar un tratado de libre navegación del río Paraguay con la vecina república, una cuestión esencial para la provincia de Mato Grosso.

Después del grave episodio de 1850 en Fecho dos Morros, en que el capitán Lapagate, comandando indígenas y brasileños tomó el Fuerte Olimpo, las autoridades mato-grossenses se vie-

1. L. D'ALINCOURT [1857], «Reflexões sobre o systema de defesa que se deve adoptar na fronteira do Paraguay», in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1857, vol. XX, p. 364-365.

2. N.R. ARECES [1998], «Los Mbayás en la frontera norte paraguaya», in: *Anos 90*, Porto Alegre, n° 9, p. 70.

ron forzadas a intentar contener el ímpetu guaikuru. El presidente de la provincia, Augusto Leverger, llegó a escribir confidencialmente en 1851: «*Estos indios siempre han de perjudicar nuestras relaciones de buen entendimiento con Paraguay, tanto por causa de su índole, como porque infelizmente encuentran entre nosotros quien les proporcione armas y pólvora, y les compre el producto de sus robos, lo que a veces ha sido tolerado, consentido o incluso promovido por quien debería reprimirlo*»¹.

Con la firma del Tratado de Libre Navegación, en 1856, fue redoblado el empeño por mantener el orden, y se puso en práctica una vigorosa política de aldeamiento, cuyo objetivo eran los indios de la frontera, como era el caso del sur de Mato Grosso.

Esa propuesta no era nueva, pero el Estatuto de las Misiones, de 1846, aceleró el proceso de «*catequesis y civilización*». En el Pantanal, los agricultores guaná fueron los que mejor respondieron a esta iniciativa. Pero existía la enfática intención de aldear kadiwéus, y hubo varias tentativas en este rumbo, todas sin éxito. Según Leverger, de cuando en cuando, los kadiwéu visitaban los puntos habitados de la frontera brasileña, y a veces también la capital, «*solicitando protección de la Provincia, anunciando la intención de aldearse y de abandonar su vida vagabunda...*». En estos encuentros conseguían «*bherramientas de trabajo y otros mimos*» y después desaparecían².

Ajenos a las aspiraciones provinciales, los indios continuaban atacando a los paraguayos. Ataques que, de acuerdo con la evaluación del Director General, podrían «*comprometer la política internacional del Imperio, con la invasión del territorio vecino por indios aldeados dentro de nuestros límites...*»³.

A pesar de esta preocupación, no fueron los indios quienes desencadenaron la guerra. Ésta estaba latente y Solano López se

1. Libro 117, Registro dos Offícios da presidência da Província à vários Ministérios 1851-1853, p. 55, Manuscrito, Arquivo Público de Mato Grosso; passim: Mss., APMT.

2. «Para a legação Imperial no Paraguai. Reservado», Libro 117, *op. cit.*, p. 13v.

3. Libro 191, Registro da Correspondência Oficial da Diretoria Geral dos Índios com a Presidência da Província 1860-1873, p. 22. Mss. APMT.

dejó llevar por otros motivos cuando ordenó la invasión de Mato Grosso en diciembre de 1864. Y, a su modo, los indios participarían activamente en el campo de batalla.

INDIOS EN LA GUERRA

Desde la invasión de la provincia de Mato Grosso, la defensa brasileña se llevó a cabo con el apoyo de los indios del Pantanal.

Ya en los años de 1850, las autoridades imperiales sabían de la posibilidad de que fuerzas paraguayas rebasasen el Apa y cerrasen la navegación del río Paraguay, aislando la provincia de Mato Grosso. Pero, poco se había hecho para fortalecer la frontera, de manera que los paraguayos casi no encontraron resistencia cuando invadieron y dominaron la región.

Fue con el apoyo del capitán Lapagate y de diez guaikuru que se realizó la flaca resistencia del Fuerte de Coimbra. De la misma manera, de acuerdo con Taunay, fueron los guaná y los guaikuru quienes pidieron «*a voces, armas y municiones*», para preparar las emboscadas y hostilizar al enemigo¹. Y fueron también los pueblos indígenas del Pantanal que, con su saber empírico, guiaron a los fugitivos brasileños por las sierras vecinas —región que pasó a ser conocida como *Morros*—, y donde les facilitaron las condiciones para sobrevivir durante los seis años de la guerra.

Entretanto, al ser consultado «*sobre los indios de la frontera*», el presidente de Mato Grosso, distante del escenario de la lucha, respondió: «*es problemático el beneficio que podemos extraer de ellos. Ya falló la colaboración de los Guaicurus, con la que se contaba, cuando fue invadido el Fuerte de Coimbra. Han corrido noticias vagas acerca de algún buen servicio por parte de los indios aldeados en Miranda, pero aún nada puedo decir de positivo al respecto*»². Sin embargo, en la línea de com-

1. A.d'E. TAUNAY [1946], *Memórias do Visconde de Taunay*, São Paulo, 1946, p. 187.

2. «Confidencial. Cuiabá 22 de abril de 1865», Libro 180. Ofícios Expedidos ao Império ano 1858-1866, p. 97v, Mss. APMT.

bate fueron los Chané-Guaná y los Guaikuru los que llevaron a cabo la defensa en los primeros momentos de la guerra.

De cierta forma, los indios habían sido preparados para esto en las misiones de Bom Conselho y Miranda, puesto que, de acuerdo con el Estatuto de las Misiones, en su artículo 2º. § 13, era deber de los directores alistar a los indios que estuviesen en estado de prestar algún servicio militar, para oportunamente crear las compañías indígenas¹. Así pues, no sorprende que el teniente Taunay incluya Guaná al alistar los guardias nacionales que se unieron al ejército brasileño².

Dentro del Pantanal los Guaná actuaron también en varias ocasiones de forma aislada contra el enemigo, en guerrillas. En septiembre de 1865, un grupo Terena venció a los paraguayos, dejando un saldo de muertos de tres indios y once soldados de Solano López, de quien tomaron ponchos y municiones³. En octubre del mismo año esos indios enfrentaron nuevamente a las fuerzas paraguayas y, bajo intenso tiroteo, consiguieron que el enemigo acosado abandonase los campos, tomando de ellos muchos animales. Después de esto, habiéndose quedado sin municiones, los Guaná se dirigieron a las fuerzas imperiales solicitando reposición. En la evaluación de un oficial brasileño, este pedido debía ser atendido «*porque en parte ellos han hecho mucho*»⁴. A su vez, los paraguayos tomaron la delantera contra los Guaná, tal como ocurrió en el puerto de Joaquim Souza Moreira: «*yendo los indios a desembarcar, fueron asaltados y [los paraguayos] capturaron una india que mataron y descuartizaron*»⁵.

1. M. CARNEIRO DA CUNHA (org.) (1992), *Legislação indigenista no século XIX*, São Paulo, 1992, p. 196.

2. A.d'E. TAUNAY (1923), *Scenas de Viagem*, São Paulo, 1923, p. 205.

3. Notícias dadas por Manuel de Gomes e Silva no Acampamento do Batalhão de Caçadores da Província de Goiás, no porto Colonial de Coxim, em 6 de setembro de 1865. Mss., Caja 1865, APMT.

1. Informações dadas por José Antonio Dias, Tenente-Coronel a Augusto Leverger, Campamento Volante en la Fazenda D'Água Fria, 8 de octubre de 1865, Mss., Caja 1865, APMT.

2. *ibid.*

Los datos ponen en evidencia que en el Pantanal hubo una violenta y constante guerra de guerrillas entre indios y paraguayos, con franca desventaja para el invasor.

Los chané-guaná también fueron valiosos informantes. Sus relatos permitieron que el gobierno de Mato Grosso pudiese monitorar los movimientos del enemigo.

Además de ellos, también hay registros de la presencia de Guató, pero únicamente en el inicio del conflicto y aliados con los paraguayos.

En los años de 1860, los guató vivían en las márgenes de los ríos São Lourenço y Cuiabá, y mantuvieron relaciones amigables con los brasileños. Con la guerra, también ellos vieron sus territorios invadidos, y se dispersaron por el Pantanal, donde habrían atacado a Manoel Francisco Pereira y su familia, matando y tomando prisioneras a algunas personas¹. En los informes de João Antonio Ferraz, uno de los fugitivos de Corumbá, quedó registrado que en un lugar denominado *Passa Vinte*, estos indios formaban parte del destacamento paraguayo². Todo indica, sin embargo, que se trató de una alianza momentánea, motivada por cuestiones particulares³. Tanto es así que luego después, los Guató informaron al cuartel del Batallón de Artilleros de Infantería n° 2, que «*se habían retirado de la compañía de los paraguayos, y que se hallaban en las inmediaciones del río Paraguay, en las proximidades del Uberaba, con la intención de entrar por las bahías al São Lourenço, tan pronto como comenzasen a subir las aguas de este río*»⁴.

1. Relatório do Diretor Geral dos Índios, João Gualberto de Mattos ao Presidente da Província de Mato Grosso. Cuiabá 3 de mayo de 1865, Mss., Caja 1865, APMT.

2. Cópia. Ofício do Capitão do Porto de Cuiabá, Antonio Cláudio Souto, en 19 de junio de 1865, Mss., Caja 1865, APMT.

3. Relatório do vice-presidente da província de Matto-Grosso, Augusto Leverger, em 17 de outubro de 1865, Cuiabá, Typ. de Souza Neves, 1865, p. 21.

4. Ofício do Quartel do Batalhão de Artilharia a pé n° 2, Poconé, 4 de diciembre de 1865. Mss. Caja 1865, APMT.

Y LOS GUAIKURU...

Pues bien, como se ha visto, éstos llevaban desde hacía tiempo su guerra particular con los paraguayos. Y las autoridades de Mato Grosso recelaban del apoyo mbyá en una guerra. En 1851, Leverger llegó a argumentar: «Hay quien piense [...] que, en caso de guerra tendríamos en estos indios valiosos auxilios; no lo creo así; podrán prestar algún servicio como bomberos, o para emboscadas, pero sólo atacan por sorpresa y no entran en combate regular, sino después de ganada la acción, y entonces sí que es difícil contener sus excesos matando y exproliando a los vencidos...»¹. Ésta también fue la opinión del teniente Taunay, expresada en el Relatorio General que presentó en 1867: «Los cadiuéos, enemigos acérrimos de los paraguayos, no merecen confianza alguna y en ocasiones han causado tanto daño a los brasileños como a los enemigos»². A pesar de estas opiniones, lo que de hecho se vió fue la presencia siempre aliada de los Guaikuru, desde el inicio hasta el final del conflicto. En los primeros momentos estuvieron en la defensa del Fuerte de Coimbra y de Miranda, y durante toda la contienda fueron esenciales como destacamentos de avanzada. Su conocimiento práctico de la región permitió que el ejército pudiese moverse con seguridad en lugares que nunca habían sido cartografiados con rigor. El hecho de haber sido aceptados como avanzada permite percibir que se depositaba mucha confianza en la lealtad de estos indios.

Aparte de esto, también promovían sus propios ataques. Según V. Fritch –citado por Baldus– y también G.A. Collini, en 1865 los kadiwéu, comandados por el capitán Nauvilla y armados con fusiles brasileños, atacaron la villa de San Salvador, saqueándola y dejándola en llamas. Como botín se hicieron con vituallas, municiones y armas, entre las que había muchos ter-

1. «Para a legação Imperial no Paraguay, Reservado», Libro 117, *op. cit.*, p. 13v.

2. A.d'E. TAUNAY [1874], «Relatório Geral da Comissão de engenheiros junto às forças em expedição para a província de Matto Grosso 1865-1866», in: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, parte 2ª, 1874, p. 320.

ciados —armas que aún exhibían en la cintura en 1879—, y muchas negras y mujeres guaraní¹.

El teniente Taunay menciona también que el capitán Nadó con toda su tribu estaba entre los que se presentaron para formar parte de la fuerza expedicionaria brasileña que marchó sobre el Apa, invadiendo Paraguay y llegando hasta la Hacienda Laguna², en un episodio que después relata en su *Retirada da Laguna*. Como los demás miembros de esta infeliz expedición, los guaikuru también pasaron hambre y padecieron enfermedades. La más terrible fue el cólera, que atacó indistintamente a negros, blancos, mujeres e indios.

Una de las primeras víctimas del cólera fue un terena, seguido de cerca de su jefe tribal; el cuadro es aterrador. Los comandantes daban orden de abandonar a los enfermos a su propia suerte. Los indios parecían no comprender nada: «*estos infelices salvajes estaban completamente aterrorizados, pero ya no podían dejar la columna, pues toda la planicie se hallaba ocupada por un enemigo [los paraguayos] que, si los capturase, sin duda los mataría con los más terribles suplicios*»³. Para los guaikuru, sin embargo, el mundo tenía otro orden. Negándose a permanecer condenados a ese destino, los mbayá se retiraron de la columna: «*no los retuvo ni siquiera la suerte que los aguardaba caso que fuesen capturados por los paraguayos*»⁴. No hay registro sobre lo que sucedió con estos indios, pero no resulta difícil de imaginar: hubo muertes, y los que consiguieron sobrevivir, ciertamente llevaron el virus a sus tolderías.

Pero los guaikuru no abandonaron la guerra. Estuvieron con los brasileños hasta el final del conflicto. Durante la desesperada fuga de *El Supremo*, en 1870, los kadiwéu fueron avisados

1. H. BALDUS [1975], «Introdução», in: G. Boggiani, *Os Caduveos*, São Paulo & Belo Horizonte, 1975, p. 37; G.A. COLINI [1945], «Notícia histórica e etnográfica sobre os Guaicurus e os Mbayá», in: G. Boggiani, *Os Caduveos*, São Paulo & Belo Horizonte, 1975, p. 297.

2. TAUNAY, *op. cit.*, 1874, p. 319.

3. A.d'E. TAUNAY [1867], *La Retraite de Laguna*, Rio de Janeiro, 1871, trad. port.: *A Retirada da Laguna*, São Paulo, 1997, p. 191.

4. *ibid.*, p. 198.

y armados con espingardas de cañón acanalado, es decir, con armas de primera línea, procedentes de Asunción, con órdenes de que acampasen en la boca del río Branco¹. El propio Gastón de Orleans, Comandante en Jefe del ejército brasileño, mandó en las instrucciones que pasó al coronel Hermes da Fonseca, que se hiciesen «*vigilar ambas márgenes del Paraguay y la villa de Miranda por partidas volantes, espías e indios cadyueos, de modo que a tiempo pudiesen tener conocimiento sobre los movimientos del enemigo...*»². Luego después, la guerra acaba con la victoria de la Tríplice Alianza.

Pero, se plantea la siguiente cuestión: ¿qué habrá hecho mudar de opinión a las autoridades en cuanto a la lealtad de los Guaikuru?; de otra forma, ¿que hizo que estos indios siempre rebeldes se sometiesen a otros jefes y se mantuviesen bajo sus órdenes durante casi seis años?

Muchos autores afirman que el emperador Don Pedro II les había prometido la propiedad de sus tierras a cambio del auxilio prestado a las tropas aliadas. Sin embargo hasta ahora no se ha encontrado ningún documento que dé fe de esta negociación. Esto no significa que tal papel no exista o no haya existido: pudo haber sido destruido, pudo perderse, deteriorarse y también pudo haber sido una promesa de palabra. Con independencia de los vestigios materiales, este hecho está bien asentado en la memoria de los kadiwéu. Según los propios indios, los brasileños habían contraído una deuda con motivo de la victoria conquistada por ellos, y la recompensa debía ser la confirmación de sus tierras. Además «... *ellos no lucharon sólo por Brasil, y los brasileños habrían perdido territorio a manos de los paraguayos si los Kadiwéus no hubiesen intervenido en la contienda*»³. Esta opinión fue defendida también por el general R. S. de Mello, para quien «*A los guaikuru debe Brasil el sur de Mato Grosso*»⁴.

1. Carta de Fillipe Orlando Short, s/l, s/d. Mss., Lata 1870 B, APMT.

2. Commandante em Chefe de todas as forças brasileiras em operação na Republica do Paraguai, Cuartel General de Vila do Rosário, 12 de febrero de 1870, Mss., Lata 1870 B, APMT.

3. PECHINCHA, *op cit.*, 1994, p. 146.

Observando con la distancia de más de un siglo, es imposible dejar de percibir que un vínculo muy fuerte mantuvo a los guaikuru en este conflicto. Para ellos había una guerra dentro de la guerra, cuya victoria les daría la certeza de la propiedad de sus tierras.

Pero, el final de la guerra no significó el final de los problemas para los indios pantaneros. Debieron enfrentar una cruel epidemia de viruela, que partiendo desde el puerto de Corumbá se extendió a toda la provincia y provocó muchas muertes. Un relatorio de 1872 da una idea de lo que acontecería: «*Existen aún en estado nómada los restos de la gran nación guaycuru, habitantes del margen izquierdo del Paraguay, del Fuerte de Coimbra para abajo; en estado errante, los restos de la nación chamacócos, que habita la margen derecha del mismo río. Decimos restos, porque ambas naciones fueron cruelmente diezmadas por la epidemia de viruela. Existen en las márgenes de la laguna Gaiva y Mandioré [...] en el río S. Lourenço, los diminutos restos de la nación guatú, que la epidemia de viruela ha hecho desaparecer casi completamente*»¹.

Estos sobrevivientes tuvieron aun que convivir con la masa de desempleados, excombatientes, hombres que fueron a la región y, al final de la guerra, resolvieron permanecer ahí, ocupando territorios indígenas². Además de esto, el emergente flujo del «progreso» que llegó a Mato Grosso con la apertura de las aguas paraguayas y que mudó considerablemente el día a día de los pantaneros. Reformas urbanas, casas comerciales, vida portuaria y una línea de ferrocarril, además de la apertura de nuevas haciendas para la explotación ganadera y para plantaciones de hierba mate. En ese tiempo hubo muchas ocasiones en que los guaikuru tuvieron la necesidad de defenderse de las fuerzas policíacas e incluso de soldados, mandados por el gobierno³.

••• 4. R.S. DE MELLO [1961], *História do Forte de Coimbra*, Rio de Janeiro, 1961, vol. 4, p. 232.

1. Citado por L.S. CORREA [1999], *História e Fronteira*, Campo Grande, 1999, p. 112.

2. *ibid.*

3. E. RIVASSEAU [1936], *A vida dos índios Guaicurus*, São Paulo, 1936, p. 54.

En la práctica esto tuvo como resultado la transformación de los indígenas en mano de obra barata, y para ellos, la pérdida de gran parte de su territorio y de su referencial cultural. A los guaikuru les cupo el trabajo de la construcción de la línea de ferrocarriles y como estibadores en el puerto de Corumbá, así como de peones en las haciendas de ganado que se expandían pantanal adentro. En el campo, la epizootia, conocida como *peste das cadeiras*, que desde el inicio de la guerra diezmaba los equinos pantaneros, continuaba haciendo víctimas. Es fácil imaginar lo que la falta de este animal significó para los indios caballeros.

En 1899, diez años después de la proclamación de la República brasileña, tuvo inicio el proceso de demarcación de la reserva indígena de los kadiwéu, que se prolongó hasta 1900; el gobierno de Mato Grosso reconoció oficialmente en 1903. Pero el proceso no acaba ahí. Hasta hoy los indios conviven con quienes se apropiaron de su territorio.

Los indígenas y el Estado paraguayo después de la Guerra del Chaco

JOSÉ ZANARDINI

En el escenario chaqueño anterior a la Guerra del Chaco aparecían exclusivamente indígenas, empresas tanineras, misioneros y los recién llegados menonitas; podemos decir que el Estado estaba ausente y en la población paraguaya se había creado un imaginario distorsionado de la verdadera realidad del Chaco. Las noticias que circulaban en la Capital sobre el Chaco eran frecuentemente fantasiosas, distorsionadas, legendarias o truculentas.

A los indios se les veía como pueblos peligrosos, incivilizados y un estorbo para el desarrollo del Chaco. La penetración misionera de los anglicanos a fines del siglo XIX y los primeros viajes de los salesianos por el río Paraguay hasta las fronteras con el oriente boliviano a comienzo de 1900, la penetración de los misioneros oblatos de María desde Bolivia en el año 1925 son consideradas como iniciativas de pacificación y de protección de los mismos indígenas contra las agresiones externas y a veces internas.

La Guerra del Chaco significa para el Estado paraguayo la afirmación de la soberanía nacional sobre una amplia zona entonces desconocida y habitada por indígenas. Había poco interés en la explotación de los recursos, excepto que por el quebracho para la producción de tanino. Al finalizar la guerra, la euforia de tener asegurados los confines del territorio chaqueño induce

las fuerzas productivas y empresariales de la sociedad nacional a articular diferentes iniciativas para afirmar y fortalecer la soberanía del Estado. Fundamentalmente se destacan dos líneas de pensamiento y de acción; la primera se refiere a la ocupación territorial y a la expansión de las estancias desde el río Paraguay hacia el oeste, junto con el trabajo de apertura de una red de picadas para las prospecciones petroleras; la segunda línea de acción tiene que ver con las poblaciones indígenas que ocupaban el territorio. La relación entre indígenas y Estado constituía un obstáculo serio para la sociedad nacional que no tenía ningún contacto institucional, excepto aquellos encuentros esporádicos y a veces conflictivos con los militares desplazados en el territorio chaqueño.

La sociedad nacional apuntaba a la utilización de los recursos chaqueños con una velada preocupación sobre la desconocida reacción de los indígenas. El Estado veía de buen ojo el trabajo de las misiones consideradas como instituciones aliadas que «amansaban y civilizaban a los indios» y podían así transformarlos en ciudadanos como los demás. Mencionamos la misión anglicana que se ocupó de los enxet (lengua sur), la misión salesiana de los maskoy de Puerto Casado, de los chamacocos del Alto Paraguay y de los primeros ayoreos (conocidos con el nombre de «moro») salidos del monte en el año 1962. Con respecto a esta etnia se había acuñado en la sociedad paraguaya una celebre y trágica frase «haga patria: mate a un indio moro». Se deduce que con respecto a los indios regía esta consigna: «civilizarlos» o, si estos se resistían, como es el caso de los ayoreo (moros), eliminarlos.

Nos proponemos aquí analizar las relaciones que se establecen entre el Estado y los indígenas en la postguerra. Es tras la guerra, en efecto, que las poblaciones indígenas del Chaco pasan a integrar el espacio estatal paraguayo. Este proceso tuvo consecuencias decisivas para la vida de esas poblaciones. Migración, desplazamientos, asalarización y desagregación social, dificultad en el acceso a la tierra y a los recursos naturales marcan, entre otros, este proceso. Pero también, éste supuso nuevos desafíos

para el Estado paraguayo: inclusión de esas poblaciones en su espacio simbólico (educación), en su espacio jurídico (leyes indígenas) y en su espacio político (presencia de los partidos políticos en las comunidades indígenas). Revisaremos en primer término el caso de los grupos maká y maskoy que nos parecen ilustrar la diversidad de situaciones en la postguerra. En seguida nos ocuparemos del problema planteado por el proceso de inclusión de esos grupos indígenas en la sociedad paraguaya y por último trataremos del que nos parece ser uno de los ejes fundamentales del problema en la actualidad, el de la educación.

EL CASO MAKÁ

Después de la Guerra del Chaco ocurrieron varios desplazamientos significativos; uno de ellos es el desplazamiento de los maká hacia la ciudad de Asunción. La historia de los maká está estrechamente vinculada al general ruso J. Belaieff llegado a Paraguay en 1924, contratado por el ejército paraguayo para topografiar el Chaco ante la inminente guerra con Bolivia (1932-1935). Belaieff entró en contacto con los maká, que fueron guías, baqueanos y cargadores; además los maká colaboraron con el ejército paraguayo, sacrificándose en la defensa del fortín Mcal. López; no sabemos cuales fueron las motivaciones de su participación y colaboración pero seguramente los maká habrán tenido algún interés en su mente. De todos modos entre Belaieff y los maká se estableció un profundo vínculo afectivo y de respeto. Con referencia a Belaieff, Chase-Sardi afirma: «*su figura se magnificó hasta hacerse semejante a un Dios... llegó a ser un líder de los nativos y para los nivaclé y los maká se constituyó en un gran chamán y después de su muerte pasó a ser una divinidad mesiánica a la espera de la cual están para la salvación de la etnia*»¹.

1. M. CHASE-SARDI [2002], «Las Políticas indígenas en el Paraguay», in *Suplemento Antropológico*, Asunción, diciembre 2002, vol. XXXVI, n° 2.

Belaieff desde un comienzo se mostró interesado en la cultura, en la lengua, en las tradiciones maká y también en mejorar sus condiciones de vida. Recordamos que Belaieff fue uno de los fundadores de la Asociación Indigenista del Paraguay (AIP) en el año 1942.

En el testimonio de una mujer maká, muy anciana, publicada en *ABC Color* el 31 de enero de 1991 leemos: *«en ese momento no sabíamos de la existencia del hombre blanco [...] a comienzo nos impactó como se trataban. Nosotros vivíamos en Boquerón y vimos como comenzaban a maltratarse. Fue muy triste ver gente que se mataban y nos mataban. Gracias a la voluntad de un ruso llamado Juan Belaieff no fuimos exterminados. Yo recuerdo cuando nos trajo hacia el otro asentamiento que queda junto al botánico; estábamos todos muy asustados y las mujeres nos reuníamos en silencio por temor a esos hombres; perdimos casi todas nuestras costumbres, pero por lo menos pudimos convertir nuestro trabajo manual en artesanía que vendemos para comprar alimentos»*¹.

Después de la Guerra del Chaco los maká invitados por Belaieff se trasladaron en un territorio sobre el río Paraguay frente al jardín Botánico denominado Fraile Bartolomé de las Casas, que se estableció jurídicamente sobre un territorio de 335 hectáreas conseguido a título gratuito por la AIP con el decreto N° 2190 en enero de 1944. Al llegar a la ciudad los maká salían por la calle a vender sus artesanías y a ofrecer sus danzas y su música; el ambiente asunceno por otra parte era hostil y agresivo hacia esos indígenas, prohibiéndole subir a los autobuses o circular en ciertos lugares públicos. Se promovieron a nivel turístico las visitas a las colonias maká; donde se fundó una escuela en 1972, se formaron promotores de salud y se realizaron cursos para guías turísticos. Los maká tomaron las riendas de su propia vida en un ambiente nuevo y diferente, defendiendo los suyos, lo propio y a la vez adaptándose a la nueva situación económica, espacial, social y política.

1. Entrevista a Chicoiatí, mujer maká, traducida por Mateo Martínez (maestro maká), in: *ABC*, Asunción, 31 enero 1991.

Las repetidas crecientes del río Paraguay en los primeros años de la década del 80 obligaron a los maká a refugiarse al lado oriental del río Paraguay y se instalaron en un territorio de 10 has., en la cercanías de Puente Remanso, en la Municipalidad de Mariano Roque Alonso. El pequeño espacio que hospeda alrededor de 800 personas obligó a la comunidad a reestructurar sus contenidos culturales en una forma original y lógica que no deja de sorprender, maravillar a todos y quizás desconcertar a ciertos visitantes «naturistas y puristas».

A su llegada los maká aprendieron a usar el dinero de los blancos, a pesar de que por un tiempo siguieron utilizando el trueque de animales silvestres o de pescados por otros artículos de los blancos. Sin embargo se notó, que su estrecho contacto con la sociedad nacional en un ambiente extraño hizo crecer y madurar nuevos conceptos sobre sí mismos y sobre los blancos, conceptos que desembocaron en una nueva construcción de su cultura y de su identidad.

Pero se nota que el proceso de adaptación, a pesar de no haber sido lineal y tranquilo, ha siempre sido acompañado por los dos grandes principios de la autodeterminación y la autogestión. Los maká no han vendido su mano de obra como han tenido que hacer otros indígenas chaqueños que han quedado en el Chaco y se han sometido a los trabajos de las changas o de la tanineras o en los trabajos de las estancias. Los maká han conservado «su capital más importante que es su imagen de indio»¹. En efecto ellos son los productores, los distribuidores y vendedores de sus productos; o sea ellos establecen la relación entre las ideas, el capital financiero y la comercialización, y la elección de los clientes; ellos establecen las condiciones para «presentar», «vender» sus danzas y sus acciones teatrales.

1. E. HERRERO GALEANO & D. BERNÁ SERNA (2004), «Los Maká», in: *Suplemento Antropológico*, Asunción, diciembre 2004, vol. XXXIX, n° 2.

El caso de los maká tiene que ser estudiado detenidamente porque si lo comparamos con los otros pueblos chaqueños que han quedado en el Chaco podemos inferir algunas consecuencias significativas y sorprendentes. Primero, paradójicamente y gracias a los requerimientos turísticos han conservado y adaptados sus danzas, fiestas y artesanías; segundo, no han entrado en el sistema económico explotador de las empresas tanineras o de las estancias o de otros emprendimientos chaqueños; tercero, han conservado una fuerte cohesión étnica y se han reestructurado en cuatro comunidades de acuerdo a la captación y optimización de los recursos; cuarto, el uso constante de la lengua maká a pesar de los contactos diarios con la sociedad envolvente, constituye un eje de fuerza aglutinante de la etnia; quinto, el sistema de producción y venta de artesanías no ha alterado sustantivamente el liderazgo tradicional que sigue bajo figuras significativas, como el actual cacique; sexto, no se notan alteraciones relevantes en los valores tradicionales de las comunidades indígenas, como por ejemplo la reciprocidad, la no acumulación de bienes, el sentido comunitario y todas aquellas relaciones socio-económicas, afectivas y educativas propias de la comunidad maká.

Estos cambios y permanencias, frutos de la interrelación de múltiples variables endógamas y exógamas, definen a un grupo étnico que ha podido llegar hasta el siglo XXI en bloque, en comunidad, con un sentimiento muy particular: el ser maká ha sido y es su lucha y a la vez su escudo².

CASO MASKOY

Al hablar de maskoy se debe entender primeramente la familia lingüística denominada maskoy (ahora los lingüistas prefieren llamarla familia enlhet-enenlhet) que comprende siete

1. HERRERO GALEANO & BERNÁ SERNA, *op. cit.*, 2004.

pueblos o etnias: enlhet (lengua norte), enxet (lengua sur), enenlhet (toba), guaná, sanapaná, angaite, maskoy. Este último pueblo, impropriamente denominado maskoy, es un grupo indígena de 756 personas de acuerdo al Censo del año 2002; son una mezcla histórica de diferentes etnias de las familia lingüística maskoy; al haber perdido el origen y la lengua propia se autodenominan indígenas maskoy. El proceso de mezcla de diferentes etnias comenzó a fines del siglo XIX, cuando el Estado paraguayo vendió a la empresa argentina Carlos Casado S.A. mas de 5 millones de hectáreas de tierra en el Chaco con todos los indígenas incluidos, que eran los indígenas de los diversos pueblos o etnias adscritas a la familia lingüística maskoy.

En el reclutamiento de los indígenas como hacheros en condiciones miserables, se produjeron varios efectos nefastos: enfermedades contagiosas, mala alimentación, exceso de trabajo, alcoholismo, destribilización con paulatina perdida de sus idiomas originarios, desplazamiento territorial, concentrándose en los así llamados obrajes¹ o en comunidades en la periferia de los puertos tanineros, entre ellos el así llamado «pueblito indígena» de la periferia de Puerto Casado. Ahí se reunían aquellas familias indígenas de origen maskoy pero que pasaron a hablar la lengua de los paraguayos mestizos que es el guaraní. Las condiciones de dependencia económica y cultural de la fabrica taninera llegó a situaciones insoportables; y al promulgarse la Ley 904/81, esa comunidad apoyada por el Equipo Nacional de Misiones (ENM)² emprendió el largo camino de la recuperación de una parte de su territorio tradicional.

1. Campamento de trabajo para cortar el quebracho colorado y enviarlo a la rivera donde era procesado en la fábrica.

2. El ENM es un organismo dependiente de la Conferencia Episcopal Paraguaya y se fundó en el año 1972 a raíz de los cuestionamientos del documento de Barbados. El ENM luchó con mucha valentía a favor de los derechos de los pueblos indígenas, y su equipo jurídico y antropólogos tuvo un rol relevante en la elaboración de la Ley 904/81 y del Capítulo V de la Constitución Nacional, titulado «De los pueblos indígenas». Hace unos años el ENM se transformó en CONAPI (Coordinación Nacional de Pastoral Indígena).

Las negociaciones entre el Estado Paraguayo a través del INDI y del IBR los directivos de la empresa Carlos Casado S.A. no prosperaron así que los abogados de la ENM sugirieron a los líderes maskoy el camino de la expropiación mediante una Ley del Parlamento. Hablar de expropiación en ese tiempo contra una empresa grande y a favor de un grupo de marginales, como eran considerados los indígenas, parecía una utopía inalcanzable. Sin embargo, la fuerza, el ánimo del pueblo y la valentía de los abogados del ENM, con el apoyo de organismos internacionales y de la misma Santa Sede que condicionó la visita de Juan Pablo II, primera visita de un papa a este país, a que el Gobierno diera una señal de justicia a favor del pueblo Maskoy, hicieron que se llegara a concretar el sueño de expropiar 30 mil hectáreas de tierras en diciembre de 1987 a favor del pueblo maskoy.

Esta primera expropiación a favor de los indígenas tuvo un impacto muy fuerte sobre la sociedad nacional y un impacto alentador y esperanzador sobre las etnias del Paraguay. Lo que parecía imposible se hizo posible. A partir de esa expropiación el pueblo maskoy fue ocupando su territorio y estableciendo cinco comunidades de acuerdo a sus criterios étnicos internos. Ese territorio captó la venida no solo de los maskoy que estaban en Puerto Casado sino también de otros grupos que estaban esparcidos en algunas estancias de la zona. El líder que encabezó el proceso de expropiación René Ramírez fue el designado a leer el discurso ante el Papa, en una reunión que tuvo con los indígenas del Paraguay en el Chaco (Misión Santa Teresita) en mayo de 1988.

En el nuevo territorio las diferentes comunidades maskoy organizaron su nueva vida basándose sobre una economía mixta: pequeñas chacras familiares con cría de animales domésticos, combinadas con cacería y pesca; además siguieron las changas ocasionales en la fábrica o en los obrajes o en las estancias. Ese territorio, quedó como un enclave dentro de una propiedad de Carlos Casado que contaba en ese año con más de 500 mil hectáreas. En el año 2000 Carlos Casado S.A. vendió a la empresa

coreana Victoria S.A. unas 400 mil hectáreas y los indígenas fueron los únicos en quedar como propietarios de sus tierras, mientras que los pobladores mestizos de Puerto Casado, tras el cierre de la fábrica, quedaron sin trabajo, sin dinero y sin tierra.

Otros maskoy después de la Guerra del Chaco se acercaron a las colonias menonitas del Chaco Central estableciendo numerosas comunidades, económica, educativa y culturalmente dependientes de las colonias menonitas de Loma Plata, Filadelfia y Neuland. La diferencia entre los pueblos maskoy que ocupan la tierra expropiada (conocida como Riacho Mosquito) y los otros, está en el hecho de que los primeros intentan un camino de autodeterminación y autogestión en un territorio tradicional propio, mientras que los otros se encuentran en un ambiente extraño culturalmente y por lo tanto deben creativamente elaborar otras estrategias de sobrevivencia. En todos estos procesos complejos y muy diferentes entre una etnia y otra y dentro de la misma etnia, entre un grupo y otro, el Estado central está ausente y los Gobiernos locales, implementados después del golpe de Estado de 1989 buscan presencia y protagonismos en algunos pueblos indígenas, especialmente allá donde puedan tener un rédito político. A mi manera de ver, la presencia de los partidos políticos especialmente el partido de mayoría, ha inducido varios efectos dentro de las comunidades: a) ha generado un clientelismo político partidario con una dependencia económica ante de las elecciones locales y nacionales, b) se han comprado cédulas de identidad, o sea se han comprado votos, c) han dividido las comunidades, d) ha favorecido el pasivismo y la espera de la soluciones desde afuera de la comunidad, e) ha debilitado el tejido social de las comunidades. A raíz de todo esto han surgido en algunas comunidades y en algunas etnias reacciones a la disgregación provocadas por los partidos políticos.

En lo político se vislumbran dos líneas de pensamientos y de acción: aquellos que piensan llegar al poder local o nacional a través de los partidos políticos (que es el único canal legal exis-

tente) y otros que piensan crear o fortalecer movimientos políticos indígenas que capten consensos generales y que busquen la manera de acceder al poder mediante nuevos caminos todavía para explorarse y a establecerse. En la última década han florecido iniciativas tendientes a fortalecer el liderazgo indígena. Se han celebrado congresos de las comunidades de cada etnia, se han hecho encuentro de líderes de diferentes etnias de una región o de una zona; se han establecidos asociaciones de indígenas sobre la base étnica o interétnica. Hasta se han hecho reuniones de líderes de los tres países del Gran Chaco Sudamericano, Paraguay, Bolivia, Argentina.

SOCIEDADES INDÍGENAS EN EL CONTEXTO NACIONAL MAYOR

En los últimos 70 años, muchos indígenas del Paraguay y no sólo los chaqueños, se han desplazado de su territorio hacia ciudades o centro de trabajo constituyendo comunidades de trabajadores marginales. De este modo la comunidad indígena entra en un proceso de interrelación con un sistema más grande; y fácilmente los intereses del sistema más grande invaden los intereses de los sistemas más pequeños que quedan así subordinados a ellos. Aparentemente, como ya hemos visto, los maká a pesar de su inserción activa en la sociedad nacional, se han adaptado a la nueva situación, pero recreando continuamente su autonomía. En muchos otros casos chaqueños hemos comprobado que la comunidades desplazadas o los grupos provisorios en las estancias, a pesar de acceder a un sistema extraño como es el sistema de «changa» han evitado por una parte la disgregación étnica y por la otra no han perdido su libertad de autodeterminarse; por ejemplo conservan los sistemas de distribución de los bienes, los sistemas de curación chamánica, los sistemas educativos propios, los sistemas de liderazgo, etc. No existen o

por lo menos no conocemos investigaciones sobre las comunidades que se mueven y que dependen de las actividades económicas menonitas que ha generado una fuerte influencia, mediante la ASCIM en el sector laboral, educativo formal, social, religioso y en la capacitación profesional de miles de indígenas.

Nuestra percepción es que en la nueva situación también estos grupos indígenas, a pesar de haber accedido a una economía individual, familiar, con una independencia económica de sus miembros debido a su diversidad y a su flexibilidad, mantienen una organización y una identidad propia, por supuesto diferente de lo que era ante de la venida de los menonitas en el Paraguay o de lo que era hace 20 años. Pero el hecho de que esas comunidades estén asentadas en una tierra propia le otorga una etnicidad capaz de generar su autonomía pese a que su sistema económico esté insertado en un sistema económico mayor.

Se puede utilizar probablemente el modelo de «formación social» propuesto por Godelier; él concibe esta formación social como un todo integral, compuesto de las relaciones sociales y económicas dentro y entre los distintos sectores. Este concepto podría ayudar a esclarecer las relaciones dentro de las sociedades indígenas (por ejemplo los lengua norte, los nivaclé, los guarayos y todos los que están en el área menonita) y esclarecer la posición de los indígenas dentro del sistema regional.

Habría que analizar, en este sentido, el impacto de los grandes proyectos que el Estado Paraguayo tiene sobre el Chaco. A ser: la ruta bioceánica, la hidrovía del río Paraguay, la explotación de gas y petróleo, las obras del río Pilcomayo, el acueducto Puerto Casado o Chaco Central, el avance de la frontera brasileña en el Alto Paraguay, el puente sobre el río Paraguay entre Colonia Carmelo Peralta y Porto Murtinho (Mato Grosso, Brasil). Todos estos proyectos que el Estado está ejecutando o ejecutará en el escenario chaqueño darán al Chaco un nuevo rostro comercial, económico y vial, donde los indígenas, que son una fracción poblacional muy importante, están como especta-

dores, esperando que sucedan las cosas, para adaptarse sin ninguna preparación previa a las nuevas situaciones que les tocará vivir. Una vez más el Estado actúa unilateralmente sin dialogar con los pueblos autóctonos.

Nos parece que la experiencia maká de autodeterminación y autogestión no significa configurar un separatismo de la comunidad política del Estado; se podría incluso utilizar el término de autonomía como sinónimo de autodeterminación y autogobierno; donde autonomía significa autoregularse, darse reglas, autodeterminarse, autogobernarse, etc. Sin embargo al hablar de autonomías étnicas los Estados entran en una situación de incertidumbre y de temor ya que piensan que están amenazados los principios de la soberanía y de la intervención; pero los mismos Estados no aplican el mismo criterio con respecto a la autonomía, por ejemplo, de las empresas transnacionales: «*un pueblo que carece de autodeterminación, carece precisamente de derecho de existir como tal; se manifiesta solo como una colectividad lingüística o cultural desarticulada y sujeta a imposiciones de toda índole. El derecho a la existencia de un pueblo como sujeto colectivo, como entidad de derecho colectivo, es imposible sin algún nivel de autodeterminación política*»¹. Sin embargo se debe recordar que las autonomías deben conducir a nuevas formas de convivencia humana entre diferentes sistemas culturales y no deben desembocar en aislamientos o separatismo. La relación Estado paraguayo e indígenas, después de la Guerra del Chaco y hasta nuestros días ha dado la impresión de que a los pueblos nativos se les trató como actores sin palabras, a pesar de que los indígenas se han hechos sentir y escuchar y ver en repetidas manifestaciones públicas; desde la primera gran marcha indígena de los chaqueños (especialmente del pueblo enxet) hacia Asunción en el año 1999, hasta la ocupación de una plaza céntrica de Asunción por más de 400 indígenas en octubre de 2005,

1. M.A. BARTOLOMÉ & A.M. BARABAS (coords.) [1997], *Autonomía étnicas y Estados nacionales*, México, 1998.

los diferentes pueblos indígenas reclaman la aplicación del artículo 64 de la Constitución Nacional que obliga al Estado a dar tierra gratuita a los pueblos indígenas para su sobre vivencia étnica. Notamos entre el Estado y los pueblos indígenas una completa disonancia y asimetría en lo que se refiere a las relaciones recíprocas, manifestando el Estado actitudes incongruentes, de superioridad etnocéntrica y de escasez de diálogo con los pueblos indígenas; y demostrando atribuirse sólo a sí mismo la decisión de lo que es conveniente para los pueblos indígenas. Hay una fractura en el discurso y una incapacidad de diálogo.

El concepto de etnodesarrollo ha sido ampliado por R. Stavenhagen, que lo ha entendido como derecho al control de la tierra, a los recursos, a la organización social lingüística y cultural; esto supone emprender nuevos procesos de construcción nacional aceptando la capacidad integradora de los pueblos étnicos dentro de un mismo Estado. Sin embargo es justamente la capacidad integradora de esos pueblos que genera desconfianzas en los Estados ya que las lealtades étnicas pueden superar la fidelidad a las estructuras del Estado. Allí donde la represión cultural y las políticas desarrollistas han sido más acentuadas, se notó paradójicamente un *«endurecimiento entre la minorías étnicas y los Estados que pretendían reprimirlas»*¹.

Para la reconstrucción de los pueblos indígenas se proponen fortalecer algunos puntos, como por ejemplo: a) tierra y territorio comunal, b) trabajos comunitarios, c) poder comunitario, o sea poder de la asamblea, d) rituales comunitarios o fiestas para fortalecer lazos sociales y rediseñar la identidad, e) derecho consuetudinario indígena, f) lengua indígena, h) educación indígena entendida como recreación de la vida y de la naturaleza, i) religiosidad indígena, o sea la manera de concebir, entenderse y relacionarse con el creador y dador de la vida y de los bienes, j) cosmovisión indígena que incluye aquellos conoci-

1. BARTOLOMÉ & BARABAS, *op. cit.*, 1997.

mientos, experiencias y creencias que explican y justifican los aspectos de la vida, k) identidad indígena que permite establecer frontera de diversidad y a la vez alimentarse y ser alimentados por las diversidades existentes.

CONCLUSIÓN

En todos los países de América Latina la relación entre los Estados y las minorías étnicas es compleja y difícil. Estas aporías no son coyunturales o dependientes de gestiones públicas más o menos eficientes; más bien son un fenómeno estructural que se relaciona íntimamente con la naturaleza de los aparatos estatales. De facto, la inserción de las minorías en el seno de la formación estatal resulta conflictiva porque tradicionalmente los Estados se han comportado como formas altamente coercitivas de organizaciones socio-estructural que tienden a inhibir cualquier tipo de unidad diferenciada dentro de su ámbito de control.

Según D. Maybury-Lewis, las agrupaciones étnicas son percibidas como intermediarias entre el individuo y el Estado, ya que generan adscripciones quizás más totalizadoras que la filiación estatal. Por esto los Estados advierten en ellas un severo riesgo para su hegemonía, la que es tradicionalmente asumida como parte integral de una definición política unitaria. La pretensión hegemónica de que unidades sociales de distinta naturaleza cultural, puedan articularse exclusivamente en función de las decisiones de un grupo rector, mantiene e incrementa los niveles de tensión entre dichas unidades, dando lugar a posibles serios conflictos sociales. Además de las relaciones asimétricas entre indígenas y aparatos estatales se le ha pretendido negar históricamente, el derecho a la existencia cultural alterna.

Tradicionalmente los marxistas dogmáticos y los desarrollistas han coincidido en confundir diferencia con desigualdad, suponiendo que borrar la diferencia, se suponía superar la des-

igualdad, dentro de la tradicional lógica histórica de un mundo único en formación. Meta a la que se llegaría por lo míticos caminos del progreso y del desarrollo conducentes a una evolución universal, percibida y entendida como una consecuencia del crecimiento económico ilimitado. La historia, y especialmente la reciente, nos demuestra cómo las lealtades étnicas se resisten a ser subsumidas dentro de estas supuestas dinámicas evolutivas homogeneizantes. Es que perder los rostros étnicos significa no solo renunciar a nosotros mismos —a lo que la cultura ha construido de nosotros mismos—, sino también renunciar a la experiencia histórica de la humanidad que implicó la milenaria construcción de cada una de las culturas.

Sabemos que existe un fuerte componente de la sociedad que minimiza estas diferencias para llegar paulatinamente a la destrucción cultural de los pueblos indígenas mediante la enseñanza formal. Es una tendencia que siempre acompañó la política de los Estados en América Latina y en otros continentes. Los Estados quisieran impartir la misma educación a todos los ciudadanos mediante un sistema rígido y uniforme. Sin embargo hoy sabemos por la teoría y por la praxis histórica que esto no es posible.

Desde los comienzos del contacto histórico interétnico, el problema de la escuela ocupó un lugar eminente en las intenciones y praxis de los colonizadores. Estos sentían la necesidad de «civilizar» a los indios, de enseñarles la «moral, las buenas costumbres, la religión, los códigos de relacionamiento social y de relacionamiento con la naturaleza». Así que desde siempre existieron estructuras simples para enseñar; podemos tranquilamente llamar a estos procesos como procesos de enseñanza unidireccional: los indios por un lado tenían que aprender cosas que nunca experimentaron ni escucharon y por la otra parte el cuerpo docente/educador que se sentía poseedor de la verdad. Dicho modelo de fricción educativa indios-blancos ha funcionado por varios siglos hasta hace pocas décadas.

Las primeras escuelas formales en nuestro país surgen por iniciativa de las misiones religiosas. Omitimos aquí el experimento de las reducciones jesuíticas, interrumpidas bruscamente en el siglo XVIII. Recién a fines del siglo XIX surgen iniciativas educativas hacia los indígenas por parte de las iglesias; debemos mencionar la misión anglicana establecidas con los indios lengua a fines del Siglo XVIII en el Chaco, la misión salesiana con sus primeras incursiones entre los chamacoco y los maskoy sobre el río Paraguay a comienzo del siglo XX, la misión de los oblatos de María Inmaculada procedentes de Bolivia en 1925 entre los nivacé, los menonitas en 1927 (Lomas Plata), en 1930 (Filadelfia) y 1947 (Neuland).

Las misiones han implementado en el siglo XX las primeras escuelas entre los indígenas del Paraguay. «*En general en los comienzos —como apunta M. Fritz— los misioneros llegaron con la idea implícita de que los indígenas carecían de cultura; y si tenían algo lo debían a otros. Por lo tanto, había que levantar el nivel cultural, lo que fue visto como su labor principal*»¹. La escuela era vista como un excelente instrumento para elevar el nivel de vida de los niños/as y de toda la sociedad indígena.

Observamos en el Paraguay un amplio abanico de posturas con respecto a las escuelas indígenas. Queremos focalizar la discusión sobre la escuela «homogeneizante».

El concepto subyacente a esta expresión radica en varias consideraciones: a) Todos los ciudadanos de un Estado, en nuestro caso el Paraguay, regido por una Constitución y por las leyes, pertenecen a ese Estado. Es necesario mantener la unidad del Estado mediante una educación formal igual para todos. De esta manera se va forjando una identidad nacional, una base de conocimientos, conductas, códigos éticos y sociales comunes que facilitan la convivencia mutua. Además los ciudadanos forjados en estas escuelas permiten diferenciarse de los ciudadanos de otros Estados; b) Los indígenas son ciudadanos como

1. M. FRITZ [1997], «*Nos han salvado*», Quito, 1997.

los demás; han nacido en el Paraguay, deben saber cómo comportarse, deben civilizarse, conocer nuestras leyes y costumbres, deben conocer la historia, la higiene, las comidas de los demás ciudadanos. Los indígenas son ignorantes, atrasados, analfabetos. Necesitan ser transformados en ciudadanos. Deben aprender a trabajar y deben abandonar su estilo de vida de cazadores y recolectores ya obsoleto e improductivo en el moderno mundo en que vivimos. Deben civilizarse y cristianizarse; c) La escuela es un instrumento privilegiado de civilización y homogeneización cultural. El producto final debe ser un indígena con ideas y conductas parecidas a los demás niños y niñas paraguayos.

El modelo de la escuela homogeneizante ha sido implementado desde los tiempos de la Conquista y se ha extendido en formas diferentes, con pequeñas modificaciones y maquillaje hasta los tiempos modernos. El cuestionamiento a este tipo de escuela empezó en la segunda mitad del siglo XX especialmente por impulso de antropólogos y misioneros más iluminados. Podemos marcar dos acontecimientos que cambiaron el rumbo de las actividades con los indígenas:

El cambio teológico producido por el Concilio Vaticano II (1962-65) especialmente con los documentos sobre la Libertad Religiosa y la Relación de la Iglesia con el Mundo Contemporáneo y por lo tanto con sus culturas. Y además con el Documento de Asunción (1973).

El cambio antropológico producido por la Declaración de Barbados (1972) que marca el certificado de defunción de una antropología desvinculada de la marcha histórica de los pueblos indígenas para empezar la etapa de la revaloración cultural y del empeño político por la defensa de los derechos colectivos (educación propia, territorio, valores religiosos autónomos, organización local, etc.). Se consagran en ese tiempo dos principios fundamentales: la autodeterminación y la autogestión de los pueblos indígenas. Fueron principios muy fecundos que orien-

taron el destino de los mismos pueblos y seguirán siendo inagotable de iniciativas, legislaciones, teorías y praxis.

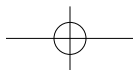
Nos preguntamos en qué medida los conceptos que están a la base de la escuela homogeneizante están difundidos en el Paraguay. A pesar de que no existen estadísticas al respecto, podemos razonablemente asumir en base a contactos personales, datos periodísticos, congresos, simposios, asambleas, etc. que la mayoría de la población paraguaya, especialmente de los estratos menos educados, comulga con los presupuestos y los prejuicios contra los indígenas, presupuestos que conducen directamente a desear una escuela homogeneizante para ellos. Entre la clase política el panorama no es muy diferente, hecha unas pocas salvedades.

Los intelectuales, artistas y académicos son los más atentos a la problemática indígena especialmente a partir de la década del 80 cuando se promulgó la Ley 904/81. Surgieron entonces varias iniciativas sostenidas por los intelectuales más iluminados.

Entre los funcionarios públicos del Estado, en cambio, permanecen serias dificultades para comprender en su cabalidad la diversidad de los pueblos indígenas y la necesidad de aplicar las leyes correspondientes. En el MEC se nota esfuerzo y preocupación para llegar al meollo del problema educativo indígena; existen funcionarios bien preparados, con conocimientos teóricos y prácticos, así como se percibe solapadamente en algunos funcionarios/as el deseo de no cambiar modelo de escuela y de soñar con una escuela homogeneizante.

El Ministerio de Educación y Cultura (MEC), especialmente a partir de la Ley 904/81-Estatuto de las Comunidades Indígenas (1981) y de la Constitución Nacional (1992), sintió la necesidad de brindar más atención a las propuestas indígenas en los campos pedagógicos, financieros y organizativos. Antes de esta ley 904/81 las iniciativas educativas pasaban casi todas por las misiones religiosas o las ONG, pero en los últimos años han crecido en el MEC la inquietud y la preocupación por las escue-

las indígenas, entendidas como escuelas específicas y aptas para las comunidades indígenas. Antes se consideraba la escuela indígena como etapa en espera de transformarla gradualmente en una escuela igual a las otras. Ahora por convicción propia o convicción inducida por el creciente interés mundial hacia las culturas indígenas, por los documentos nacionales e internacionales, el MEC siente la preocupación de reflexionar, de analizar experiencias válidas, de procesarlas y de proponerlas. Estamos ahora en una etapa difícil, bastante oscura y llena de obstáculos que pueden venir indistintamente de los estamentos internos del MEC, de los políticos, de los indígenas o de las diferentes ideologías de las organizaciones involucradas con los pueblos indígenas. El camino está diseminado de dificultades, incompreensiones, celos, y ocultamientos de intenciones e interés reales.



Bibliografía citada

- ANTEZANA VILLAGRÁN, JOSÉ 1980. — *Memorias de un minero*. - La Paz, 1980.
- APONTE, LEANDRO B. 1957. — *Cincuenta años de aeronáutica en el Paraguay*. - Asunción: El Arte, 1957, 355 p.
- ARECES, NIDIA R.A. 1998. — «Los Mbayás en la frontera norte paraguaya: Guerra e intercâmbio em Concepción, 1773-1840». - In: *Anos 90*, Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, julio de 1998, n° 9, p. 56-82.
- ARENAS, PASTOR 1981. — *Etnobotánica Lengua-Maskoy*. - Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia, y la Cultura, 1981, 358 p.
- ARENAS, PASTOR 2003. — *Etnografía y alimentación entre los Toba-Ñachilamole#ek y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. - Buenos Aires: Dunken, 2003.
- ARNOTT, JOHN 1934. — «Los Toba-pilagá del Chaco y sus guerras». - In: *Revista Geográfica Americana*, Buenos Aires: Sociedad Geográfica Americana, abril 1934, vol. 1, n° 7, p. 491-501.
- ARZE AGUIRRE, RENÉ 1986. — «Guerra y conflictos sociales: El Caso rural de Bolivia en la campaña del Chaco (1932-1935)». - In: Jean-Paul Deler & Yves Saint-Geours (comps.), *Estados y naciones en los Andes: Hacia una historia comparativa. Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú*. - Lima: Instituto de Estudios Peruanos & Instituto Francés de Estudios Andinos, 1986, vol. 2, p. 607-634.
- ARZE AGUIRRE, RENÉ 1987. — *Guerra y conflictos sociales: El Caso rural boliviano durante la campaña del Chaco*. - La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, 1987, Col. Movimientos sociales, n° 4, xi+303 p.
- ARZE QUIROGA, EDUARDO (ed.) 1951. — *Documentos para una Historia de la Guerra del Chaco*. - La Paz: Don Bosco, 1951, vol. I: *Archivo de Daniel Salamanca*, 351 p. + 10 mapas.
- ARZE QUIROGA, EDUARDO (ed.) 1951/74. — *Documentos para una Historia de la Guerra del Chaco*. - La Paz & Cochabamba: Don Bosco, 1951/74, 6 vols. - Prefacio y notas de EAQ.
- AUBERT, CÉCILE 2001. — *Les Premiers pas du CICR en Amérique latine: La guerre du Chaco (1932-1935)*. - Genève: Université de Genève, Faculté des Lettres, juin 2001, 152 p.

- AUGÉ, MARC 1998. — *Les Formes de l'oubli*. - Paris: Payot & Rivages, 1998, 121 p. • Trad. cast. de Mercedes Tricás Preckler y Gemma Andújar: *Las Formas del olvido*. - Barcelona: Gedisa, 1998, Serie Cla-de-ma, 110 p.
- AYOROA, ÁNGEL 1927. — «Una interesante exploración al interior del Chaco». - In: *Revista Militar*, La Paz, sf (c. 1927), p. 513-529.
- AZARA, FÉLIX DE 1809. — *Voyages dans l'Amérique Méridionale: Depuis 1781 jusqu'en 1801*. - Paris: Dentu, 1809, 4+1 vols., lx+389, 562, 479, 380 p. - Atlas 25 planches. - Texte vol. I et vol. II, p. 1-388. • Trad. cast.: *Viajes por la América Meridional*. - Madrid: Espasa-Calpe, 1969, 326 p.

— B

- BACH, MORIZ 1929. — *Descripción de la nueva provincia de Otuquis en Bolivia*. - La Paz, 1929 (3ª ed.).
- BALDUS, HERBERT 1927. — «Os Índios Chamacocos e a sua língua». - In: *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1927, vol. 15, n° 2, p. 5-68.
- BALDUS, HERBERT 1931a. — *Indianerstudien im Nordöstlichen Chaco*. - Leipzig: Hirschfeld, 1931. - Forschungen zur volkerpsychologie und soziologie, vol. 11, viii+230 p.
- BALDUS, HERBERT 1931b. — «Notas complementâres sôbre os índios Chamacoco». - In: *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1931, vol. 17, p. 529-551.
- BALDUS, HERBERT 1932. — «Beiträge zur Sprachenkunde der Samuko Gruppe». - In: *Anthropos*, Wien, 1932, vol. XXVII, p. 361-380.
- BALDUS, HERBERT 1975. — «Introdução». - In: Guido Boggiani, *Os Caduveos*. - São Paulo: EDUSP & Belo Horizonte: Itatiaia, 1975, p. 11-46.
- BARBOSA, PABLO 2005. — «Mi pueblo se llama Ishyr». - In: *Última Hora*, Asunción, 22 de junio de 2005.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO 2000. — *El Encuentro de la Gente y los Insensatos: La Sedentarización de los cazadores Ayoreo en el Paraguay*. - Asunción: Instituto Indigenista Interamericano /CEADUC, 2000, vol. 34.
- BARRETO, SINDULFO 1969. — *Por qué no pasaron: Nubes sobre el Chaco, revelaciones diplomáticas y militares*. - Asunción: Tall. Gráf. de la Escuela Técnica Salesiana, 1969, 362 p.
- BARRIENTOS, ADRIAN 1931. — «Informe del Subprefecto del Azero». - In: Ricardo Arze, *Informe del Prefecto de Chuquisaca*. - Sucre: Imprenta Salesiana, 1931.
- BASTOS, UACURY RIBEIRO DE ASSIS 1979. — *Expansão territorial do Brasil colonial novale do Paraguay, 1767-1801*. - São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1979, 194 p.
- BAUMANN, GERD 1999. — *The Multicultural riddle: Rethinking national, ethnic, and religious identities*. - London & New York, Routledge, ix+177 p. • Trad. cast.: *El Enigma multicultural: Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. - Barcelona: Paidós, 2001, 207 p.

- BEJARANO, RAMÓN CÉSAR 1982. — *Síntesis de la Guerra del Chaco: Homenaje al cincuentenario de la defensa del Chaco Paraguayo*. - Asunción: Editorial Toledo, 1982, 95 p.
- BEJARANO, RAMÓN CÉSAR 1984. — *Fortines paraguayos y bolivianos, 1905-1932*. - Asunción, 1984. - Serie Guerra del Chaco, n° 9.
- BELAIEFF, JUAN 1924. — «Informe de la misión de reconocimiento de 1924 elevado al Ministerio de Guerra y Marina». - Biblioteca Ossuna-Massi, Asunción, 13 p.
- BELAIEFF, JUAN 1925. — «Informe de la misión de reconocimiento de 1925 elevado al Ministerio de Guerra y Marina». - Biblioteca Ossuna-Massi, Asunción, 7 p.
- BELAIEFF, JUAN 1928. — «Viaje de reconocimiento a Bahía Negra por orden del Ministro de Defensa, Guerra y Marina Luis A. Riart. Recomendaciones para destacamentos de Guarda Fronteras reclutando las “tribus indias” del Chaco Paraguayo, ... alistar indios al ejército, etc.». - Archivo del Ministerio de Defensa Nacional, Asunción. - Vol. Notas reservadas, Informes sobre movimiento de tropas, y agentes extranjeros, telegramas, p. 435-478.
- BELAIEFF, JUAN 1936a. — «Clanes entre los chamacocos». - In: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1936, vol. III, n° 6.
- BELAIEFF, JUAN 1936b. — «Tabla de identificación de las tribus del Chaco Paraguayo». - In: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, vol. III, n° 6, p. 193-194.
- BELAIEFF, JUAN 1937. — «El vocabulario chamacoco: Castellano-chamacoco, chamacoco-castellano. Texto chamacoco. Canción de la tormenta». - In: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1937, vol. IV, n° 1, p. 10-47.
- BELAIEFF, JUAN 1940. — «El Maccá». - In: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1940, vol. IV.
- BELAIEFF, JUAN 1942. — «La caza entre los indios maká». - In: *Revista América indígena*, México: Instituto Indigenista Interamericano, 1942, vol. II, n° 3.
- BERNARD, CARMEN 1977. — *Les Ayoré du Chaco septentrional: Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag*. - Paris & Den Haag: Mouton, 1977.
- BERNARD, JEAN 1983. — *Le Sang et l'histoire*. - Paris: Buchet & Chastel, 1983.
- BHABHA, HOMI K. 1994. — *The Location of culture*. - London & New York: Routledge, 1994, xiii+285 p. • Trad. cast. de César Aira: *El lugar de la cultura*. - Buenos Aires: Manantial, 2002, 308 p.
- BINDA, R. & A. TOVA 1959. — «Algunas notas sobre un idioma del Chaco: El Chulupí». - In: *Quaderni dell'Istituto di Glottologia*, Bologna, 1959, vol. VI, p. 55-58.
- BOGGIANI, GUIDO 1900. — «Compendio de etnografía paraguaya moderna (I. Los Toba, II. Los Machicui, III. Los Chamacoco)». In: *Revista del Instituto Paraguayo*, Asunción, 1900, vol. I, p. 40-...-206, y vol. II, p. 49-...-78.
- BOLAÑO, ROBERTO 1998. — *Los Detectives salvajes*. - Barcelona: Anagrama, 1998. - Col. Narrativas hispánicas, n° 256, 609 p.
- BÓRMIDA, MARCELO & MARIO CALIFANO 1978. — *Los indios ayoreo del Chaco boreal*. - Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1978.

- BORRINI, HÉCTOR R. 1997. — *Poblamiento y colonización en el Chaco paraguayo (1850-1990)*. - Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Col. Cuadernos de Geohistoria Regional, n° 32, 1997, 118 p.
- BORRINI, HÉCTOR R. & ENRIQUE C. SCHALLER 1981. — *El Proceso de colonización en el impenetrable chaqueño*. - Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Col. Cuadernos de Geohistoria Regional, n° 5, 1981, 60 p.
- BOSSERT, FEDERICO & DIEGO VILLAR 2001. — «Sobre las pautas migratorias de los chiriguano». - In: *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Porto: Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, 2001, vol. 41, n° 3-4, p. 111-133.
- BOSSERT, FEDERICO & DIEGO VILLAR 2005. — «Aproximación al problema de la historia oral entre los chané». - In: *Actas del Quinto Congreso Argentino de Americanistas*, Buenos Aires: Sociedad Argentina de Americanistas, 2005, p. 41-62.
- BRAUNSTEIN, JOSÉ 1983. — *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. - Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, 1983, 173 p. - Trabajos de Etnología, n° 2.
- BRAUNSTEIN, JOSÉ 1998. — «Organización institucional y participación política: Sistemas jurídicos de los indígenas del Gran Chaco». - Comunicación en: *Seminario Internacional sobre Derecho indígena comparado*. - Buenos Aires: Ministerio de Justicia de la Nación-Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales, 1998.
- BRAUNSTEIN, JOSÉ 2003. — «Los Maká: Tradición y turismo». - Ponencia al XXIII Encuentro de Geohistoria Regional, Oberá [Misiones], 2003.
- BRAUNSTEIN, JOSÉ 2005. — «Peritaje para el caso Yakye Axa ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos». - In: *Los Pueblos indígenas chaqueños y su territorio*. - Tierraviva, 2005, p. 1-13.
- BRAUNSTEIN, JOSÉ & ELMER S. MILLER 1999. — «Ethnohistorical Introduction». - In: Elmer S. Miller (ed.), *Peoples of the Gran Chaco*. - Wesport [Conn.]: Bergin & Garvey, p. 1-22.
- BREMEN, VOLKER VON 1991. — *Zwischen Anpassung und Aneignung: Zur Problematik von Wildbeuter-Gesellschaften im modernen Weltsystem am Beispiel der Ayoréode*. - München: Anacon, 1991, 322, p.
- BREMEN, VOLKER VON 2005. — «Impactos de la Guerra del Chaco en la territorialidad Ayorea». - In: Nicolas Richard, Luc Capdevila & Capucine Boidin (eds.), *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*. - Paris: CoLibris, 2007, p. 263-280. - Actes du colloque international «Le Paraguay à l'ombre de ses guerres: Acteurs, pouvoirs et représentations», Paris, 17-19 novembre 2005.
- BREUER, ENRIQUE 1928. — «Reise im bolivianischen Chaco». - In: *Monatsblätter*, 1928, p. 76-84.
- BRICE, EDUARDO G. — *Resumen de la Historia de la iglesia anglicana paraguaya en el Chaco basada en «The Livingstone of South America», por el Rev. E.J. Hunt*. - Recopilada y traducida por E.G. Brice. - Material inédito.
- BURELA, BENJAMIN J. 1912. — «Contribución al estudio de la etnografía boliviana». - In: *XVIII Congreso Internacional de Americanistas*. - Buenos Aires, 1912, p. 447-458.

BUSTILLO, JOSE PRUDENCIO 1931. — *De Sucre a Santa Cruz por Tarija y el Chaco*. - Sucre: El País, 1931.

— C

CALLA ORTEGA, RICARDO 2003. — *Indígenas, política y reformas en Bolivia: Hacia una etnología del Estado en América*. - Guatemala: Instituto Centroamericano de Prospectiva e Investigación, 2003, 298 p.

CANCIO, JOSÉ 1903. — *Alla ricerca di Guido Boggiani: Spedizione Cancio nel Ciaco Boreale (Alto Paraguay). Relazione e Documenti*. - Milano: A. Bontempelli, 1903.

CANAS, JOSÉ MARÍA 1935. — *El infierno verde: (La guerra del Chaco)*. - Madrid: Espasa-Calpe, 1935.

CAPDEVILA, LUC & GUIDO RODRÍGUEZ ALCALÁ 2005. — *Nueva Burdeos: Colonización francesa en el Paraguay*. - Asunción: Ambassade de France au Paraguay, 2005, 120 p. • Ed. fr.: *Une colonie française au Paraguay: La Nouvelle Bordeaux*. - Paris: L'Harmattan, 2005, 124 p.

CARDOZO, EFRAÍM 1965. — *Breve historia del Paraguay*. - Buenos Aires: Eudeba, 1965, 169 p. • Reed.: Asunción: El Lector, 1987, 181 p.

CARDUS, JOSÉ 1886. — *Las Misiones franciscanas entre los indios de Bolivia*. - Barcelona: Librería de la Inmaculada Concepción, 1886, 429 p.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA 1992. — «Introdução a uma história indígena». - In: Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*. - São Paulo: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, Companhia das Letras & Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA (org.) 1992. — *Legislação Indígena no século XIX*. - São Paulo: EDUSP / Comissão Pró Índio, 1992.

CARVAJAL, SILVIA 1998. — «Etnohistoria y ocupación espacial del pueblo tapiete». - In: *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, 1998, vol. 1, p. 363-385.

CARRAZÁN, CRISTINA 2005. — *Tartagal: Historias de vida*. - Tartagal: Municipalidad de Tartagal, 2005.

CASABIANCA, ANGE-FRANÇOIS 1999/00. — *Una guerra desconocida: La Campaña del Chaco Boreal, 1932-1935*. - Asunción: El Lector, 1999/00, 7 vols.

CLASTRES, PIERRE 1980. — «Archéologie de la violence: La guerre dans les sociétés primitives». - In: *Recherches en anthropologie politique*, Paris: Seuil, 1980, p. 171-207.

COLINI, GIUSEPPE ANGELO 1945. — «Noticia histórica e etnográfica sobre os Guaicurus e os Mbayá». - In: Guido Boggiani, *Os Caduveos*. - São Paulo: Martins, 1945, p. 249-301.

COMAJUNCOSA, ANTONIO 1800. — «Misiones de Tarija». - In: Pedro De Angelis (ed.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*. - Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1836, vol. V, p. 3-50.

- COMANDO EN JEFE DE LAS FFAA DE LA NACIÓN [Paraguay] (ed.) 1950. — *Los Partes del conductor: Comunicados oficiales sobre la Guerra del Chaco*. - Asunción: Imprenta Militar, 1950, 268 p.
- COMBÈS, ISABELLE (coord.) 1999. — *Arakae: Historia de las comunidades izoceñas*. - Santa Cruz de la Sierra: CABI, WCS Bolivia, Proyecto Kaa Iya, 1999, 149 p.
- COMBÈS, ISABELLE 2004. — «“Capitanes” y capitanes: Liderazgo comunitario y relaciones con las fuerzas armadas en el Chaco boliviano». - Ponencia en: Seminario Internacional Liderazgo, Educación y Multiculturalidad en las Fuerzas Armadas: Desafíos y Oportunidades. - La Paz: ODyS, Universidad de la Cordillera, Ejército Nacional, 13-14 de septiembre de 2004, 10 p.
- COMBÈS, ISABELLE 2005a. — *Etno-historias del Isozo: Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. - La Paz: Fundación Programa de Investigación Estratégica en Bolivia & Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, 396 p.
- COMBÈS, ISABELLE 2005b. — «Nominales pero atrevidos: Capitanes chiriguano aliados en el Chaco boliviano (siglo XIX)». - In: *Indiana*, Berlín, 2005, n° 22, p. 129-145.
- COMBÈS, ISABELLE & THIERRY SAIGNES 1991. — *Alter Ego: Naissance de l'identité chiriguano*. - Paris: École des hautes études en sciences sociales, 1991, Coll. Cahiers de l'Homme, n° 30 (nouvelle série), 152 p.
- COMBÈS, ISABELLE & DIEGO VILLAR 2004. — «Aristocracias chané: “Casas” en el Chaco argentino y boliviano». - In: *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, 2004, vol. XC, n° 2, p. 63-102.
- COMINGÈS, JUAN 1882. — *Exploraciones*. - Madrid: Editora de Juan A. Alsina, 1882.
- CORDEU, EDGARDO J. 1981. — *Aishtuwénte: Las ideas de deidades en la religión chamacoco*. - Tesis doctoral, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1981.
- CORDEU, EDGARDO J. 1984. — «Categorías básicas, principios lógicos y redes simbólicas de la cosmovisión de los indios Ishír». - In: *Journal of Latin American Lore*, Los Angeles [Cal.]: UCLA Latin American Center, n° 2, 1984, p. 189-275.
- CORDEU, EDGARDO J. 1990. — «Algunas focalizaciones semánticas y simbólicas de la mitología de los tomaráxo del Chaco Boreal». - In: *Scripta Ethnologica-Supplementa*, Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 1990, vol. VIII, p. 43-53.
- CORDEU, EDGARDO J. 1993. — «La Saga de Basybüky: Sujeción intertribal, rencilla étnica y sumisión cognitiva de los ebidóso del Chaco Boreal». - In: *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 1993, vol. XV, p. 27-49.
- CORDEU, EDGARDO J. 1997. — «Memorias de un tiempo perdido: Una historia oral de los indios tomaráxo del Chaco Boreal sobre las mitades duales, los caballos y ese amor que se vende y se compra». - In: *II Congreso Argentino de Americanistas: Año 1997*. - Buenos Aires: Sociedad Argentina de Americanistas, 1998, vol. I, p. 125-168.
- CORDEU, EDGARDO J. 1999a. — *Transfiguraciones simbólicas: Ciclo ritual de los indios tomaráxo del Chaco Boreal*. - Quito: Abya-Yala, 1999, 339 p. • Reed.: Asunción: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, 2003, 322 p.

- CORDEU, EDGARDO J. 1999b. — *Los Relatos de Wülkô: Narrativa oral de los indios tomaráxo del Chaco Boreal*. - Buenos Aires: Ciudad Argentina & Fundación Centro de Estudios Políticos y Administrativos, 1999, 366 p.
- CORDEU, EDGARDO J. 2003. — «Textos etnohistóricos de los Ishír del Chaco Boreal». - In: Edgardo J. Cordeu; Analía J. Fernández; Cristina Messineo; Ezequiel Ruiz Moras & Pablo Wright (eds.), *Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco: Etnias Toba (Qóm) y Chamacoco (Ishír)*. - Buenos Aires: PICT-BID/98 N° 4400, 2003, p. 147-496. Informe de proyecto.
- CORDEU, EDGARDO J. 2004. — «Los Tomaráxo y los “indios cavalheiros” (Caduveo): Aportes para la historia de un sistema intertribal». - In: María S. Cipolletti (coord.), *Los Mundos de abajo y los mundos de arriba: Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá*. - Quito: Abya Yala, 275-312.
- CORDEU, EDGARDO J. 2005. — *El Origen de la pintura: Mitología, memoria étnica y autobiografía de Ôgna, un pintor ebidoso*. - Buenos Aires, 2005.
- CORDEU, EDGARDO J. 2008. — «Cuatro versiones de la saga de Basëbüke en clave ayoreo». - Ponencia Congreso, 2008.
- CORDEU, EDGARDO J. & JOSÉ BRAUNSTEIN 1974. — «Los “Aparatos” de un chamán chamacoco: Contribución al estudio de la parafernalia chamánica». - In: *Scripta Ethnológica*, Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 1974, vol. II, n° 2, p. 121-139.
- CORRÊA, LÚCIA SALSA 1999. — *Historia e fronteira: O sul de Mato Grosso 1870-1920*. - Campo Grande: UCDB, 1999, 244 p.
- CORRÊA, VALMIR BATISTA 1982. — *Coronéis e bandidos em Mato Grosso, 1889-1943*. - Campo Grande: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 1995. - Tesis doctoral, Universidade de São Paulo, 1982.
- CORUM, JAMES S. 2002. — «El Poderío aéreo en la Guerra del Chaco». - In: *Air & Space Power Journal*, Barcelona: United States Air Force, 4° trimestre 2002, p. 73-88. - Ed. en español.
- CROCE, BENEDETTO 1927. — *Teoria e storia della storiografia*. - Bari: Laterza, 1927, viii+334 p. - 3 ed. accresciuta. • Trad. cast.: *Teoría e historia de la historiografía*. - Buenos Aires: Imán, 1953, 301 p.
- CORUM, JAMES S. 2002. — «El Poderío aéreo en la Guerra del Chaco». - In: *Air & Space Power Journal*, Barcelona: United States Air Force, 4° trimestre 2002, p. 73-88. - Ed. en español.
- CRAMER, LUCIEN 1935. — «Mission au Paraguay et en Bolivie». In: *Revue internationale de la Croix-Rouge*, Genève, mars 1935, n° 195.
- CRISTINA DA SILVA, VERONE 2001. — *Missão, aldeamento e cidade: Os Guanã entre Albuquerque e Cuiabá (1819-1901)*. - Dissertação de Mestrado em História. - Cuiabá: Universidade Federal de Mato Grosso, 2001, 162 p.
- CRUZ, LUIS MARIA DE LA 1995. — «Qomlajépi naleua, nuestra tierra: Los Sitios que contienen la tierra que da vida a los tobas de Sombrero Negro». - In: *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, Las Lomitas: Centro del Hombre Antiguo Chaqueño, 1995, vol. 6, p. 69-114.

CUNHA, MANUELA CARNEIRO DA 1992. — «Introdução a uma história indígena». - In: Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*. - São Paulo: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo; Companhia das Letras & Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 9-27.

CUNHA, MANUELA CARNEIRO DA (org.) 1992. — *Legislação indigenista no século XIX: Uma compilação, 1808-1889*. - São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo & Edusp, 1992, 362 p.

— Ch

CHASE-SARDI, MIGUEL; AUGUSTO BRUN & MIGUEL ANGEL ENCISO 1989. — *Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de la comunidades indígenas en el Paraguay*. - Asunción: Centro Interdisciplinario de Derecho Social y Economía Política, Universidad Católica, 1989, xiv+494 p.

CHASE-SARDI, MIGUEL 1969. — «Sexo, vida y muerte Maká». - In: Nuevo mundo. Revista de América Latina. N°32.

CHASE-SARDI, MIGUEL 1970. — «Cosmovisión Mak'á». - In: *Suplemento Antropológico*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1970, vol. V, n° 1-2, p.

CHASE-SARDI, MIGUEL 1990. — «Resumen de la cultura niwaklé». - In: *Suplemento Antropológico*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1990, vol XXV, n° 2, diciembre de 1990, p. 7-18.

CHASE-SARDI, MIGUEL 2003. — *¡Palavai Nuul!: Etnografía nivacle*. - Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2003, 2 vols., 635+cvi, 684+cii p. - Col. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 45.

CHIAVENATTO, JULIO JOSÉ 1980. — *Bolivia: Com a pólvora na boca*. - São Paulo: Brasiliense, 1981, 295 p.

— D

DA ROCHA, ALBERTO 1937. — *Tierra de Esteros: Relatos de los fortines chaqueños*. - Buenos Aires: A. López, 1937, 191 p.

DEMERSAY, L. ALFRED 1860/84. — *Histoire physique, économique et politique du Paraguay et des établissements des Jésuites*. - Paris: Hachette, 2 vols. + Atlas.

DÍAZ LEÓN, CARLOS 1933. — «Correo al Ministro de la Guerra y Marina: abril 29 de 1933». - In: Carlos Díaz León (ed.), *La Sanidad militar paraguaya en la Guerra del Chaco: Historia documentada de su actuación*. - Asunción: La Humanidad, 1956, vol. I, p. 219.

DÍAZ LEÓN, CARLOS (ed.) 1956/59. — *La Sanidad militar paraguaya en la Guerra del Chaco: Historia documentada de su actuación*. - Asunción: La Humanidad, 1957/59, 3 vols.

- DÍAZ MACHICAO, PORFIRIO 1955. — *Historia de Bolivia*. - Vol. 3: *Salamanca, la Guerra del Chaco, Tejada Sorzano, 1931-1936*, La Paz: Gisbert, 1955, xiv+11-297 p.
- DIETRICH, WOLF 1986. — *El idioma chiriguano: Gramática, textos, vocabulario*. - Madrid: Cultura Hispánica, 1986, Col. Amerindia, 356 p.
- DURÁN ESTRAGÓ, MARGARITA 2001. — *La Misión del Pilcomayo 1925-2000: Memoria viva*. - Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 35, 2001.

— E

- ECKSTEIN, ALEXANDER VON 1986. — *Pitiantuta, la chispa que encendió la hoguera en el Chaco Paraguayo: Expedición del Gral. Belaieff*. - Asunción: Dirección de Publicaciones, Fuerzas Armadas, 1986, 112 p.
- EDUARDO, VÍCTOR 1932. — «El Teniente Víctor Eduardo realiza el último reconocimiento terrestre hacia la Laguna Grande». - In: Eduardo Arze Quiroga (ed.), *Documentos para una Historia de la Guerra del Chaco*. - La Paz & Cochabamba: Don Bosco, 1951, vol. I: *Archivo de Daniel Salamanca*, p. 215-216. [10 agosto 1932].
- EL DIARIO 1932a. — «El Abandono en que se halla el pueblo fronterizo de Yacuiba». - In: *El Diario*, La Paz, 14 febrero 1932, vol. 28, n° 3900.
- EL DIARIO 1932b. — «La Colonización efectiva del Chaco es la única solución que librará al país de transcendentales problemas». - In: *El Diario*, La Paz, 14 febrero 1932, vol. 28, n° 3900.
- ESCOBAR, TICIO 1988. — *La belleza de los otros (arte indígena del Paraguay)*. - Asunción: Museo del Barro & RP ediciones, 1993.
- ESCOBAR, TICIO 1988. — *Misión: Etnocidio*. - Asunción: Comisión de solidaridad con los pueblos indígenas & RP ediciones, 1988.
- ESCOBAR, TICIO 1999. — *La maldición de Nemur: Acerca del arte, el mito y el ritual de los indígenas isbir del Gran Chaco paraguayo*. - Asunción: Centro de Artes Visuales, Museo del Barro, 1999.

— F

- FARCAU, BRUCE W. 1996. — *The Chaco War: Bolivia and Paraguay, 1932-1935*. - Westport [Conn.]: Praeger, 1996.
- FABRE, ALAIN 2005/07. — «Los pueblos indígenas del Gran Chaco y sus lenguas». - In: *Suplemento Antropológico*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2005/07. - 4 partes: 1. «Los Enlhet-Enenlhet» (2005), vol. XL, n° 1, p. 503-569; 2. «Los Mataguayo» (2005), vol. XL, n° 2, p. 313- 435; 3. «Los Guaykurú» (2006), vol. XLI, n° 2, p. 7-131 ; 4. «Los Zamuco» (2007), vol. XLII, n° 1.

- FAVRE, GUILLAUME 1934. — «L'Intervention du Comité international de la Croix-Rouge en Amérique latine (conflit du Chaco)». - In: *Revue internationale de la Croix-Rouge*, Genève, mars 1934, n° 183, p. 205-209.
- FERNÁNDEZ, CARLOS J. 1955/87. — *La Guerra del Chaco*. - Buenos Aires: Pellegrini Impresores & Asunción: Imprenta Militar & Editorial Histórica, 1955/87, 7 vols.
- FERNÁNDEZ, ROBERTO 2001. — «Prensa, radio e imaginario boliviano durante la guerra del Chaco (1932-1935)». - In: Walter Sánchez (ed.), *La Música en Bolivia*. - Cochabamba: Centro de Portales, 2001.
- FIFER, J. VALERIE 1972. — *Bolivia: Land, location and politics since 1825*. - Cambridge [UK]: University Press, 1972, xiii+301 p. • Trad. cast.: *Bolivia: Territorio, población y política desde 1825*. - Buenos Aires: Francisco de Aguirre, 1976, 474 p.
- FISCHERMANN, BERND 1976. — «Los Ayorecode». - In: Jürgen Riester, *En Busca de la Loma Santa*. - La Paz & Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1976, p. 65-116.
- FISCHERMANN, BERND 1986. — *Zur Weltsicht der Ayoreode Ostboliviens*. - Tesis doctoral. - Bonn, 1986.
- FISCHERMANN, BERND 2003. — *Historia de Amotocodie*. - Filadelfia & La Paz. - Manuscrito inédito.
- FISCHERMANN, BERND 2006. — «Características y uso de territorio de un pueblo de cazadores-recolectores: El ejemplo de los ayoreode totobie-gosode del Chaco boreal». - In: Isabelle Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, Santa Cruz: IFEA/SNV/El País, 2006, p. 259-297.
- FRIC, ALBERTO VOJTECH 1993. — *Cervicek o Un indio conquista Europa: Recuerdos de Alberto Vojtech Fric*. - Praga: Titanic, 1993 (trad. inédita del checo por Ingo T. Herzig).
- FRIC, ALBERTO VOJTECH 1997. — *Guido Boggiani, fotógrafo*. - Praga: Nakladatelství, 1997.
- FRIESEN, M.W. 1987. — *Neue Heimat in der Chacomildnis*. - Loma Plata, 1997.
- FRITZ, MIGUEL 1997. — «Nos han salvado». *Misión: ¿Destrucción o salvación?*. - Quito: Abya-Yala, 1997, 404 p.
- FRITZ, MIGUEL 2000. — «Y así empezó nuestra comunidad». - Mariscal Estigarribia (inédito).
- FUENTE BLOCH, RAMIRO DE LA 1992. — *El Cabo Juan (un héroe desconocido)*. - La Paz: Colegio militar, 1992.

— G

- GARCÍA DELGADO, JORGE R. — «Las migraciones guaraníes y su proyección en la zona del Río Parapití por el R.I. 14 "Cerro Corra"». - In: *Anales del Círculo de Jefes y Oficiales en Situación de Retiro de las FF.AA. de la Nación*, Asunción, p. 153-157.

- GILL, LESLEY 1987. — *Peasants, entrepreneurs, and social change: Frontier development in lowland Bolivia*. - Boulder: Westview Press. - Col. Westview special studies on Latin America and the Caribbean, 1987, xiv+246 p.
- GOLPE, NESTOR 1970. — *Calvario y muerte: Revisión histórica militar de las narraciones fortineiras, 1917-1938*. - Buenos Aires: Artes Gráficas "Armada Argentina", 1970, 238 p.
- GÓMEZ, JOSÉ DESALÍN 1999. — *Historia de Embarcación*. - Salta: Víctor Manuel Hanne, 1999.
- GONZÁLEZ, ANTONIO E. 1941. — *La Guerra del Chaco: Contribución a la Historia*. - São Paulo: Cupolo, 1941, 242 p.
- GORDILLO, GASTÓN 1999. — *The Bush, the Plantations, and the "Devils": Culture and Historical Experience in the Argentinean Chaco*. - Tesis de doctorado. - Toronto: University of Toronto, 1999, 455 p.
- GORDILLO, GASTÓN 2002. — «Remembering "The Ancient Ones": Memory, Hegemony, and the shadows of State Terror in Argentinean Chaco». - In: Winnie Lem y Belinda Leach (eds), *Culture, Economy, Power: Anthropology as critique, Anthropology as praxis*. - Albany: SUNY Press, p. 177-190.
- GORDILLO, GASTÓN (comp.) 2005. — *Nosotros vamos a estar acá para siempre: Historias tobas*. - Buenos Aires: Biblos, 2005, 222 p.
- GROFF GREEVER, JANET 1987. — *José Ballivián y el Oriente boliviano*. - La Paz: Siglo, 1987, 226 p.
- GRUBB, WILFRED BARBROOKE 1911. — *An unknown people in an unknown land*. - London: Seeley and co., 1911, xvi+17+329 p. • Trad. esp.: *Un pueblo desconocido en tierra desconocida*. - Asunción: Iglesia Anglicana Paraguaya & Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1993, xv+210 p.
- GRUBB, WILFRED BARBROOKE 1914. — *A Church in the wilds: The remarkable story of the establishment of the South American mission amongst the hitherto savage and intractable natives of the Paraguayan Chaco*. - New York, Dutton, 1914, 287 p.
- GRÜNBERG, GEORG & FRIEDL GRÜNBERG 1975. — *Los Chiriguano, guaraní occidentales del Chaco central paraguayo: Fundamentos para una planificación de su desarrollo comunitario*. - Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1975, 109 p.
- GUERRERO, JULIO C. 1935. — *También estuve en el Chaco*. - La Paz: Arnó Hnos, 1935.
- GUSS, DAVID M. 1981. — «Historical incorporation among the Makiritare: From legend to myth». - In: *Journal of Latin American Lore*, Los Angeles [Cal.]: UCLA Latin American Center, 1981, vol. 7, n° 1, p. 34-77.

— H

- HACK, H. 1960. — «Akkulturation bei den Lengua im paraguayischen Chaco». - In: *XXXIV Congreso Internacional de Americanistas*, p. 644-652.

- HERRERO GALIANO, EVA & DAVID BERNÁ SERNA 2004. — «Los Maká». - In: *Suplemento Antropológico*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2004, vol. XXXIX, n° 2, p. 13-122.
- HERZOG, THEODOR 1913. — *Vom Urwald zu den Gletschern der Cordillere: Zwei Forschungsreisen in Bolivia*. - Stuttgart: Strecker & Schroder, 1913, xi+270 p.
- HILL, JONATHAN D. 1988. — «Introduction: Myth and History». - In: Jonathan D. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American perspectives on the past*. - Urbana: University of Illinois Press, 1988, p. 1-17.
- HIRSCH, SILVIA 1987. — *Entrevistas a comunarios del Isoso*. — Buenos Aires, 1987, 11 p. - Mimeo.
- HIRSCH, SILVIA 1988. — «Mbaaporenda, el lugar donde hay trabajo: Migraciones chiriguanas a la Argentina». - Ponencia en *1er Congreso Internacional de Etnohistoria*. - Buenos Aires, 1988.
- HIRSCH, SILVIA 1991. — *Political organization among the Izoceño indians of Bolivia*. - Ph-D tesis. - Los Angeles: UCLA.
- HUGHES, MATTHEW 2005. — «Logistics and the Chaco War: Bolivia versus Paraguay, 1932-1935». - In: *The Journal of Military History*, Lexington: Virginia Military Institute, april 2005, vol. 69, n° 2, p. 411-438.

— I

- IBAÑEZ BENAVENTE, ABELARDO 1967. — *Sed y sangre en el Chaco*. - La Paz, 1967.

— J

- JANZ, H. 1996. — «Cacique Molina». - In: Peter P. Klassen (comp.), *Kaputi Mennonita: Arados y fusiles en la guerra del Chaco*. - Asunción: Imprenta Modelo, 1996, p. 146-147.
- JIMÉNEZ, HORACIO RAMÓN 1985. — *Reminiscencias del Servicio de Intendencia Regimentaria cumplido en la epopeya chaqueña: Año 1932 al 1935*. - Asunción, 1985.
- JOUTARD, PHILIPPE 1983. — *Ces voix qui nous viennent du passé*. - Paris: Hachette, 1983, Coll. Le Temps et les hommes, 268 p. • Trad. cast.: *Esas voces que nos llegan del pasado*. - México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- JOY, JUAN CARLOS 1992. — *Los Fortines de la guerra: Toponimia chaqueña*. - Asunción: Estudio Gráfico, 1992, 159 p.
- JUNKER, P. & al. 1968. — «Manual de gramática chulupí». - In: *Suplemento Antropológico*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1968, vol. III, n° 1-2, p. 159-247

— K

- KAETHLER, F. 1996. — «Los lenguas, víctimas de la guerra». - In: Peter P. Klassen (comp.), *Kaputi Mennonita: Arados y fusiles en la guerra del Chaco*. - Asunción: Imprenta Modelo, 1996, p. 143-145.
- KALISH, HANNES 2000. — «Hacia el protagonismo propio», Ya'alve-Saanga: Nengvanemquescama Nempayvaam Enlhet. [www.enlhet.org/pdf/01.pdf].
- KALISH, HANNES 2003. — «“No escucharon”, decían y se rindieron: Una crítica a la actuación unilateral que quita protagonismo indígena». - In: *Acción*, Asunción, 2003, n° 240, p. 27-30.
- KALISH, HANNES 2005. — «La convivencia de las lenguas en el Paraguay: Reflexiones acerca de la construcción de la dimensión multilingüe del país». - In: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 2005, n° 17, p. 47-83. [www.enlhet.org/pdf/08.pdf].
- KALISH, HANNES 2006. — «Lengua y aprendizaje: Hacia una definición del rol de la escuela». - In: *Acción: Revista paraguaya de reflexión y diálogo*, Asunción, 2006, n° 261/262.
- KALISH, HANNES 2006. — «Educación indígena». - In: *Acción*, Asunción [www.enlhet.org/pdf/nne23-aprendizaje.pdf]. (a publicarse).
- KALISH, HANNES [en preparación]. — *Nenglaasekhammalbcoo. Paz como práctica social*.
- KALLSEN, MARGARITA 1982. — *Referencias bibliográficas de la Guerra del Chaco*. - Asunción: Centro de Publicaciones de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1982, 2ª ed. actualizada, 68 p.
- KANTER, HELMUTH 1933. — «Der nördliche Chaco und das Bergland von Chiquitos». - In: *Petermann's Geographische Mitteilungen*, Gotha, 1933, Jg. 79, p. 243-246.
- KANTER, HELMUTH 1936. — *Der Gran Chaco und seine Randgebiete*. - Hamburg: Gruyter, 1936, Col. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde, band 43. Reihe c. Naturwissenschaften, band 13, xii+376 p.
- KELM, HEINZ 1960. — «Frage der ethnographischen Einordnung der Ayoreo, Moro und Yanaigua im ostbolivianischen Tiefland». - In: Baessler Archi, N.F., vol. VIII, n° 2, p. 335-361.
- KELM, HEINZ 1983. — *Gejagte Jäger. Aché- und Mbía-Indianer in Südamerika. Teil 2: Die Mbía in Ostbolivien*. - Frankfurt/M.
- KEMMERICH, E. 1903. — «Cuadros de viaje al Alto Paraguay». - In: *Der deutsche kulturpionier: Nochrichten aus der deutschen kolonielsbule, für die kameraden, freunde und gönner* 1903/04, p. 55-125. - Ausgegeben von Direktor Tabarius. Wilhelmshof 4. Jahrgang 1903/4, N° 1, IV.
- KIDD, STEPHEN W. 1995. — «Tierra, política y chamanismo benévolo». - In: *Suplemento Antropológico*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1997.

- KIDD, STEPHEN W. 1999. — *Love and Hate among the People without things: The social and economic relations of the Enxet People of Paraguay*. - Doctoral dissertation. - University of St Andrews, 1999.
- KLASSEN, PETER P. (comp.) 1976. — *Kaputi Mennonita: Arados y fusiles en la guerra del Chaco*. - Asunción: Imprenta Modelo, 1976, 218 p. - Artículos publicados en *Mennoblatt*, 1930/35.
- KLASSEN, PETER P. 1988. — *Die Mennoniten in Paraguay*. - Bolanden-Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein, 1988. - Band 1: *Reich Gottes und Reich dieser Welt*, 383 p.
- KLASSEN, PETER P. 1991. — *Die Mennoniten in Paraguay*. - Bolanden-Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein, 1991. - Band 2: *Begegnung mit Indianern und Paraguayern*.
- KLASSEN, PETER P. 1999. — *Die schwarzen Reiter: Geschichten zur Geschichte eines Glaubensprinzips*. - Uchte: Sonnentau, 1999.
- KLEIN, HERBERT S. 1969. — *Parties and political change in Bolivia: 1880-1952*. - London: Cambridge University Press, 1969, xvi+451 p.
- KLEIN, HERBERT S. 1992. — *A Concise History of Bolivia*. - Cambridge [UK] & New York: Cambridge University Press, 2003, xvi+320 p. (título original: *Bolivia: The Evolution of a multi-ethnic society*).
- KLEIN, HERBERT 1993. — *Orígenes de la revolución nacional boliviana*. - México: Grijalbo, 1993, 429 p.
- KLEINPENNING, JAN M.G. 1992. — *Rural Paraguay: 1870-1932*. - Amsterdam: CEDLA Latin America Studies, 1992, xix+525 p.
- KRIEG, H. 1934. — *Chaco Indianer*. - Stuttgart, 1934.
- KÖNIG, HANS-JOACHIM; TRISTAN PLATT & COLIN LEWIS (eds.) 2000. — *Estado-nación, comunidad indígena, industria: Tres debates al fin del Milenio*. - Ridderkerk: Ridderprint, 2000.
- KOTTAK, CONRAD PHILLIP 1974. — *Anthropology: The Exploration of human diversity*. - New York: Random House, 1974, xviii+517 p. • Trad. cast. de José Lisón: *Antropología: Una exploración de la diversidad humana*. - Madrid: McGraw-Hill, 1994, xxviii+536 p.
- KYSELA, V. 1931. — «La Tribu indígena Maccá». - In: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción: mayo 1931, vol. III, nº 1-6.

— L

- LA RAZÓN 1931. — «Tres indios chiriguano se encuentran en La Paz». - In: *La Razón*, La Paz, 12 abril 1931.
- LANGER, ERICK 1994a. — «Mandeponay: Jefe indígena chiriguano en las misiones franciscanas». - In: Jürgen Riestler (ed.), *Chiriguano*. - Santa Cruz de la Sierra: Apoyo para el Campesino Indígena del Oriente Boliviano, 1994, p. 227-253.

- LANGER, ERICK 1994b. — «Misiones franciscanas y trabajadores chiriguano: Colonización, aculturación y mano de obra indígena en el sudeste de Bolivia». - In: Jürgen Riestler (ed.), *Chiriguano*. - Santa Cruz de la Sierra: Apoyo para el Campesino Indígena del Oriente Boliviano, 1994, p. 255-287.
- LANGER, ERICK 1995. — «Missions and the Frontier Economy: The Case of the Franciscan Missions among the Chiriguano, 1845-1930». - In: Erick Langer & Robert H. Jackson (eds.), *The New Latin American Mission History*. - Lincoln: University of Nebraska Press, 1995, p. 49-76.
- LARA, JESÚS 1937. — *Repete: Diario de un hombre que fue a la guerra del Chaco*. - La Paz: Juventud, 1978 (4ª ed.).
- LE GOFF, JACQUES 1988. — *Histoire et mémoire*. - Paris: Gallimard, 1988, 409 p. • Trad. cast.: *El Orden de la memoria: El Tiempo como imaginario*. - Barcelona: Paidós, 1991, Col. Paidós básica, vol. 51, 275 p.
- LEAKE, ALFRED 1933a. — «The Story of the Toba Mission». - In: South American Missionary Society, vol. 67, nº 754, junio 1933, p. 69.
- LEAKE, ALFRED 1933b. — «The Warlike ways of Toba Women». - In: South American Missionary Society, vol. 67, nº 758, octubre 1933, p. 114-116.
- LEAKE, ALFRED 1937. — «Misión El Toba». - In: *South American Missionary Society*, septiembre 1937, vol. 71, nº 805, p. 127-128.
- LEAKE, ALFRED 1948. — «Twenty-one years old». - In: *South American Missionary Society*, noviembre 1948, vol. 82, nº 883, p. 63-64.
- LEAKE, OLIVE 1932. — «Toba Mission Staff Notes». - In: South American Missionary Society, agosto 1932, vol. 66, nº 745, p. 93-94.
- LEHMANN-NITSCHKE, ROBERT 1904. — *La colección Boggiani de Tipos Indígenas de Sudamérica Central (Die Sammlung Boggiani von Indianertypen aus dem zentralen Südamerika): 100 fotografías de indios clasificados por grupos, con un suplemento de 14 fotografías especiales*. - Buenos Aires: R. Rosauer, 1904.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1952. — *Tristes tropiques*. - Paris: Plon, 1955. - Coll. Terre humaine, nº 3, 462 p. • Trad. cast. por Noelia Bastard: *Tristes trópicos*. - Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1970, 419 p.
- LIND, ULF 1974. — *Die Medizin der Ayoré-Indianer im Gran Chaco*. - Tesis doctoral. - Bonn, 1974.
- LOEWEN, JACOB A. 1964. — *Research Report on the Question of Settling Lengua and Chulupi Indians in the Paraguayan Chaco*, Akron [Penn.], 1964, mimeografiado.
- LOEWEN, JACOB A. 1966. — «The Anatomy of an unfinished Crisis un Chulupi Culture Change». - In: *Suplemento Antropológico*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1966, vol. II, nº 1, p. 231-234.
- LOEWEN, JACOB A. 1967. — «Lengua Festivals and Functional Substitutes». - In: *Practical Anthropology*, New Canaan [Conn.], 1967, nº 14.
- LOS PRINCIPIOS 1931. — «Los Chiriguano de Machareté». - In: *Los Principios*, 15 abril 1931.

— M

- MACIAS, SILVIO ¿1940?. — *La Selva, la metralla, la sed: La Guerra del Chaco, Paraguay versus Bolivia (1932-1935)*. - Asunción, s.d.
- MACLEAN STEARMAN, ALLYN 1985. — *Camba and Kolla: Migration and Development in Santa Cruz, Bolivia*. - Orlando: University of Central Florida, 1985, xi+227 p.
- MAEDER, ERNESTO & RAMÓN GUTIÉRREZ 1995. — *Atlas Histórico del Nordeste Argentino*. - Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Conicet-Fundanord & Universidad Nacional del Nordeste, 1995, 197 p.
- MALDINI, GERARDO 1988/95. — *Franciscanos en Tarija y... más allá*. - La Paz: Acuario, 1988/95, 2 vols.
- MASHNSHNEK, C. O. 1974. — «Mitología de los Mataco, Chorote y Chulupi». - In: *Cuadernos franciscanos*, Salta, 1974, n° 35, p. 15-21.
- MASHNSHNEK, C. O. 1975. — «Textos míticos de los Chulupi del Chaco Central». - In: *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 1975, vol. III, n° 1, p. 151-189.
- MELIÁ, BARTOLOMEU & CHRISTINE MÜNDEL 1978. — «Ratones y Jaguares: Reconstrucción de un genocidio a la manera del de los axé-guayakí del Paraguay Oriental». - In: Augusto Roa Bastos (ed.), *Las Culturas condenadas*. - México: Siglo XXI, 1978, 62-85.
- MENDOZA, MARCELA 2002. — *Band Movility and Leadership among the Western Toba Hunter-Gatherers of Gran Chaco in Argentina*. - Lewiston [NY]: Edwin Mellen, 2002, 233 p.
- MENDOZA, MARCELA 2004. — «Western Toba Messianism and Resistance to Colonization, 1915-1918». - In: *Ethnohistory*, Madison [WI]: American Society for Ethnohistory, Spring 2004, vol. 51, n° 2, p. 293-316.
- MENDOZA, MARCELA & PABLO WRIGHT 1989. — «Sociocultural and economic elements of the adaptation systems of the Argentinian Toba: The Nacilamolek and Taksek cases of Formosa Province». - In: Stephen James Shennan (ed.), *Archaeological Approaches to Cultural Identity*. - London & Boston: Unwin Hyman, 1989, p. 242-257.
- MÉTREAUX, ALFRED 1930. — «Études sur la civilisation des indiens Chiriguano». - In: *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, Tucumán, 1930, vol. I, n° 3, p. 295-493.
- MÉTREAUX, ALFRED 1931. — «Les hommes-dieux chez les chiriguano». - In: *Revista del instituto de etnografía de la universidad nacional de Tucumán*, Tucumán, 1931, vol. II, p. 61-91.
- MÉTRAUX, ALFRED 1933. — «La Guerra primitiva en el Chaco». - In: *La Prensa*, Buenos Aires, 8 de enero de 1933. - Sección Tercera.
- MÉTRAUX, ALFRED 1937. — «Études d'ethnographie Toba-Pilagá». - In: *Anthropos*, Wien, 1937, n° 32, p. 171-194 y 378-401.

- MÉTRAUX, ALFRED 1946. — «Ethnography of the Chaco». In: Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. - Washington: USGPO, LIX(1), vol. 1: *The Marginal tribes*, 1946, p. 197-370. • Trad. cast.: *Etnografía del Chaco*. - Asunción: El Lector, 1996.
- MINUTOLO DE ORSI, CRISTINA (dirección) 1986. — *Historia de Tarija: Corpus documental*. - Tarija: Prefectura del departamento de Tarija & Universidad Autónoma Juan Misael Saracho, 1986, vol. 1.
- MONDAIN, PIERRE 1982. — «La guerre du Chaco: Paraguay contre Bolivie (1932-1935)». - In: *Revue Historique*, Paris, 1982, n° 541, p 43-64.
- MOSCOSO GUTIÉRREZ, OSCAR 1939. — *Recuerdos de la Guerra del Chaco*. - Sucre: Escuela Tipográfica Salesiana, 1939, 275 p.
- MORALES, WALTRAUD Q. 1981. — «The Chaco War: An Account from a Bolivian Guaraní». - In: *Latin American Indian Literatures*, Pittsburgh: University of Pittsburgh, 1981, vol. 5, n° 47-48.
- MORALES, WALTRAUD Q. 2003. — *A Brief History of Bolivia*. - New York : Facts on File, 2003, xxxii+288 p.
- MOSCOSO, OSCAR 1939. — *Recuerdos de la Guerra del Chaco*. - Sucre: Escuela Tipográfica Salesiana, 1939, 275 p.
- MUJÍA, RICARDO 1933. — *El Chaco: Monografía histórico-geográfica y los alegatos paraguayos en la cuestión de límites con Bolivia*. - Sucre: Imprenta y Litografía Salesiana, 1933, vi+169 p.

— N

- NINO, BERNARDINO DE 1912. — *Etnografía chiriguana*. - La Paz: Argote, 1912, xxi+332 p. - Prólogo, p. xvii-xxi, por Manuel Vicente Ballivián.
- NORDENSKIÖLD, ERLAND 1910. — *Indianliji: El Gran Chaco, Syd-Amerika*. - Stockholm: Bonnier, 1910, 319 p. • Trad. fr.: *La Vie des Indiens dans le Chaco (Amérique du sud)*. - Paris: Revue de Géographie, t. VI, fasc. 3, 1912, 278 p. • Trad. all.: *Indianerleben: El Gran Chaco (Südamerika)*. - Leipzig: Bonnier, 1912, viii+ 343 p. • Trad. esp. de la version all. par Gudrun Birk & Ángel E. García: *La Vida de los indios: El Gran Chaco (Sudamérica)*. - La Paz: Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano, 2002, x+314 p.
- NORDENSKIÖLD, ERLAND 1931. — «Das Allerneuste von den Indianern in den Urwäldern Boliviens». - In: *Der Erdball*, 1931, Jg. 5, p. 132-136.

— O

- OEFNER, LUIS M. 1940/41. — «Apuntes sobre una tribu salvaje que existe en el Oriente de Bolivia». - In: *Anthropos*, Wien, 1940/41, vols. 35-36, p. 100-108.

- OLMEDO, NATALICIO 1933. — *Acciones de Pitiantuta*. - Asunción: Talleres Gráficos del Ejército, 1933. • Reed.: Asunción: Casa Editorial Toledo, 1959, 62 p.
- OLMOS, SECUNDINO 1934. — «Informe sobre la situación del III Cuerpo del Ejército y las rutas de comunicaciones desde Villamontes a Ingavi y de Ingavi a Roboré, con vías conexas». - In: Eduardo Arze Quiroga (ed.), *Documentos para una Historia de la Guerra del Chaco*. - La Paz & Cochabamba: Don Bosco, 1974, vol. VI, p. 136-140.
- ORSETTI, MARCOS 1937. — «Carta a Mons. Federico Lunardi, Nuncio Apostólico: Santa Rosa Mission, diciembre 10 de 1937». - In: Archivo del Vicariato Apostólico del Chaco, Camiri.
- OSUNA, MAURICIO T.; BENIGNO RIQUELME GARCÍA & OSVALDO MASI PUSINERI (eds.) 1988/94. — *De la epopeya del Chaco*. - Asunción: Litocolor, 1988/94, 8 vols. - Compilación revisada y ampliada de los artículos publicados en el diario *Última Hora*, de Asunción.

— P

- PALMER, JOHN 2005. — *La Buena voluntad nichí: Una espiritualidad indígena*. - Formosa-Salta: APCD, Cecazo, EPRAZOL, Fundapaz, Franciscanas Misioneras de María, Parroquia Nuestra Señora de la Merced, Tepeyac, Asociana, 2005, 386 p.
- PALMIERI, DANIEL 2005. — «Mission humanitaire ou voyage d'étude?: Le CICR et la guerre du Chaco». - In: Nicolas Richard, Luc Capdevila & Capucine Boidin (eds.), *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*. - Paris: CoLibris, 2007, p. 49-61. - Actes du colloque international « Le Paraguay à l'ombre de ses guerres : Acteurs, pouvoirs et représentations », Paris, 17-19 novembre 2005.
- PASERINI, LUISA 1984. — *Torino operaria e fascismo: Una storia orale*. - Bari: Biblioteca de Cultura Moderna Laterza, 1984.
- PASTORE, CARLOS 1972. — *La Lucha por la tierra en el Paraguay*. - Montevideo: Antequera, 1972, xvi+526 p.
- PASTORE, CARLOS 1989. — *El Gran Chaco en la formación territorial del Paraguay: Etapas de su incorporación*. - Asunción: Criterios, 1989, 284 p.
- PIFARRÉ, FRANCISCO 1989. — *Los Guaraní-Chiriguano II: Historia de un pueblo*. - La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1989, 542 p.
- PISTOLA, BENITO HONORATO 1989. — *Los Franciscanos en el Tucumán y en el Norte Argentino: 1566-1973*. - Salta: El Tribuno, 1989, 132 p.
- PODERTI, ALICIA E. 1995. — *San Ramón de la Nueva Orán: Una ciudad, muchas historias*. - Salta: Fundación Banco del Noroeste, 1995, Col. Cuadernos de la Fundación Banco del Noroeste, vol. 13, 208 p.
- PRATT, MARY LOUISE 1992. — *Imperial eyes: Travel writing and transculturation*. - London & New York: Routledge, 1992, xii+257 p. • Trad. cast.: *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación*. - Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 1997, 385 p.

PREFECTURA DE MISIONES DEL COLEGIO DE POTOSÍ 1930. — «Informe de la Prefectura de Misiones del Colegio de Potosí». - In: *El Antoniano*, Tarija, vol. 34, n° 1204, 13 marzo 1930.

— Q

QUEREJAZU CALVO, ROBERTO 1965. — *Masamaclay: Historia política, diplomática y militar de la Guerra del Chaco*. - La Paz: Los Amigos del Libro, 1975, 540 p.

— R

RAMÍREZ RUSSO, MANFREDO 1983. — *El Chaco paraguayo: Integración sociocultural de los menonitas a la sociedad nacional*. - Asunción: El Foro, 1983, xix+377 p.

RAPPAPORT, JOANNE 1990. — *The Politics of Memory: Native historical interpretations in the Colombian Andes*. - Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1990, xiv+226 p.

RATZLAFF, GERHARD 1993. — *Entre dos fuegos: Los Menonitas en el conflicto limítrofe entre Paraguay y Bolivia (1932-1935)*. - Asunción, 1993, 32 p.

RECALDE, SERGIO 1981. — *La Sanidad Militar en la Guerra del Chaco y el Dr. Juan Francisco Recalde V.* - Asunción, 1981.

REGEHR, WALTER 1979. — «Die lebensräumliche Situation der Indianer im paraguayischen Chaco». - In: *Basler Beiträge zur Geographie*, Basel, 1979, n° 25.

RENSHAW, JOHN 1986. — *The Indians of the Paraguayan Chaco: Identity and economy*. - Thesis doctoral. - London: London School of Economics, 1986. • Trad. cast.: *Los Indígenas del Chaco paraguayo: Economía y sociedad*. - Asunción: Intercontinental, 1996, 267 p.

REPÚBLICA DEL PARAGUAY 1997. — «Ley 1160/97». - In: *Código Penal Paraguayo*. - Asunción: Librería El Foro, 1997.

RESK, LUIS ALFONSO; NADIMY PERLA YORE & SOLEDAD VILLAGRA. — *Manual de formación en Derechos Humanos*. - Asunción: Comisión Nacional de Derechos Humanos y el Nunca Más al Terrorismo de Estado/CODESU.

RIBEIRO, DARCY 1970. — *Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. - Petrópolis: Vozes, 1982.

RICHARD, NICOLAS 2006. — «Cinco muertes para una breve crítica de la razón artesanal». - In: «La derrota del área cultural/La défaite de l'aire culturelle», *Anales de Desclasificación*, Santiago de Chile: Laboratorio de Desclasificación Comparada, 2006, vol. I, n° 2, p. 827-831.

RICHARD, NICOLAS 2007. — «Cette guerre qui en cachait une autre: Les populations indiennes dans la guerre du Chaco». - In: Nicolas Richard, Luc Capdevila & Capucine Boidin (eds.), *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*. - Paris:

- CoLibris, 2007, p. 221-235 + 8 p. cartografía. - Actes du colloque international «Le Paraguay à l'ombre de ses guerres: Acteurs, pouvoirs et représentations», Paris, 17-19 novembre 2005.
- RICHARD, NICOLAS 2008. — *Les chiens, les hommes et les étrangers furieux: Archéologie des identités indiennes dans le Chaco boreal*. - Thèse de doctorat en Anthropologie sociale et ethnologie, sous la direction de Jesús García-Ruiz. - Paris: École des hautes études en sciences sociales, janvier 2008, 2 vols., 713 p.
- RICHARD, NICOLAS; LUC CAPDEVILA & CAPUCINE BOIDIN (éds.) 2007. — *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*. - Paris: CoLibris, 2007, 602 p. - Actes du colloque international «Le Paraguay à l'ombre de ses guerres: Acteurs, pouvoirs et représentations», Paris, 17-19 novembre 2005.
- RIESTER, JÜRGEN 1976. — *En busca de la Loma Santa*. - La Paz & Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1976.
- RIESTER, JÜRGEN (ed.) 1995. — *Chiriguano*. - Santa Cruz de la Sierra: Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano, 1995.
- RIESTER, JÜRGEN 2005. — *Iyamba-Ser Libre, Textos bilingües guaraní-castellano*. - Trad. Justo Mandirí, Santa Cruz de la Sierra, 2005, p. 209. apcob@apcob.org.bo y www.apcob.org.bo.
- RIOJA, LEONCIO 1997. — *Tartagal y el norte del Bermejo (tierra olvidada): Apuntes, crónicas y relatos sobre su historia y geografía*. - Orán [Arg]: 3L Ediciones, 1997, 255 p.
- RIVASSEAU, EMILIO 1936. — *A Vida dos índios Guaicurus: Quinze dias nas suas aldeias (sul de Matto-Grosso)*. - São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936,

— S

- SAHLINS, MARSHALL D. 1968. — *Tribesmen*. - Englewood Cliffs [N.J.]: Prentice-Hall, 1968, 118 p. • Trad. cast. de Francisco Payarols: *Las Sociedades tribales*. - Barcelona: Labor, 1972, x+180 p.
- SAHLINS, MARSHAL D. 1985. — *Islands of history*. - Chicago: University of Chicago Press, 1985, xix+180 p. • Trad. cast. de Beatriz López: *Islas de historia: La Muerte del capitán Cook, metáfora, antropología e historia*. - Barcelona: Gedisa, 1985, 163 p. • 3^a ed. cast.: 1997.
- SAIGNES, THIERRY 1990. — *Ava y karai: Ensayos sobre la frontera chiriguano, siglos XVI-XX*. - La Paz: HISBOL, 1990, 272 p.
- SALAS, MERCEDES; DANIEL VÁZNER CASTILLA & SILVIA YAVI 1998. — *Aguada del zorro: Historia de la ciudad de Aguaray*. - Aguaray: Municipalidad de Aguaray, 1998, 555 p.
- SAPIENZA, ANTONIO LUIS 2003. — «Air Combat During the Chaco War». - In: *Latin American Aviation Historical Society*, May 10, 2003. - <http://www.laahs.com>.
- SAPIENZA, ANTONIO LUIS 2006. — «Incursiones aéreas bolivianas en Bahía Negra». - Asunción, 2006. - Texto inédito.

- SARMIENTO, EMILIO 1978. — *Memorias de un soldado de la guerra del Chaco*. - Buenos Aires & Caracas: El Cid editor, 1978.
- SCARONE, ERNESTO 1963. — *Reconocimiento en fuerza de Pitiantuta, junio 29 de 1932: Contribución para la historia de la Guerra del Chaco*. - Asunción: Imprenta Militar, 1963, 126 p.
- SCHINDLER, HELMUT 1984. — «Los Inimacá y los Maká». - In: *Suplemento Antropológico*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1984, vol. XIX, n° 2.
- SCHMIDT, MAX 1936. — «Los Makká, en comparación con los Enimagá antiguos». - In: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, vol. III, n° 6.
- SCHMIDT, MAX 1938. — «Los Chiriguano e izozós». - In: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1938, vol. IV, n° 3, p. 1-115.
- SCHMIDT, MAX 1940. — «Vocabulario de la lengua churupí». - In: *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*. - Asunción, 1940, vol. V, n° 11, p. 73-97.
- SCHUCHARD, BÁRBARA & CECILIO GÓMEZ 1981. — *Entrevista a Natalio Barrientos*. - Santa Cruz de la Sierra: Apoyo para el Campesino Indígena del Oriente Boliviano, 1981, 115 p. - Mimeo.
- SCHUCHARD, BARBARA 1979. — *Ñandé ñe: Gramática guaraní para castellano hablantes*. - Santa Cruz de la Sierra: Ayuda para el Campesino del Oriente Boliviano & Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativas, 1979, xl+184 p. - Introducción por Barbara y Jürgen Riester, Barbara Schuchard y Barbara Simon.
- SCHUCHARD, BARBARA 1981. — «The Chaco War: An Account from a Bolivian Guarani». - In: *Latin American Indian Literatures*, Pittsburgh: University of Pittsburgh, 1981, vol. 5, n° 2, p. 47-58.
- SCHUCHARD, BARBARA 1982a. — «Ethnien und Nationalstaaten im Chaco-Krieg: Zur kolonialen Identitätsproblematik in Hispano-Amerika». - In: Jürgen von Stackelberg (éd.), «Probleme der Dekolonisation (Afrique francophone-Amérique latine)», *Romanistisch Zeitschrift für Literaturgeschichte: Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes*, Heidelberg, vol. VI, n° 1/2, 1982, p. 45-67.
- SCHUCHARD, BARBARA 1982b. — «La Conquista de la tierra: Relatos guaranes de Bolivia acerca de experiencias guerreras y pacíficas recientes». - In: Jürgen Riester (ed.), *Chiriguano*. - Santa Cruz de la Sierra: Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano, 1995, p. 421-476. • Reed. in: *Suplemento Antropológico*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, diciembre de 1986, vol. 21, n° 2, p. 67-98.
- SEBAG, LUCIEN 1964. — «Compte-rendu de mission chez les indiens Ayoré du Paraguay et de Bolivie». - In: *L'Homme*, Paris, 1964, vol. IV, n° 2, p. 126-129.
- SEBAG, LUCIEN 1965. — «Le chamanisme ayoreo». - In: *L'Homme*, Paris, 1965, vol. V, n° 1-2, p. 5-32 y 279-340.
- SEELWISCHE, JOSÉ 1991. — «Las misiones nivacle en el vicariato apostólico del Pilcomayo: Una experiencia de inculturación». - In: *Suplemento Antropológico*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, junio 1991, vol. XXVI, n° 1, p. 253-274.

- SEIFERHELD, ALFREDO M. 1983. — *Economía y petróleo durante la guerra del Chaco*. - Asunción: El Lector, 1983, 535 p.
- SEIFERHELD, ALFREDO M. 1984/87. — *Conversaciones político-militares*. - Asunción: El Lector, 1984/87, 4 vols.
- SEQUERA, GUILLERMO 2002. — «A la búsqueda de una cultura desconocida: Los tomáraho del Alto Paraguay». - In: *Suplemento Antropológico*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2002, vol. XXXVII n° 2, p. 577-751.
- SEQUERA, GUILLERMO 2005. — *Cosmografía chamacoco/Chamacoco Cosmography*. - Boras: Boras konsmuseum, 2005.
- SETARO, RICARDO M. 1935. — *Imágenes secretas de la guerra del Chaco (documentos)*. - Buenos Aires: Fegrabo, 1935.
- SIFFREDI, ALEJANDRA & SUSANA SANTINI 1993. — «Movimiento, relocalización y experiencia: Una aproximación a la historia oral de los nivacle septentrionales en los últimos sesenta años». - In: *Memoria Americana*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1993, vol. 2, p. 1-29.
- SIFFREDI, ALEJANDRA. — «Dilemas de un ensayo misionero católico en le Gran Chaco a través del legado del padre Walter Vervoort (1925-1940)». - Ponencia al simposio Misioneros-etnografos y mediación intercultural.
- SIFFREDI, ALEJANDRA 2001. — «Indígenas, misioneros y Estados-nación: Cambio socioreligioso a través de múltiples voces. La interacción nivacle-misioneros católicos». - In: *III Congreso Argentino de Americanistas*, Buenos Aires: Sociedad Argentina de Americanistas, 2001, vol. II, p. 307-347.
- SIMON, BARBARA; BARBARA SCHUCHARD; BARBARA RIESTER & JÜRGEN RIESTER 1980. — *I sold myself - I was bought: A Socioeconomic analysis based on interviews with sugarcane harvesters in Santa Cruz de la Sierra, Bolivia*. - Copenhagen, 1980.
- SIMON DE SOUZA, BRIGITTE 1987. — «Guerreros y misioneros: Problemática de sus actuaciones en una comunidad marginal chiriguano-guaraní en el oriente boliviano». - In: *Suplemento Antropológico*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, junio 1987, vol. XXII, n° 1, p. 49-73.
- SOUSA SANTOS, BOAVENTURA DE 2001. — *Globalização: Fatalidade ou utopia?* - Porto: Afrontamento, 2001, 558 p.
- STAHL, WILMAR 1980. — «Integration der Mennoniten in Paraguay». - In: Peter Wiens (comp.), *50 Jahre Kolonie Fernheim: Ein Beitrag in der Entwicklung Paraguays*. - Filadelfia [Par.]: Kolonie Fernheim, 1980, p. 233-273.
- STAHL, WILMAR 1986. — *Escenario indígena chaqueño: Pasado y Presente*. - Filadelfia [par.]: A.S.C.I.M., 1986.
- STERPIN, ADRIANA 1993. — «L'Espace social de la prise de scalps chez les Nivacle du Gran Chaco». - In: *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*. - Las Lomitas: Centro del Hombre Antiguo Chaqueño, vol. 5, 1993, p. 129-192.

- STOESZ, EDGAR & MURIEL T. STACKLEY 1999. — *Garden in the wilderness: Mennonite communities in the Paraguay Chaco, 1927-1997*. - Winnipeg: CMBC Publications, 1999, xiii+219 p. • Trad. esp.: *El Chaco paraguayo: Tierra de refugio, Patria adquirida (1927-1997)*. - Asunción: Asociación Evangélica Mennonita del Paraguay, 2000.
- SUSNIK, BRANISLAVA 1954. — *Sistema fonico y principios morfológicos del chulupi*. - Asunción, 1954, 90 p.
- SUSNIK, BRANISLAVA 1957. — «Estudios chamacoco». - In: *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1957, Etnografía I.
- SUSNIK, BRANISLAVA 1959. — «Afinidades estructurales del Verbo Chulupi y Maka». - In: *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay*, Asunción, 1959, vol. III, p. 12-80.
- SUSNIK, BRANISLAVA 1968a. — *Chulupi: Esbozo gramatical analítico*. - Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1968, 69 p.
- SUSNIK, BRANISLAVA 1968b. — *Chiriguano I: Dimensiones etnosociales*. - Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1968.
- SUSNIK, BRANISLAVA 1969. — *Chamacocos I: Cambio cultural*. - Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1969, 241 p.
- SUSNIK, BRANISLAVA 1970. — *Chamacocos II: Diccionario etnográfico*. - Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1970.
- SUSNIK, BRANISLAVA 1978. — *Etnología del Chaco Boreal y su periferia: Siglos XVI y XVII*. - Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero" de la Fundación La Piedad, 1978.
- SUSNIK, BRANISLAVA 1981. — *Etnohistoria de los chaqueños: 1650-1910*. - Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1981, Col. Los aborígenes del Paraguay, vol. III, n° 1.
- SÚSNIK, BRANISLAVA 1983. — *El Rol de los indígenas en la formación y vivencia del Paraguay*. - Asunción: Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales, 1983, vol. 2.
- SÚSNIK, BRANISLAVA 1986. — *Lenguas chaqueñas*. - Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1986/87, Col. Los aborígenes del Paraguay, vol. VII/1.
- SUSNIK, BRANISLAVA 1992. — *Una visión socio-antropológica del Paraguay del siglo XIX*. - Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1992.
- SUSNIK, BRANISLAVA & MIGUEL CHASE-SARDI 1995. — *Los Indios del Paraguay*. - Madrid: Mapfre, 1995, Col. Indios de América, n° 14, 452 p.

— T

- TABORGA T., ALBERTO 1984. — *Boquerón: Diario de campaña. Guerra del Chaco*. - La Paz: Juventud, 1984 (3ª ed.).
- TAPIA, AUGUSTO 1935. — *Pilcomayo: Contribución al conocimiento de las llanuras argentinas*. - Buenos Aires: Dirección de Minas y Geología, 1935, 124 p.

- TAUNAY, ALFREDO D'ESCRAGNOLLE 1867. — *La Retraite de Laguna*. - Rio de Janeiro: Typographie Nationale, 1871, xi+224 p. • Rééd.: Paris: Phébus, 1995, 205 p. • Trad. port.: *A Retirada da Laguna*. - São Paulo & Rio de Janeiro: Melhoramentos, 1942. • Reed. port.: São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- TAUNAY, ALFREDO D'ESCRAGNOLLE 1874. — «Relatório Geral da Comissão de engenheiros junto às forças em expedição para a província de Matto Grosso 1865-1866». - In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, vol. XXXVI, Parte Segunda, 1874.
- TAUNAY, ALFREDO D'ESCRAGNOLLE 1923. — *Scenas de Viagem*. - São Paulo : Livraria do Globo, 1923.
- TAUNAY, ALFREDO D'ESCRAGNOLLE 1940. — *Entre nossos índios Chanés, Terenas, Kinikinaus, Laianas, Guatós, Guaycurús, Caingangs*. - São Paulo: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1940.
- TAUNAY, ALFREDO D'ESCRAGNOLLE 1946. — *Memórias do Visconde de Taunay*. - São Paulo: Melhoramentos, 1946.
- TEBOTH, THOMAS 1937. — «Misión Pilagá». - In: *South American Missionary Society*, vol. 71, n° 800, abril 1937, p. 85.
- TEBOTH, THOMAS 1938a. — «Misión El Toba: September, 1937». - In: *South American Missionary Society*, vol. 72, n° 810, febrero 1938, p. 19-20.
- TEBOTH, THOMAS 1938b. — «Misión El Toba: Report for Quarter ending December, 1937». - In: *South American Missionary Society*, vol. 72, n° 812, abril 1938, p. 41-42.
- TEBOTH, THOMAS 1938c. — «Misión El Toba». — In: *South American Missionary Society*, vol. 72, n° 817, septiembre 1938, p. 112-113.
- TEBOTH, THOMAS 1939. — «Misión El Toba». — In: *South American Missionary Society*, vol. 83, n° 823, marzo 1939, p. 34-35.
- TILLY, CHARLES 1986. — *The Contentious French*. - Cambridge [Mass.]: Belknap, 1986, xiv+456 p.
- TILLY, CHARLES 2003. — *The Politics of collective violence*. - Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2003, xii+276 p.
- TODOROV, TZVETAN 1982. — *La conquête de l'Amérique: La question de l'autre*. - Paris: Le Seuil, 1982, 278 p. • Trad. cast. de Flora Botton Burlá: *La conquista de América: El problema del otro*. - Buenos Aires: Siglo XXI, 1987, 280 p.
- TOEWS, BERNHARD 1927. — *Tagebuch meines Lebens*. - Loma Plata: Geschichtskomitee der Kolonie Menno, 2005, 176 p.
- TOEWS, JOHN B. 1921. — *Tagebuch meines Lebens: Bernhard Toews 1863-1927, Delegat der Chacobesichtigungs-expedition 1921*. - Loma Plata, 2005.
- TOMASINI, ALFREDO 1978/79. — «Contribución al estudio de los indios Niwaklé (Chulupi) del Chaco boreal». - In: *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 1978/79, vol. V, n° 2, p. 77-92.

TURNER, TERENCE 1988. — «History, myth, and social consciousness among the Kayapo of Central Brazil». - In: Jonathan D. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American perspectives on the past*. - Urbana: University of Illinois Press, 1988, p. 195-213.

— U

UNRUH, ERNESTO & HANNES KALISCH 2000. — *Ya'alva Pangcalbra. - Ya'alve-Saanga: Nengvaanemquesama Nempayvaam Enlhet*. - Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 2000, vol. 33, 324 p.

UNRUH, ERNESTO & HANNES KALISCH 2003. — «Enlhet-Enenlhet: Una familia lingüística chaqueña». - In: *Thule: Rivista italiana di studi americanistici*. - Perugia: Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano", aprile/ottobre 2003, n° 14/15, p. 207-231.

UNRUH, ERNESTO & HANNES KALISCH 2003. — «Sie wissen nicht, wie sie es zu Gehör bringen sollen». - In: *Jahrbuch für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay*, 2003, Jahrgang 6.

UNRUH, ERNESTO & HANNES KALISCH [en preparación]. — *Wie schön ist deine Stimme* (en preparación).

USTAREZ, VICTOR 1932. — «El Capitán Ustarez informa sobre exploraciones a la Laguna Grande (Chuquisaca) y la sobrepasa en abril de 1932». - In: Eduardo Arze Quiroga (ed.), *Documentos para una Historia de la Guerra del Chaco*. - La Paz & Cochabamba: Don Bosco, 1951, vol. I: *Archivo de Daniel Salamanca*, p. 213-214. [10 agosto de 1932].

— V

VACA, JUAN ESTEBAN 1938. — *Notas de la pasada guerra del Chaco: Informaciones de cosas vistas, oídas y vividas en la zona de operaciones*. - Círculo Militar: Buenos Aires, 1938, Col. Biblioteca del Oficial, vol. 240, 355 p.

VARGAS, V. L. F. 2003. — *A construção do território terena (1870-1966): Uma sociedade entre a imposição e a opção*. - Dissertação de Mestrado em História. - Dourados: Universidade Federal de Mato Grosso, 2003.

VARGAS PEÑA, LUIS 1978. — *El Paraguay, la Guerra y el Chaco*. - Asunción: El Gráfico, 1978, 266 p.

VASCONCELOS, CLÁUDIO ALVES DE 1999. — *A questão indígena na Província de Mato Grosso: Conflito, trama e continuidade*. - Campo Grande: Universidade Federal de Mato Grosso, 1999.

VASCONSELLOS, CÁNDIDO A. ¿1942?. — *Memoria de la Sanidad en Campaña*. - Asunción: La Colmena, (s.d.).

- VELIZ DÍAZ, ARTURO 1944. — *Por los Cañadones del Chaco*. - La Pampa (Argentine): Berrini, 1944, 92 p.
- VERGARA VICUÑA, AQUILES 1940/44. — *Historia de la Guerra del Chaco*. - La Paz: Imprentas Unidas, 1940/44, 7 vols.
- VERSEN, MAXIMILIAN VON 1872. — *Reisen in Südamerika und der Südamerikanische Krieg*. - Breslau: Mälzer, 1872, iv+220 p.
- VIDAURRE, ENRIQUE 1977. — *Los Indomables: Semblanza del pueblo chiriguano*. - La Paz: Última Hora, 1977.
- VIGIANI, CESAR 1931. — «La famosa misión». - In: *El Antoniano*, Tarija, 2 de Junio 1931, vol. 35, n. 1300, p. 2:1.
- VILLA DE LA TAPIA, AMALIA 1974/83. — *Alas de Bolivia: Síntesis histórica de la aviación nacional*. - La Paz: Editorial Aeronáutica, 1974/83, 3 vols.
- VILLAFANE, BENJAMÍN 1857. — *Orán y Bolivia a la margen del Bermejo*. - Salta: Imprenta del Comercio, 1857, 149 p.
- VILLAGRA, RODRIGO J. 1998. — *Indigenous Territoriality in the Paraguayan Chaco: The Land Claims of the Enxet Communities of Xakmok Kásek and Coraí*. - Masters dissertation. - University of St. Andrews, 1998.
- VILLAGRA, RODRIGO J. 2005. — *Repensando las categorías pre-coloniales y presentes de identificación y diferenciación social a partir del caso de los Angaité*. - Material inédito y en concurso para el Premio Branislava Susnik 2005 del Museo Andrés Barbero.
- VILLAR, DIEGO 2005. — «Indios, blancos y perros». - In: *Anthropos*, Freiburg, 2005, vol. 100, n° 2, p. 495-506.

— W

- WAGNER, C. PETER 1967. — *Defeat of the Bird God: The History of missionary Bill Pencille, who risked his life to reach the Ayorés of Bolivia*. - Grand Rapids: Zondervan, 1967, 256 p. - Foreword by Paul S. Rees.
- WAVRIN, ROBERT (marquis de) 1926. — *Les Derniers Indiens primitifs du bassin du Paraguay*. - Paris: Larose, 1926, 107 p.
- WEGNER, RICHARD N. 1934. — *Indianer-Rassen und vergangene Kulturen: Betrachtungen zur Volksentwicklung auf einer Forschungsreise durch Süd- und Mittelamerika*. - Stuttgart: Enke, 1934.
- WIENS, H. 1989. — ... *Dass die Heiden Miterben seien*. - Filadelfia: Luz a los Indígenas, 1989.
- WILBERT, JOHANNES & KARIN SIMONEAU (eds.) 1987. — *Folk Literature of the Chamacoco Indians*. - Los Angeles [Cal.]: UCLA Latin American Center, University of Los Angeles, 1987, xxii+744 p.
- WOLF, ERIC R. 1982. — *Europe and the people without history*. - Berkeley: University of California Press, 1982, xi+503 p. • Trad. cast.: *Europa y la gente sin historia*. - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1987, 607 p.

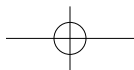
— Y

YNSFRAN, PABLO MAX (ed.) 1950. — *The Epic of the Chaco: Marshal Estigarribia's Memoirs of the Chaco War, 1932-1935*. - Austin: University of Texas Press, 1950.

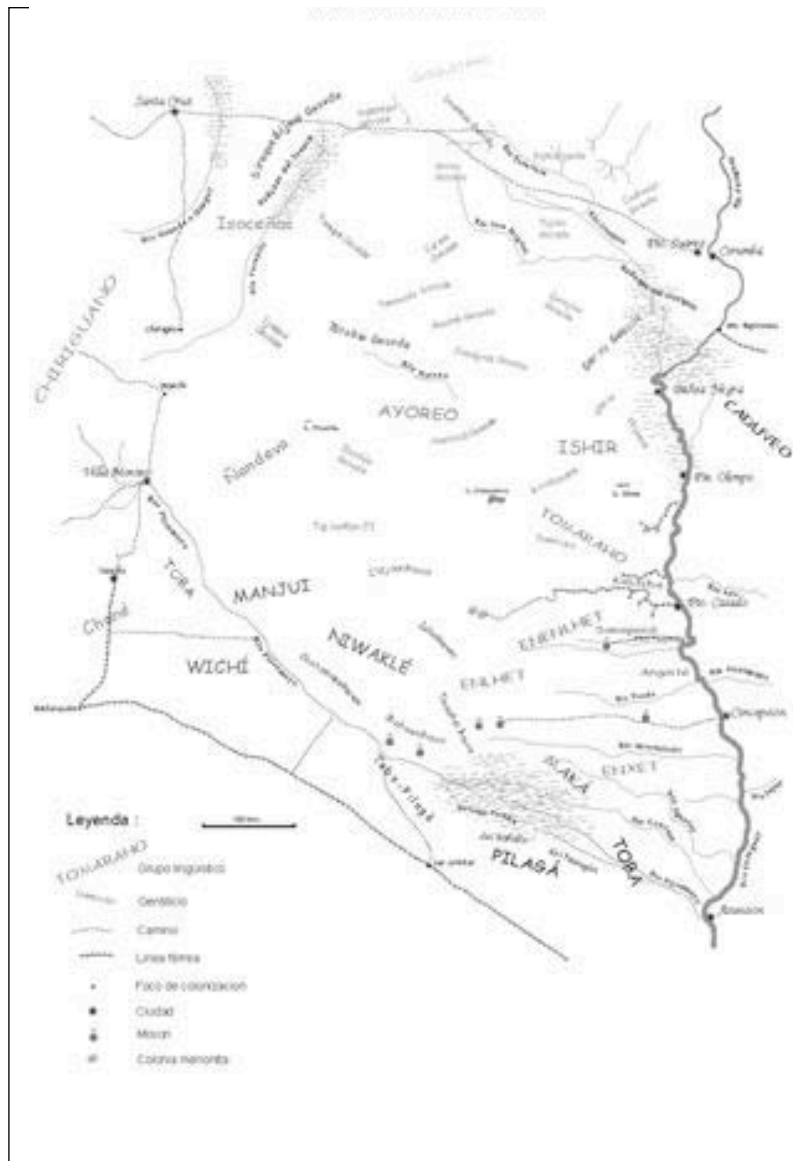
— Z

ZANARDINI, JOSÉ & WALTER BIEDERMANN 2001. — *Los Indígenas del Paraguay*. - Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2001, 253 p.

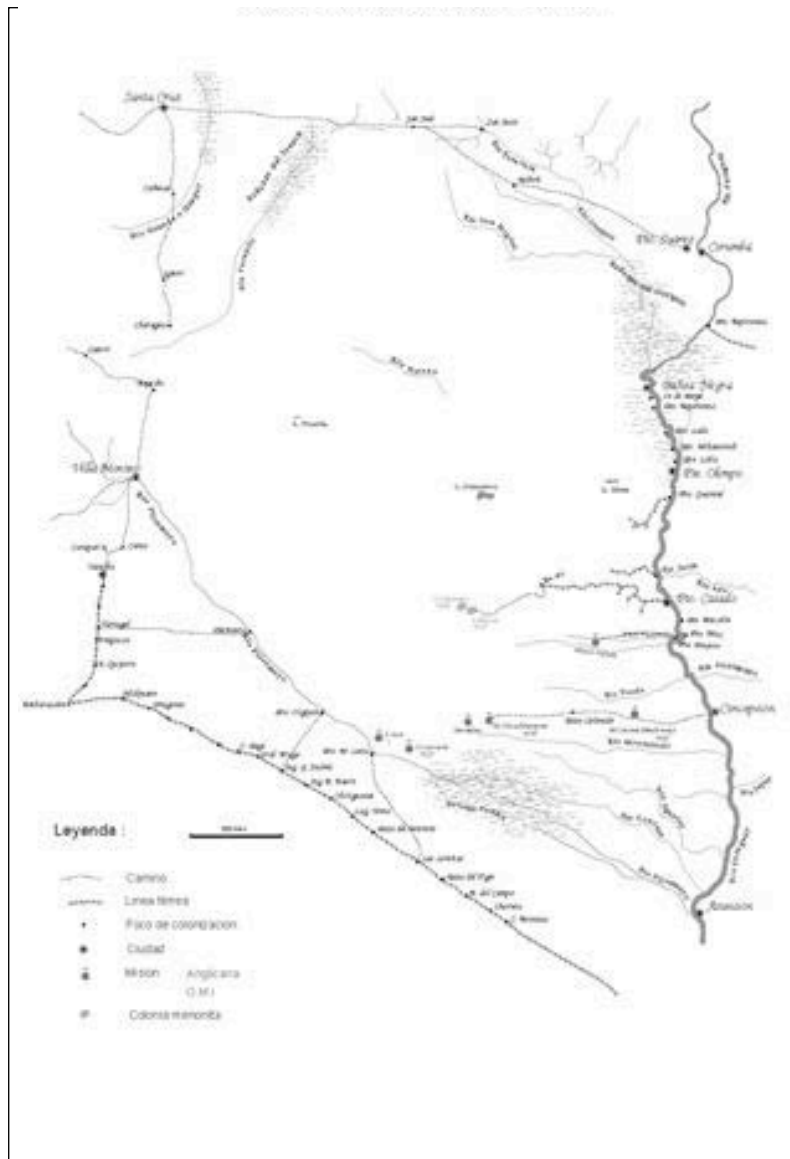
ZOOK, DAVID H. 1961. — *The Conduct of the Chaco War*. - New York: Bookman Associates, 1961, 280 p. - Pref. by Pablo Max Ynsfran; foreword by Charles W. Arnade. • Trad. cast.: *La Conducción de la Guerra del Chaco*. - Buenos Aires: Círculo Militar, Col. Biblioteca del Oficial, 1962, 463 p. • Reed. cast.: Asunción: El Lector, 1997. • Reed. cast.: Buenos Aires, Policarpo Artaza, 1962, 463 p.



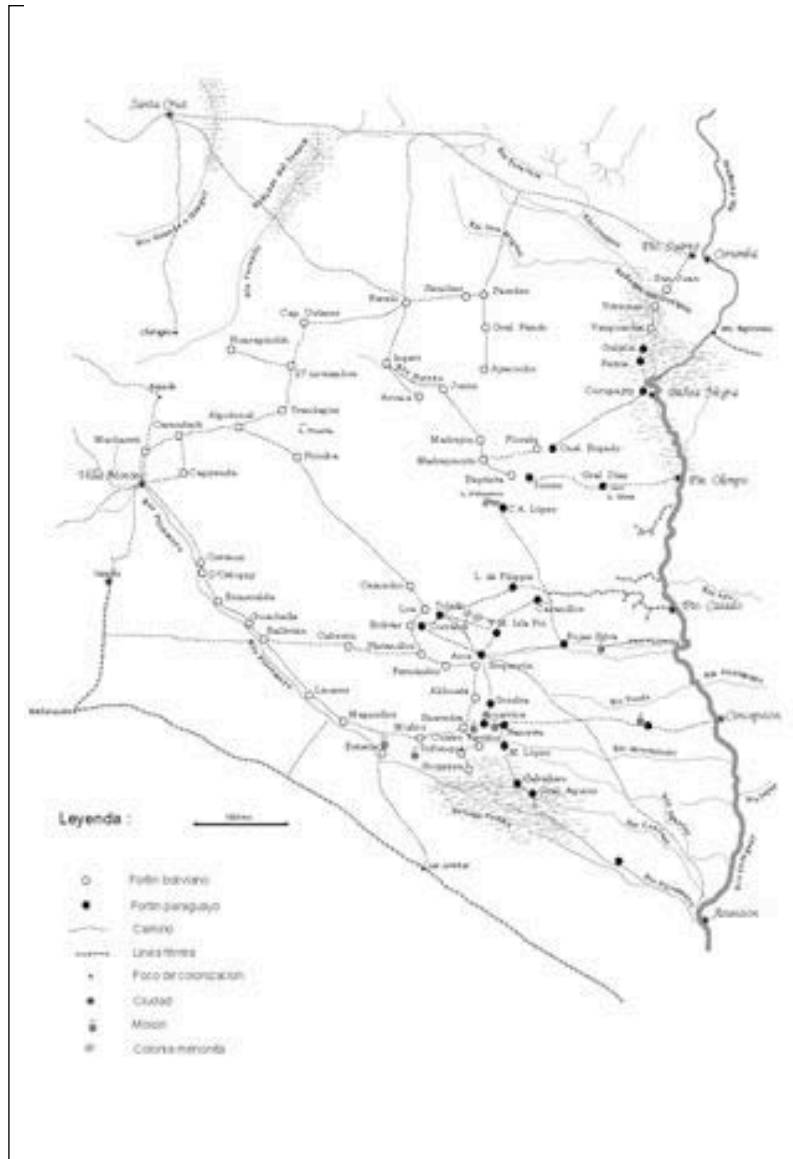
Chaco indígena hacia 1931



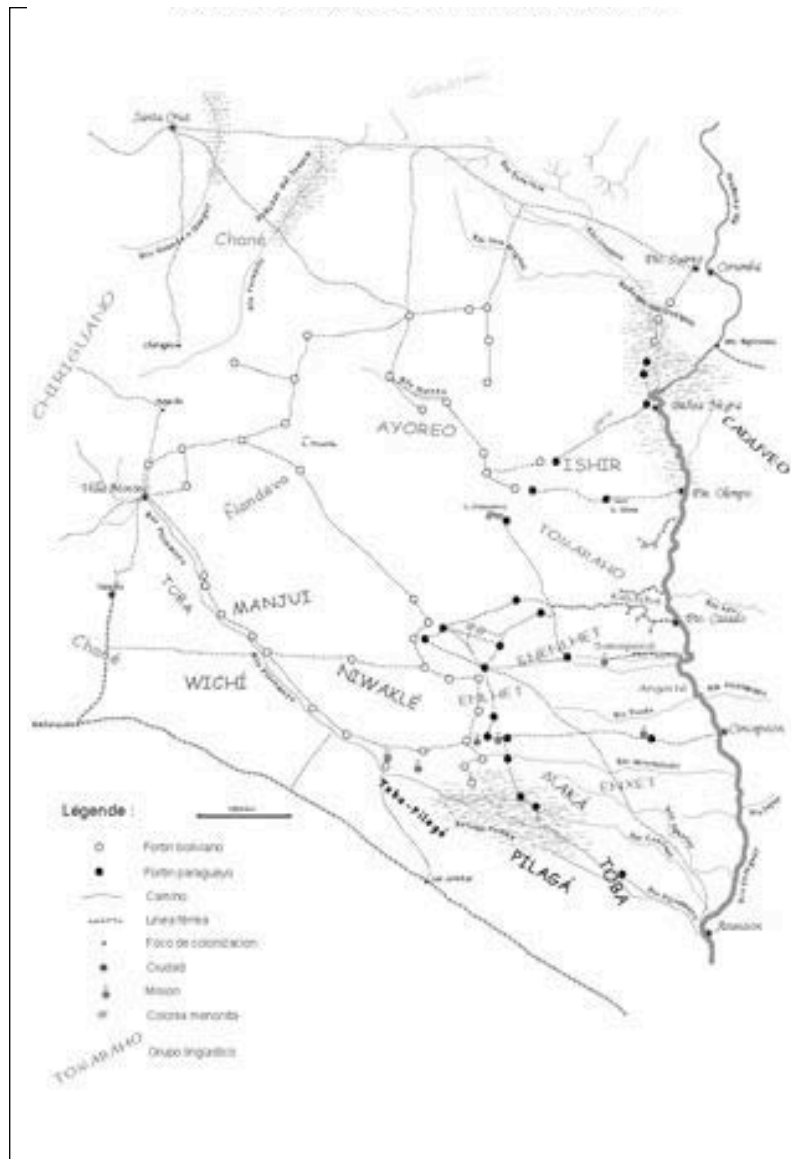
Frente de colonización civil hacia 1931



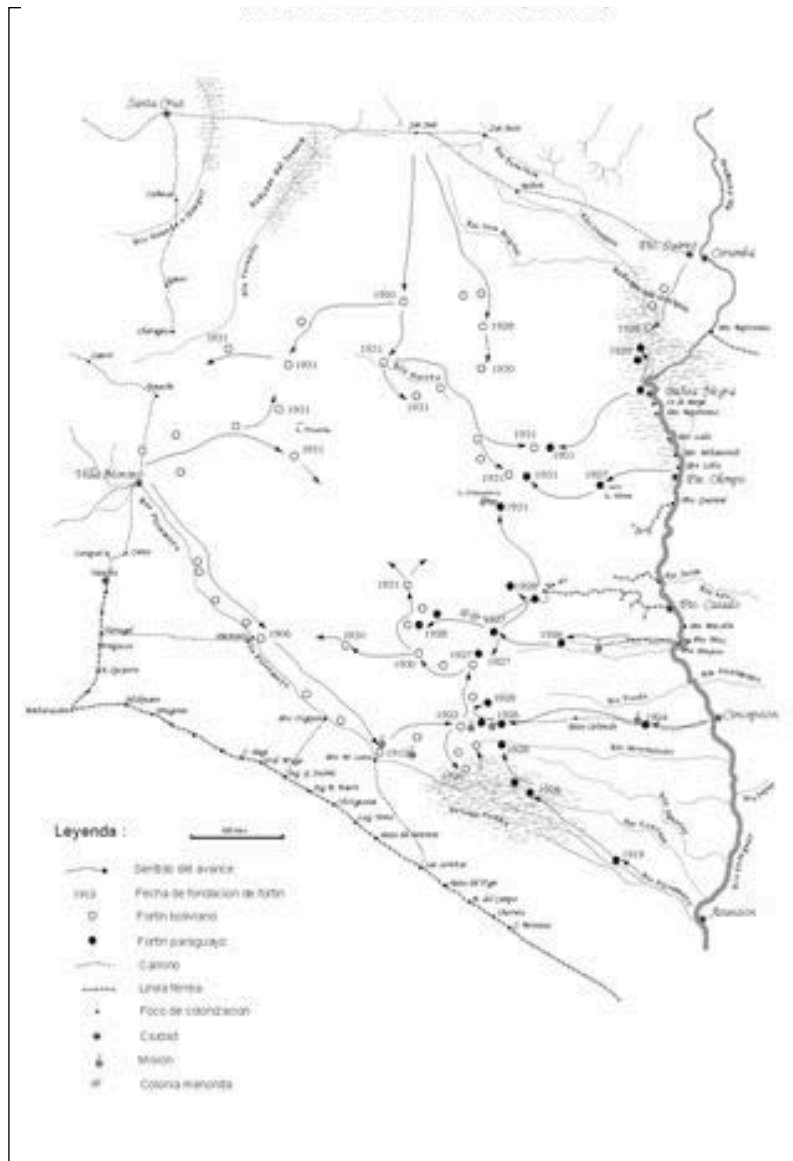
Dispositivo militar: caminos y fortines hacia 1931

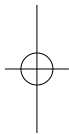


Dispositivo militar sobre el Chaco indígena hacia 1931



Despliegue militar y fortines (1906-1931)





Impreso en Paraguay

