

Tierra, Territorio y Territorialidad Indígena

Un estudio antropológico sobre la evolución en
las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena
chiquitano de la ex-reducción jesuita
de San José.



Roberto Balza Alarcón

Tierra, Territorio y Territorialidad Indígena

Un estudio antropológico sobre la evolución
en las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena
chiquitano de la ex-reducción jesuita
de San José.

Roberto Balza Alarcón

CITAR COMO

BALZA, Roberto

Tierra, Territorio y Territorialidad Indígena.

Un estudio antropológico sobre la evolución en las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena chiquitano de la ex-reducción jesuita de San José.

En: Serie Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia,

Vol. 17 - APCOB / SNV / IWGIA

Santa Cruz de la Sierra 2001

356 p.

Para mayor información:

Apoyo Para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano (APCOB)

Calle Cuatro Ojos N° 80, Casilla Postal 4213, Santa Cruz de la Sierra - Bolivia

Tel. (531-3) 542120 - 542119 - 539954, Fax interno 107

E-mail: apcob@entelnet.bo Web: www.apcob.org.bo

Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA)

Classensgade 11 E, DK-2100 Copenhagen, Dinamarca

Tel. (+45) 35270500, Fax (+45) 35270507

E-mail: iwgia@iwgia.org Web: www.iwgia.org

Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo (SNV)

Av. Beni 3210, Casilla Postal 5281, Santa Cruz de la Sierra - Bolivia

Tel. (531-3) 434811, Fax (591-3) 452540

E-mail: snvscz@scbbs-bo.com

Diagramación: Nadine Altmann

Tapa: Dibujo de la reducción de San José de Chiquitos a principios del Siglo XIX por Alcides D'Orbigny (Véase: D'Orbigny 1958)

Impresión: Imprenta "ATLANTIDA"

Depósito Legal: 8-1-353-01

I.S.B.N: 99905-0-038-X

99905-0-043-6

Registro del Vol.17

Serie Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia.

Publicado por: APCOB / SNV / IWGIA

No puedo dejar de pensar en lo paradójico que resulta el hecho de que pueblos como San José de Chiquitos, Concepción, San Ignacio, Santiago, Santa Ana y las demás ex-reducciones jesuitas hayan sido declaradas hace un par de años atrás como *patrimonio histórico de la humanidad* y hasta ahora no se reconozca el derecho de propiedad al territorio que les corresponde a los sujetos sociales creadores, partícipes actuales y principales de ese patrimonio: los chiquitanos.

R. Balza

Contenido

PRESENTACION	13
AGRADECIMIENTOS	16
RESUMEN	19
PARTE 1.	
Antecedentes y propuesta de investigación	27
TERRITORIALIDAD INDIGENA	28
1. ANTECEDENTES DE LA REIVINDICACIÓN TERRITORIAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS	28
■ 1.1 La reforma agraria y la conformación de organizaciones indígenas federativas	28
■ 1.2 La marcha por el territorio y la dignidad	30
■ 1.3 La ley indígena	36
2. LA MARCHA POR EL TERRITORIO, LOS DERECHOS DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y EL DESARROLLO	42
■ 2.1 El escenario previo: la reforma a la constitución política del estado	42
■ 2.2 La marcha y la promulgación de la Ley INRA	47
3. EL PROCEDIMIENTO DE TITULACIÓN DE LAS DEMANDAS TERRITORIALES	52
4. LA MARCHA POR LA TIERRA, EL TERRITORIO Y LOS RECURSOS NATURALES	56
5. SÍNTESIS	59

EL CONCEPTO DE TERRITORIO INDÍGENA Y SUS VARIACIONES	64
1. EL CONCEPTO DE LOS CONSERVADORES	64
2. EL COCEPTO DE LOS PROGRESISTAS	65
3. EL CONCEPTO SEGÚN LOS TÉCNICOS DE LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS	68
4. EL CONCEPTO SEGÚN CIDOB	74
5. EL CONCEPTO DEL ESTADO	75
6. EL CONCEPTO PROPUESTO POR BURKHARD SCHWARZ	77
7. PROPUESTA CONCEPTUAL	80
OBJETIVOS E HIPÓTESIS	81
1. OBJETIVOS GENERALES Y ESPECÍFICOS	81
2. HIPÓTESIS	82
MÉTODO Y TÉCNICAS APLICADAS EN LA INVESTIGACIÓN	83
PARTE 2.	
Evolución de las formas de ocupación del espacio en Chiquitos. Épocas prehispánica, colonial y republicana	91
LAS CARACTERÍSTICAS FÍSICAS DE LA REGIÓN EN EL UMBRAL DEL CAMBIO	97
1. COMPOSICIÓN ÉTNICA Y POBLACIÓN	100
2. LA OBTENCIÓN DE LOS RECURSOS	105
3. FORMAS PARA LIMITAR EL CRECIMIENTO POBLACIONAL	113
■ 3.1 ¿Hubo entre los chiquitos un trato preferencial al varón?	115
4. LA ORGANIZACIÓN SOCIAL	120

5. LOS MANASICAS	122
6. LOS XARAES	125
7. CONCLUSIONES SOBRE EL MODO DE PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN	127
8. CONCLUSIONES SOBRE LAS FORMAS DE OCUPACIÓN DEL ESPACIO	128
ENTRE LA ESPADA Y LA CRUZ	130
1. ENFRENTANDO EL MIEDO PÁNICO, ¿SÓLO POR HIERRO?	130
■ 1.1 La ciudad de Santa Cruz de la Sierra	130
■ 1.2 El régimen español esclavista	133
■ 1.3 Descenso poblacional y la necesidad del hierro entre los indígenas	138
■ 1.4 Los bandeirantes o mamelucos	141
2. SEGURIDAD FÍSICA; HACHAS, AZADONES Y LA "MAGIA" DE LOS JESUITAS. ELEMENTOS QUE DETERMINARON EL SURGIMIENTO DEL SISTEMA REDUCCIONAL	142
3. EL SISTEMA REDUCCIONAL: UN MODELO DE DESARROLLO ERIGIDO SOBRE INSTITUCIONES NATIVAS	151
■ 3.1 Las formas de obtención de los recursos	151
■ 3.2 La organización social y política	154
■ 3.3 Los recursos mágicos de los jesuitas	157
■ 3.4 Evolución de la población	160
4. CONCLUSIONES SOBRE EL MODO DE PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN	161
5. CONCLUSIONES SOBRE LAS FORMAS DE OCUPACIÓN DEL ESPACIO	163
6. COMENTARIOS SOBRE LAS ALUSIONES QUE OTROS AUTORES HACEN SOBRE EL TEMA	163

INDEPENDENCIA Y ESCLAVITUD, DOS CARAS DE UNA MISMA MONEDA	167
1. FINALIZACIÓN DEL SISTEMA REDUCCIONAL	167
■ 1.1 Un nuevo sector social en las misiones: Los curas y administradores	167
■ 1.2 La reacción de los indígenas	171
2. LA SITUACIÓN LUEGO DE LA ABOLICIÓN DEL SISTEMA REDUCCIONAL	175
■ 2.1 El inicio de la nueva colonización	176
■ 2.2 La respuesta de los indígenas	178
■ 2.3 La reforma agraria	181
3. CONCLUSIONES SOBRE EL MODO DE PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN	183
4. CONCLUSIONES SOBRE LAS FORMAS DE OCUPACIÓN DEL ESPACIO	184

PARTE 3.

Uso y ocupación actual del espacio en las comunidades de San José.	187
---	-----

ASPECTOS GENERALES DEL CENTRO URBANO DE SAN JOSÉ DE CHIQUITOS	190
--	-----

DESPLAZAMIENTOS POBLACIONALES QUE DIERON ORIGEN A LAS ACTUALES COMUNIDADES DE LA REGIÓN	195
--	-----

LA TENENCIA DE LA TIERRA	204
---------------------------------	-----

FORMAS DE OBTENCIÓN DE LOS RECURSOS	211
1. AGRICULTURA	211
2. CACERÍA, PESCA Y RECOLECCIÓN	218
■ 2.1 CACERÍA	218
■ 2.1 PESCA Y RECOLECCIÓN	223
3. ACTIVIDADES PARA GENERAR INGRESOS MONETARIOS	226
4. GANADERÍA Y CRÍA DE OTROS ANIMALES	229
5. EL CARÁCTER SISTÉMICO DE LA ECONOMÍA	232
POBLACIÓN	233
1. EL CRECIMIENTO POBLACIONAL Y LAS FORMAS DE CONTROLARLO	233
2. EL FENOMENO MIGRACIONAL	235
LA DISPONIBILIDAD DEL ESPACIO	238
1. DISPONIBILIDAD DEL ESPACIO PARA LA AGRICULTURA	238
2. DISPONIBILIDAD DEL ESPACIO PARA LA GANADERÍA	241
3. DISPONIBILIDAD DEL ESPACIO PARA LA CACERÍA Y PESCA	242
ORGANIZACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA	250
1. EL CARACTER COMUNITARIO EN EL ÁMBITO PRODUCTIVO	250
2. EL CARACTER COMUNITARIO EN LAS RELACIONES DE PARENTESCO	253
3. EL CARACTER COMUNITARIO EN LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA	253
EL CENTRO CEREMONIAL RELIGIOSO DE SAN JOSÉ	256
1. LOS MITOS	256
■ 1.1 Consideraciones conceptuales	256
■ 1.2 Las divinidades chiquitanas	257
■ 1.3 Mito N°1: La Familia Pobre	260
■ 1.4 Mito N° 2 (sin título)	269

■ 1.5 Mito N° 3 (sin título)	276
■ 1.6 Mito N° 4. El Jichi De San José	278
■ 1.7 La interpretación de los mitos	280
2 LA FIESTA PATRONAL	283
CONCLUSIONES: EL TERRITORIO CHIQUITANO DE SAN JOSÉ	298
1. CONCLUSIONES SOBRE EL MODO DE PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN	298
2. CONCLUSIONES SOBRE LA DISPONIBILIDAD Y LA FORMA DE OCUPACIÓN DEL ESPACIO	299
3. CONCLUSIONES SOBRE LA VINCULACIÓN DE LA COMUNIDAD INDÍGENA CON LA SOCIEDAD NACIONAL Y SU IMPORTANCIA EN LA DEFINICIÓN TERRITORIAL	301
4. CONCLUSIONES SOBRE LA IMPORTANCIA DEL CENTRO CEREMONIAL RELIGIOSO PARA LA DEFINICIÓN DEL TERRITORIO CHIQUITANO	303
CONSIDERACIONES FINALES	307
1. POSIBILIDADES DE CONSOLIDACIÓN DEL TERRITORIO CHIQUITANO DE SAN JOSÉ	307
2. LA IDENTIFICACIÓN DE NECESIDADES ESPACIALES PROPUESTA POR EL ESTADO	310
■ 2.1 La propuesta	310
■ 2.2 Las observaciones	312
3. CONCLUSIONES FINALES	319
ANEXO	323
ANEXO 1: APLICACIÓN DE LA TASA DE CRECIMIENTO ANUAL DE LA POBLACIÓN EN LAS COMUNIDADES HASTA ALCANZAR LA CAPACIDAD DE SUSTENTACIÓN DEL TERRITORIO	324

ANEXO 2: ANÁLISIS DE LA INTERPRETACIÓN DE PIERRE CLASTRES SOBRE LA GUERRA ENTRE LAS SOCIEDADES SIN ESTADO	326
ANEXO 3: EL CARACTER COMUNITARIO EN LAS RELACIONES DE PARENTESCO	337
INDICE DE SIGLAS PRESENTES EN EL TEXTO	342
INDICE DE CUADROS	344
INDICE DE MAPAS	345
BIBLIOGRAFIA	346
DOCUMENTACIÓN CONSULTADA	355

Presentación

La presente publicación es el contenido de la tesis de grado que Roberto Balza presentó a la carrera de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz. Sin embargo, más allá de un trabajo académico, el contenido del documento refleja la experiencia que el autor ha obtenido durante su trabajo como coordinador del Centro de la Planificación Territorial Indígena (CPTI) de la CIDOB. Uno de los objetivos principales de este Centro fue apoyar a las organizaciones indígenas en la definición de una política de consolidación territorial. El autor –en ese tiempo cooperante del SNV– ha trabajado en el CPTI desde su fundación misma. En esta calidad, podríamos decir que es un observador participante que tuvo la oportunidad de trabajar de cerca el tema de territorialidad. El contenido del presente documento confirma esta apreciación.

Tierra, Territorio y Territorialidad Indígena, en primera instancia debería ser una literatura obligatoria para todas aquellas personas que quieren entender la problemática territorial de los pueblos indígenas desde una perspectiva histórica y política, desde la Ley de Reforma Agraria de 1953 hasta la promulgación de la Ley del INRA y la última marcha indígena del año pasado. En una forma precisa y muy clara el autor describe de manera contextualizada los logros de los pueblos indígenas respecto a la reivindicación territorial. Este planteamiento del problema, para el estudio en sí ya merece una publicación, pues –como el mismo autor señala– la problemática de la territorialidad de los pueblos indígenas de las tierras bajas es poco conocida y nunca ha sido bien documentada.

De igual manera, el autor hizo un buen intento de identificar y analizar los diferentes conceptos que existen alrededor del tema "territorio indígena", que aparte de ser un requisito para la elaboración de un estudio, también nos muestra la base de los diferentes puntos de vista de los actores involucrados en el proceso de la reivindicación territorial.

Invitamos a aquellas personas interesadas en la evolución histórica de los modos de producción, reproducción y las formas de ocupación del espacio en Chiquitos, a leer la segunda parte del presente documento. También en esta parte, el autor logró sistematizar la información secundaria disponible sobre este tema en una forma clara, incluyendo un análisis histórico sobre el particular, inédito hasta ahora. Este estudio nos lleva a una mejor noción del territorio histórico, lo cual ha sido la base para la mayoría de las organizaciones indígenas en sus demandas territoriales.

Lo que el autor quiere mostrar en el documento a partir del caso de las comunidades de San José de Chiquitos, es que la noción de una "ocupación ancestral", como base para la demanda territorial ante el Estado, ha sido válida y legítima, pero que este concepto tiene sus limitaciones para una titulación actual, planteando contar con un concepto dinámico, acorde a la nueva situación histórica y al desarrollo de los propios pueblos indígenas.

Por eso propone basar la titulación en la forma actual de ocupación del espacio por las comunidades indígenas, que presentan una disposición discontinua del territorio, diferente al concepto de "ocupación ancestral" políticamente manejado.

En resumen, el presente documento se destaca por ser un intento serio y científicamente fundamentado de determinar las necesidades espaciales de un cierto territorio indígena o TCO, no basado en criterios e intereses políticos sino en términos de la realidad económica, social y política de las comunidades en la actualidad. Es la oportunidad de poner en mesa de discusión el concepto de territorio y territorialidad con relación a espacios y límites necesarios para el desarrollo de los diferentes pueblos indígenas en sus TCO. Esperamos que la seriedad de análisis como ha mostrado el autor en el caso de San José de Chiquitos y las reflexiones contenidas en este estudio, sirvan de material de discusión para todos los actores involucrados.

Santa Cruz de la Sierra, abril, 2001

Gerben Stegeman
Director Regional a.i.
SNV Santa Cruz

Jürgen Riester
Director APCOB

Alejandro Parellada
Coordinador Regional

Agradecimientos

La tarea cuyo resultado se plasma en el presente documento, si bien es de mi entera responsabilidad, representa el esfuerzo de muchas personas que con gran amabilidad me dispensaron no solo su tiempo, sino también su trabajo. Expreso a todas ellas mi más sincero agradecimiento.

A todos los chiquitanos de las comunidades de San José y de su organización Turubó, que con la cortesía y bondad que los caracteriza, compartieron conmigo en un sinnúmero de oportunidades su techo y

comida, alegrías y preocupaciones. Muy particularmente quiero mencionar a Hugo Banegas, que desinteresadamente me acompañó en la tarea del levantamiento de los croquis de cacería y pesca. A Don Juan Casupá, Bernardino Poichee, José Frías y Asencio Rojas, por dedicarme largas horas dándome a conocer su historia. Quiero mencionar también a mis buenos amigos Clemente Ochoa y Libanio Soleto de la comunidad Pororó; Narciso, Saturnino y Pancho Roca de la comunidad Nuevo Horizonte; Ronald Zeballos y Zacarías Barbosa de Quituquiña; Ventura Peña y su hijo, de la comunidad Candelaria; a Eugenio Surubí, Ignacio (Nachin) y Manuel Banegas, de la comunidad de Pozo del Cura.

Hago extensiva mi gratitud al equipo del Centro de Planificación Territorial Indígena de CIDOB (CPTI), en especial a Noel Coronado por la realización computarizada de los mapas de San José; a Lizet Correa por haber digitalizado la cartografía base de la misma zona; a Zulma Villegas por haberme posibilitado acceder a la imagen satelital de San José y a mi buen amigo Aldert de Vries, cooperante del Servicio Holandés, con quien compartimos buenos y duros momentos durante y después de la marcha indígena de 1996.

Agradezco al Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo (SNV) a APCOB e IWGIA, por haber apoyado la publicación del presente trabajo y a Nadine Altmann por el diseño gráfico.

Estoy muy agradecido también a Bernd Fichermann, que me asesoró en la realización del trabajo; y a Rosa María Quiroga por permitirme consultar su tan completa biblioteca y porque ambos compartieron de manera desprendida sus importantes conocimientos sobre el pueblo Chiquitano.

Finalmente expreso mi agradecimiento a mi familia, porque ellos también me dispensaron su tiempo y su paciencia, entre ellos particularmente a Jael, mi compañera, por el gran apoyo que me brindó en la realización de este trabajo.

Resumen

En octubre de 1996 en la localidad de Samaipata del departamento de Santa Cruz, una niña indígena nacida en ese lugar, era bautizada con el nombre Inra. Ante una masa humana que representaba a los diferentes pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, mezclados entre aplausos y muestras de alegría, dirigentes de CIDOB y representantes del gobierno del MNR intercambiaban abrazos y, de rato en rato, suspendían por los aires ya a la niña Inra, ya al documento de la ley INRA.

A nadie que allí estuviera se le podía ocurrir poner en duda que el objetivo de la marcha que cientos de indígenas habían emprendido desde Santa Cruz dos meses atrás y cuyo destino era la ciudad de La Paz, se había cumplido. La Promulgación de la Ley del Instituto de Reforma Agraria incluía en sus artículos el derecho de los indígenas a un territorio propio y establecía que al cabo de 10 meses estarían tituladas las 16 demandas territoriales interpuestas durante la marcha y los hasta entonces 8 territorios reconocidos mediante Decreto Supremo. La superficie total que los indígenas reclamaban como su territorio era de 22'244.922 ha.

Han pasado más de 4 años de aquel histórico acontecimiento y sólo se ha titulado de manera definitiva el 3,8 % del total demandado, correspondiendo 196.719 ha. al pueblo ayoréode en sus 4 áreas; 241.170 ha. al pueblo Yuracaré y 413.000 ha. al pueblo guarayo.

Ahora ya no todo es alegría y un par de años después de las elecciones generales, periodo en que varios dirigentes estaban envueltos en la bruma del poder político, se miran unos a otros y se preguntan ¿qué ocurre?, ¿cuándo finalmente tendrán el territorio por el que tantas penurias han pasado?. Estudios aquí, recortes allá. Las organizaciones no llegan a tomar decisiones conjuntas y negocian de manera separada con el Estado la superficie que finalmente se les debe titular (que desde luego es menor a lo que demandaron), aunque no les es posible saber con certeza dónde exactamente estará la superficie a titular. Inclusive cabe la posibilidad que parte de ella (si se da) quede fuera del área demandada.

El camino más simple para encontrar las respuestas a por qué la situación se plantea de este modo es reponsabilizar de todo al Estado: "no tiene la voluntad política de solucionar el problema". Puede ser cierto, pero esa es una parte de la verdad. Para encontrar el resto sugiero volver la vista al periodo inmediatamente posterior a la Marcha por el Territorio y la Dignidad (1990). ¿Qué tenemos en el proceso de reivindicación territorial indígena?. Salvo contadas excepciones, como los guaraní o chiquitanos de Concepción,

la mayoría de los pueblos indígenas no tuvieron el espacio de tiempo para reflexionar sobre los límites de su territorio, esto a pesar de las discusiones que se tuvo para definir el concepto "territorio indígena" al momento de formular el Proyecto de Ley Indígena. Por eso cada organización independientemente de lo que los demás hacían tomó su propio camino para conseguir en propiedad o cuando menos posesionarse en lo que consideraban suyo: titular mediante Reforma Agraria, comprar tierras, aplicar proyectos de aprovechamiento de recursos maderables o, después de reformulada la Constitución Política del Estado, interponer demandas.

De ahí que cuando CIDOB decide convocar a la marcha del 96, aprovechando la particular coyuntura, caracterizada por un ambiente pre-electoral y en la que se debatía el contenido de la Ley del Instituto de Reforma Agraria, cuando menos 11 de las 16 demandas tuvieron que determinar sus límites y superficie en menos de un mes. Trabajo que se hizo, en términos textuales, "sobre la marcha". En ese momento no se meditó sobre las probables respuestas del gobierno, ni se reflexionó sobre los espacios que las comunidades usan para conseguir su sustento, espacios que son estratégicos a los que bajo ningún motivo se debía renunciar durante las negociaciones con los representantes del Estado. El único criterio fue plasmar en el mapa lo que los representantes de cada pueblo presente en la marcha consideraba históricamente suyo, o lo que por tradición le correspondía. Aunque algunos dimos la advertencia en sentido que tal acción debería ser mejor meditada, la finalidad política -dada la coyuntura- de contar con un territorio propio resultó más fuerte que la razón. Así, el argumento político absolutamente e incuestionablemente legítimo en ese ámbito que afirma que los indígenas merecen el reconocimiento del Estado para tener un territorio propio por ser históricamente los primeros habitantes del país, fue utilizado para fijar los límites de dichos territorios.

La respuesta del Estado fue también política, aceptó las demandas territoriales pero no otorgó ningún título. Antes de hacerlo, impuso la

aplicación de procedimientos (saneamiento e identificación de necesidades espaciales) que no tienen otra finalidad que reducir las superficies demandadas.

Lo dramático del asunto, no obstante que ya existen claras señales de lo que ocurre con las demandas luego de aplicado el proceso de titulación, es que hasta ahora la situación sigue como hace tres años. No existe en las organizaciones indígenas iniciativa alguna para reflexionar de manera autocrítica sobre el proceso de tal forma que se replanteen y modifiquen las demandas en función a lo que es imprescindible tener en propiedad. Lamentablemente, las ONG de apoyo e instancias técnicas de CIDOB, cuando en 1999 hubo el momento para hacerlo, no tuvieron suficiente apertura para escuchar otros criterios.

Las demandas territoriales siguen como se plantearon y hay otras que se han presentado siguiendo la misma lógica: definir límites según lo que cada pueblo considera que es históricamente suyo. El Estado hace su parte, recorta por aquí y por más allá, legalizando los asentamientos de terceros antes que los de los indígenas. Al final buena parte de las comunidades se quedan sin título de sus espacios estratégicos, pero sí (en el mejor de los casos) con espacios “de reserva” que de momento (y quién sabe hasta cuándo) no le son útiles.

En medio de esa situación, el presente trabajo sugiere una alternativa de solución. La tesis que planteo es en realidad muy simple y sostiene que el territorio de un pueblo indígena está dado por la forma en que actualmente dicho pueblo ocupa el espacio para la satisfacción de sus necesidades materiales y espirituales. Tal criterio implica sobre todo partir de la realidad de los asentamientos indígenas, comprender cómo y por qué estos asumen tal o cual disposición en el espacio, considerando **de manera sistémica** su economía, organización social y religiosa.

Esto significa que la delimitación de un territorio indígena debe partir de la consideración de todas sus actividades económicas, ya que ellas en

su conjunto posibilitan la reproducción material del grupo. En otras palabras, las áreas actuales de cacería -que por su dimensión son las que menos quiere reconocer el Estado- deben ser incluidas. En este mismo ámbito, se debe asignar la debida importancia a las relaciones sociales, administrativas, pero principalmente económicas que las comunidades indígenas mantienen con la sociedad nacional¹, aspecto que ha sido tomado en cuenta en los debates sobre el tema, pero desde una perspectiva diferente. Aquí me refiero a que nunca es lo mismo un espacio con accesibilidad a un centro urbano, que uno que no tenga esta condición.

La propuesta también sugiere observar la dimensión histórica como un aspecto que es de utilidad para comprender cómo y por qué ha evolucionado una forma determinada de ocupación del espacio, y la considera como argumento válido para reivindicar el derecho al territorio en términos generales, pero que renuncia a utilizarlo como determinante para la definición de los límites de un territorio actual, ya que -entre otras razones- las formas de ocupación del espacio han cambiado a través del tiempo y porque un mismo espacio estuvo ocupado o utilizado por más de un solo pueblo.

Por otro lado, para la definición de un espacio propio indígena, no toma como finalidad la **continuidad territorial**, que más bien estaría supeditada a la forma en que el pueblo indígena en cuestión ocupa el espacio: de manera continua o discontinua. Lo cual descarta la posibilidad de sugerir bloques compactos de varios millones de hectáreas.

Este conjunto de ideas ha sido aplicado para el estudio de la situación territorial de los indígenas chiquitanos de la ex-reducción jesuita de San José, concluyendo que su territorio está constituido por todo espacio imprescindible para la satisfacción de sus necesidades materiales, el cual

¹ Este criterio fue mencionado por primera vez y de manera verbal por el Dr. Bernd Fischermann cuando él trabajaba en fase de "caracterización" de la demanda de Monte Verde. Lamentablemente su propuesta fue mal interpretada y censurada por los dirigentes indígenas de la organización correspondiente.

se presenta de manera discontinua y alrededor del centro urbano de San José, agrupando dos, o más comunidades a partir de espacios de cacería compartidos. Asimismo, forma parte de ese espacio el centro ceremonial jesuita que se constituye en el eje central de la religiosidad chiquitana por representar la fusión de las creencias prehispánicas y católica jesuita que, además de dar su identidad étnica, reproduce el carácter comunitario y colectivo que **es absolutamente necesario para la adopción de su actual estrategia económica.**

Para demostrar la validez del postulado, he estructurado la exposición en tres partes. La primera sitúa la problemática territorial en el contexto de las relaciones indígenas y Estado, caracterizada por tratarse sobre todo en el ámbito político, lo cual ha hecho hasta ahora lenta y contenciosa la titulación de territorios indígenas o, como se los designa formalmente, Tierras Comunitarias de Origen. En esta misma parte se incluye la explicación a los aspectos tradicionales que hacen a una investigación de carácter científico: El marco teórico, las hipótesis, el método y las técnicas de investigación.

En la segunda parte del documento se considera la evolución de las formas de ocupación del espacio en la región chiquitana desde la época prehispánica hasta el advenimiento de la República, pasando por el cambio dado en el momento colonial.

Tal como se dijo en párrafos precedentes, el “territorio histórico” o la noción de una “ocupación ancestral” de un determinado espacio, ha sido utilizado por la generalidad de organizaciones indígenas para justificar las superficies que demandan en calidad de propiedad. Muy particularmente un trabajo realizado en chiquitos utiliza este argumento para proponer un espacio geográfico determinado como territorio de este pueblo. Mi posición respecto al tema es que el argumento ancestral es válido y absolutamente legítimo para exigir al Estado el reconocimiento al derecho territorial de la generalidad de pueblos indígenas del país -hecho que ya se ha dado en la Constitución Política del Estado y en la Ley INRA- pero

que tiene sus limitaciones para establecer la ubicación y superficie concretas del territorio de un pueblo determinado. Para argumentar esta afirmación me he visto en la obligación de tocar con relativa amplitud el componente histórico, aunque la investigación pretenda dar cuenta de la situación territorial contemporánea.

En la tercera y última parte se estudia la situación actual, considerando la economía, la demografía, la organización social y la religión de los chiquitanos de las comunidades y a partir de ahí se define el territorio chiquitano de San José. Posteriormente se verifica la posibilidad de consolidación de ese espacio desde el punto de vista legal y administrativo. El texto finaliza con un análisis del procedimiento formal que el Estado está aplicando para determinar las necesidades espaciales de los pueblos indígenas demandantes de un territorio propio, que, mediante la comparación de los resultados ofrecidos por la presente investigación, resulta equivocado.

Parte 1

Antecedentes y propuesta
de investigación



Territorialidad Indígena

1. ANTECEDENTES DE LA REIVINDICACION TERRITORIAL DE LOS PUEBLOS INDIGENAS

■ 1.1 La Reforma Agraria y la conformación de organizaciones indígenas federativas

La Ley de Reforma Agraria de 1953, para el Oriente, Chaco y Amazonia del país, tuvo connotaciones diferentes que para la zona andina. En primer término establecía que los “grupos selvícolas” quedarían bajo la protección del Estado y que sus tierras de propiedad colectiva o individual son inalienables². No obstante, como se sabe, en ningún momento se fijó criterio alguno para determinar cuáles son las tierras que les pertenecía, tampoco se las tituló y, en consecuencia, se otorgó derechos a terceros por encima de los llamados “grupos selvícolas”.

Por otro lado, no todos los indígenas de esta región fueron considerados como “grupos selvícolas”. A los que vivieron en misiones Jesuitas o Franciscanas se los tomó en cuenta como campesinos y quedaron con la **posibilidad** de titular sus tierras bajo la figura de “comunidad indígena” o de “pequeña propiedad”. En los hechos, esta ley, por una parte legitimó el despojo del que fueron sujeto los indígenas, principalmente desde las dos últimas décadas del siglo XVIII, época marcada por el inicio de un hasta hoy incesante ingreso de criollos cruceños para el establecimiento de fundos ganaderos. Por otra parte, si bien la Ley de Reforma Agraria se constituyó hasta hace poco en el único instrumento legal por el que algunas comunidades obtuvieron un título de propiedad, resultaba totalmente ajeno a las formas

² Ley de Reforma Agraria. Capítulo III; art. 129 y 130.

de uso y aprovechamiento del espacio que los pueblos indígenas amazónicos (con algunas variaciones) todavía mantienen. En efecto, el trabajo al cual hace referencia esta ley, es de carácter agrario, comprendido en un contexto económico que buscaba la generación de excedentes comercializables. La Reforma Agraria pretendía alcanzar un modelo de desarrollo capitalista, eliminando el régimen latifundista que regía sobre la tierra y dotando de este bien a los campesinos (URIOSTE 1992: 93)³. Lejos de esta situación andina, en la región del Oriente, Chaco y Amazonia, los pueblos indígenas no tienen una producción agrícola orientada al mercado, sino -en su mayoría- al autoconsumo; además, su economía combina la agricultura, la caza, pesca y recolección, actividades estas últimas que para la ley no representaron criterio alguno para definir la extensión de la propiedad de la tierra. De este modo, la Reforma Agraria solamente otorgó a los indígenas la posibilidad de reconocer los espacios bajo una lógica agrarista y nunca considerando sus otras formas de uso del espacio y mucho menos tomando en cuenta su carácter de pueblo con identidad propia, diferente al de la sociedad nacional.

Durante la segunda mitad del presente siglo y en la medida que el sistema económico nacional fue avanzando progresivamente a la región oriental, a través de la multiplicación de las estancias ganaderas, de la construcción de obras de infraestructura, como el tendido de la vía férrea, la construcción de carreteras; de la búsqueda y explotación de recursos naturales comerciales, como el petróleo y las maderas preciosas; de la implementación de políticas de colonización y de todo el aparato social, político y legal que legitima esta expansión, los pueblos indígenas fueron perdiendo progresivamente el control y acceso a los espacios que ocupaban, lo cual ocasionó reacciones diversas, según las características del pueblo y según el grado de presión ejercido por el mundo de occidente en las diferentes

3 El autor de referencia citando a Urquidí indica que además de lo anteriormente mencionado, los objetivos de la Reforma Agraria eran la *"elevación de la productividad de la tierra y aumento de la producción mediante el desarrollo de una industria agropecuaria tecnificada y moderna; ampliación del mercado interno y viabilización de la industrialización del país"*. Para Urioste, estos objetivos de la Ley, expresan con claridad que el anhelado desarrollo de las fuerzas productivas en el campo implicaban también la eliminación de la organización y el manejo **comunitario** de los recursos (Op. Cit. 93, 97).

regiones. Algunos de ellos sufrieron la desestructuración de varias comunidades y la absorción de su población en centros urbanos mayores, acrecentando los índices de pobreza extrema. Otros mantuvieron sus asentamientos a cierta distancia del mundo occidental, sin que ello implique una voluntad expresa de evitar las relaciones con este. Finalmente, al interior de la anterior postura, otros optaron por hacer frente a la situación, exigiendo al Estado el reconocimiento de su derecho a un territorio propio, donde puedan desarrollar su vida según sus prácticas económicas, a las que corresponden valores y costumbres propios.

Para llevar adelante esta iniciativa, con una determinante participación de la ONG Ayuda Para el Campesino Indígena del Oriente Boliviano (APCOB) y bajo una lógica que respondía más bien a la de estructuras organizativas occidentales, se conforma lo que hoy conocemos como la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB). Luego de un proceso de organización interna, el pueblo guaraní, liderizado por el Capitán Grande del Alto y Bajo Izozog, Bonifacio Barrientos, y de sostener conversaciones y reuniones con representantes del pueblo ayoreo, en 1982 se convoca a una asamblea, en la que además de éstos, participan los representantes de los pueblos guarayos y chiquitanos (de Concepción y Lomerío), conformándose la organización regional denominada Central Indígena Del Oriente Boliviano (CIDOB). El eje de la plataforma de la naciente organización, lo constituía la reivindicación territorial, la autonomía de los pueblos y la consolidación de una organización nacional (CHIRIF y CASTILLO 1995: 27).

■ 1.2 La marcha por el territorio y la dignidad

A partir de entonces se da un proceso organizativo ascendente, marcado por la conformación de organizaciones para cada pueblo y por regiones en todo el horizonte geográfico de las tierras bajas del país, promovido por CIDOB y enarbolando siempre la consigna de un territorio propio para los indígenas. De este modo surgen diferentes organizaciones, entre las

cuales cabe destacar para nuestro propósito, a las organizaciones del Beni, ya que durante su proceso de formación se llevó a efecto la más histórica y determinante movilización de los pueblos indígenas amazónicos de nuestro país en lo que va del presente siglo. Nos referimos a la marcha por el territorio y la dignidad.

En 1987, la CIDOB, siguiendo sus metas de asumir la representación de todos los indígenas de la amazonia, oriente y el chaco, junto con representantes de comunidades próximas a Trinidad que ya habían tomado una iniciativa propia de organización, llegaron a conformar la Central de Cabildos Indígenales Mojeños (CCIM). El año próximo, luego de una serie de encuentros y reuniones de la CCIM con indígenas de otras regiones del Beni, se conformaron diferentes Sub-centrales de Cabildos. En virtud a la amplitud del horizonte geográfico y de los pueblos que la nueva organización abarcaba, cambió de nombre, de CCIM a Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) (LEHM 1993: 11,12).

De manera paralela a este proceso organizativo surgió el conflicto que dio lugar a la demanda territorial de los indígenas, ocasionado por la explotación selectiva de madera preciosa caoba o mara en el Bosque de Chimanes, que hasta 1986 había tenido la categoría de Reserva de Inmovilización y que por presiones de las empresas madereras, la administración estatal la declaró como bosque de producción permanente, sin considerar en absoluto que el área constituía el hábitat tradicional de pueblos indígenas chimanes, yuracarés, movimas y mojeños (Op.Cit. 6,13).

En la medida que el Estado en sus diferentes instancias micro-regionales y regionales, luego de una etapa prolongada de negociaciones y de estudios, no satisfizo las expectativas territoriales de los indígenas, en agosto de 1990 determinan llevar adelante la marcha de 600 Km. desde Trinidad hasta la sede de Gobierno, en la que participaron la gran mayoría de los pueblos del Beni. La plataforma de la marcha, plasmado en el documento de conclusiones del Segundo Encuentro de Unidad de Pueblos Indígenas (realizado en San Lorenzo de Mojos del 26 al 29 de julio de

1990), señalaba que *El Bosque de Chimanes debe ser dotado como territorio Indígena en su integridad; las empresas madereras deben salir del Bosque de Chimanes*. Los Sirionó, en el Ibiato, exigían que *se nos restituya las 23.000 hectáreas que constituyen nuestro territorio*. Los indígenas que viven en el Parque Nacional Isiboro Sécore principalmente exigían la participación de sus representantes en la gestión de esta área protegida y que el gobierno solucione de manera conjunta a todas las demandas de los pueblos indígenas del Beni. Los de San Lorenzo de Mojos exigían la restitución de su territorio (ubicado entre los ríos Tijamuchi e Ichinigua y de 5 Km²) ocupado ahora por estancias ganaderas. Finalmente, los de San Francisco de Mojos solicitaban al gobierno que *se doten de áreas territoriales en la zona de San Francisco para los indígenas trinitarios que allí viven*⁴.

Como consecuencia de esta movilización que se constituyó en el centro de atención de todo el país, se emiten:

- El Decreto Supremo 22609 que reconoce el territorio Indígena Sirionó, delimitado por 36 mojones naturales, conocidos ancestralmente (sic) y además un área de 30.000 hectáreas en el Monte San Pablo.
- El Decreto Supremo 22610 que reconoce al Parque Nacional Isiboro Sécore como territorio de los pueblos mojeños, yuracaré y chimán que ancestralmente lo habitan. Amplía la superficie del territorio creando una franja de amortiguamiento que incluye a las comunidades asentadas en las riberas de los ríos Isiboro y Sécore. Finalmente, entre lo que cabe destacar, señala que para cualquier construcción de obras de infraestructura o políticas de desarrollo que se efectúen dentro del parque, se deberán efectuar estudios de impacto ambiental en los que participe la organización indígena de la región.

⁴ "Conclusiones del Segundo Encuentro de Unidad de Pueblos Indígenas" Véase CONTRERAS 1991 : 173-177.

■ El Decreto Supremo 22611 que *declara a la región de chimanes como área indígena, constituyendo el espacio socioeconómico para la sobrevivencia y desarrollo de las comunidades y asentamientos indígenas chimanes, mojeños, yuracarés y movimas que lo habitan*. Establece al interior de esta área tres tipos de zonas; a saber:, a) zona de Protección, b) Territorios Indígenas y c) Zonas de aprovechamiento empresarial. Al interior de la segunda zona reconoce al Territorio Indígena Chimán (TICH), con 392.220 hectáreas y al Territorio Indígena Multiétnico (TIM), con 352.000 hectáreas, perteneciente a los pueblos indígenas mojeño, movima, yuracaré y chimán. El área de aprovechamiento forestal donde serían reubicadas algunas empresas queda con 420.000 hectáreas. Fija además un plazo de algo más de un mes para que dos empresas que se encontraban en la parte central de Chimanes (Fátima y Bolivian Mahogany) dejen de cortar madera y definitivamente abandonen el lugar hasta el final de ese año. Finalmente las empresas afectadas por el TIM, podían solicitar en el plazo de un año nuevas áreas en otras zonas de producción ⁵.

■ El Decreto Supremo 22612 que constituye una comisión encargada de formular la Ley de Pueblos Indígenas de Oriente y la Amazonia, donde deberían quedar normados los derechos de los pueblos indígenas y debería contemplar el procedimiento para la tramitación del territorio de otros pueblos indígenas del país ⁶.

Luego de este incuestionable logro, que fue obtenido además de la movilización de los indígenas, por el apoyo comprometido del Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni (CIDDEBENI) y por la Coordinadora de Solidaridad con los Pueblos Indígenas, se ingresó a un difícil proceso que debería tender a la consolidación de los territorios reconocidos mediante los Decretos Supremos antes mencionados; sin

⁵ Véase mapa N° 1.

⁶ Lo llamativo de esta disposición es que en la composición de la comisión está ausente la organización nacional CIDOB; en cambio sí figura un representante por cada pueblo indígena del Oriente y Amazonia y un representante de la CPIB.

embargo por una serie de factores relacionados con la falta de voluntad política de personeros del gobierno vinculados con el tema; de vacíos jurídicos dejados por los Decretos Supremos; de los ardidés utilizados por los empresarios madereros en diferentes ámbitos, tanto de gobierno, como de los propios indígenas para continuar con la explotación del recurso maderable dentro de los territorios indígenas, sumados a una fragilidad de las organizaciones indígenas para hacer frente a las dificultades, dicho objetivo no llegó a concretarse (NAVIA 1993; LEHM 1993; BALZA 1994).

Sin duda, un hecho como el que anteriormente he mencionado, ofrece una serie de elementos para el análisis, me interesa subrayar algunos de estos.

- 1. La demanda surge como consecuencia de una situación concreta, caracterizada por grandes disturbios ambientales ocasionados por la actividad maderera empresarial, lo que indudablemente tuvo sus directas repercusiones en los recursos utilizados por la población indígena para su sustento cotidiano.
- 2. Por otra parte, el lugar de donde surge la demanda territorial tiene una sustentación cultural de carácter mesiánico.

El liderazgo mojeño en la demanda porque un área fuese reconocida por el Estado como "Territorio Propio" tenía implicaciones culturales muy profundas. En el centro del bosque, donde habían sido otorgadas las áreas de corte, se ubica una importante comunidad de Buscadores de la Loma Santa denominada Carmen del Aperecito. De esta manera, con relación al proceso de construcción de la demanda territorial, el corregidor del Carmen manifestaba que: "la gente quiere ese territorio porque piensan que el lugar que buscan está dentro de los límites que han señalado inicialmente en su solicitud territorial" (LEHM 1991 :14).

■ 3. La organización de los pueblos indígenas, muy particularmente en la región a partir de la cual se articulan las demás demandas, que es la Sub-central de San Ignacio de Mojos, combina una estructura organizativa "tradicional" (de origen jesuítico misional): el cabildo, que tiene una capacidad de convocatoria que llega a toda la comunidad, con una de carácter "nuevo", no-tradicional, confederativo, con reivindicaciones ya antes definidas, que responde a la estructura característica de la CIDOB.

■ 4. Es la convergencia de los tres puntos anteriores la que permite que el carácter discursivo del territorio indígena propio cobre sentido, pero además y sobre todo obtiene el logro antes descrito.

Si en principio, la idea de Territorio no era más que una consigna enarbolada por los dirigentes indígenas de origen urbano, con el proceso de interrelación con las comunidades rurales y, particularmente, con las comunidades de Búsqueda de Loma Santa, esa consigna se llenó de un contexto específico (Ibid. 14 El resaltado es mío).

■ 5. El acontecimiento marca un quiebre en la historia del país, porque se reconoce al sujeto social indígena y, consecuentemente, se identifica la necesidad de reconocer legalmente los derechos colectivos que le corresponden. Tal situación se expresa en:

* El mandato de formular una ley especial indígena donde se establezcan sus derechos y obligaciones.

* Por primera vez en la historia, el Estado acepta la utilización del término Territorio Indígena en documentos oficiales, reconociendo a estos pueblos el derecho a superficies mucho mayores a las que sería posible obtener por la Ley de Reforma Agraria y, sobre todo, considerando sus propias formas de acceder a los recursos del bosque.

■ 1.3 La Ley Indígena

La formulación de la propuesta de Ley Indígena tiene sus antecedentes en el V congreso de CIDOB, realizado en el año 1986 (antes de la marcha por el territorio y la dignidad), que conforma una comisión encargada de formular una propuesta de ley a ser presentada en el congreso del siguiente año. Sin embargo, como se vio -y a pesar de los 3 memoriales presentados en la gestión presidencial de Paz Estenssoro y Paz Zamora, que ya incorporaban peticiones de normas jurídicas que contemplen los derechos fundamentales de los indígenas- no cabe duda que fue la Marcha por el Territorio y la Dignidad el hecho que hizo que esta iniciativa cobre un impulso definitivo y se llegue a debatir en el seno de diferentes sectores sociales el contenido que dicho cuerpo legal debería contener.

La comisión que por mandato del D.S. 22612 debía formular una propuesta de Ley Indígena, no llegó a cumplir su objetivo. Los principales sectores que la componían, de manera independiente elaboraron su propia propuesta. Así, el gobierno, a través del Instituto Indigenista Boliviano, en reuniones de consulta con algunas organizaciones indígenas regionales, presentó una propuesta con la que CIDOB no estaba de acuerdo por obviar aspectos centrales de sus reivindicaciones. En consecuencia, la organización matriz de los indígenas formuló su propia propuesta. Finalmente, el sector empresarial del oriente, a través del Comité Pro-Santa Cruz, preparó otro documento⁷.

La propuesta de Ley formulada por CIDOB contempla una serie de derechos colectivos que deberían ser reconocidos por el Estado; entre ellos, el que se constituye en el eje central de los demás componentes y que, por lo mismo ha sido el más debatido, es el derecho a la propiedad del territorio.

⁷ De manera independiente el Movimiento Bolivia Libre también formuló y presentó al parlamento (en fecha 4 de Septiembre de 1990) su propia propuesta denominada Proyecto de Ley de Comunidades Campesinas e Indígenas, la misma que en sus puntos centrales será considerada desde el punto de vista conceptual en el siguiente capítulo, aunque se puede adelantar que este documento hace referencia exclusivamente a la problemática de la tierra y el territorio y no a otros derechos de los indígenas que debería contener la Ley Indígena a la que se refiere el D.S. 22612.

La noción de territorio que ofrece la propuesta, para su mejor comprensión, propongo dividirla en dos componentes. El primero se refiere al espacio geográfico que debería comprender un territorio indígena; el segundo especifica las cualidades que este espacio tiene y que definen su relación con el Estado y con particulares. En cuanto al espacio geográfico el artículo 21 lo define de la siguiente manera:

Se entiende por Territorio Indígena las tierras ocupadas, poseídas por los pueblos indígenas, las que constituyen su hábitat, su espacio socioeconómico, las utilizadas para actividades de producción, caza, pesca y recolección incluyendo aquellas necesarias para la preservación de los ecosistemas y recursos naturales; áreas imprescindibles para la generación, sustentación y sostenimiento de una capacidad de población humana que garantice su crecimiento y desarrollo.

Pero además de contemplar el derecho propietario territorial para los pueblos indígenas, el artículo 20 incluye el derecho a la propiedad de tierras para las comunidades indígenas, otorgando esta calidad:

A las comunidades indígenas que por efecto del despojo, usurpación, migración, colonización, concentraciones misionales o por cualquier otras circunstancias se encuentran asentadas en zonas geográficas alejadas de los territorios indígenas que ancestralmente han poseído, ya sea que posean tierras comunales o estén sometidas a regímenes de servidumbre.

Si bien la definición anterior en términos generales es aceptable, no fue debidamente comprobada su aplicación a la realidad, de tal manera que se efectúen las precisiones correspondientes que permitan una depuración del concepto y principalmente las cualidades que este posee. La división que se establece entre territorio y tierra de comunidad impide la posibilidad de plantear la existencia de territorios discontinuos, que seguramente sería el caso de muchos pueblos indígenas que ocupan el espacio de manera dispersa y conformando comunidades, distorcionándose así realidades como las de los asentamientos que se encuentran alrededor de ex-

reducciones misionales a quienes les cabría solamente el reconocimiento de tierras de comunidad.

Siguiendo el segundo criterio de análisis sugerido, en cuanto a las cualidades que tiene el Territorio Indígena, el artículo 22, parágrafo II, la propuesta de CIDOB indica que *los pueblos indígenas gozan de autonomía administrativa de sus recursos naturales*; esta autonomía les liberaría de cualquier control de las instituciones del Estado de aquella época que esté vinculada a la administración de los recursos naturales, tales como el Instituto Nacional de Colonización, Consejo Nacional de Reforma Agraria, Centro de Desarrollo Forestal, Secretaría General del Medio Ambiente y otras (art. 50). Además, el artículo 46 indica que el Estado boliviano reconoce dentro de su división político administrativa, la existencia de Territorios Indígenas Autónomos.

Por otra parte, la propuesta de ley establece que los pueblos indígenas tendrían el derecho exclusivo al aprovechamiento de los Recursos Naturales Renovables existentes en sus territorios. No ocurre lo mismo con *todas las sustancias minerales estratégicas e hidrocarburos...* (art. 24 parágrafo I), las cuales son reconocidas como pertenecientes al dominio del Estado, pero otorga a los indígenas un derecho preferente para su aprovechamiento (art. 26, parágrafo I). Indica además que los minerales no-estratégicos son de propiedad exclusiva de los pueblos indígenas, dejando sujeto a un reglamento especial la clasificación de los que serían minerales estratégicos (art. 24 parágrafo II).

Respecto a la presencia de terceros al interior de los territorios indígenas, reconoce las pequeñas propiedades agrícolas y ganaderas de personas campesinas, pero a su vez indica que *las propiedades empresariales y estancias de personas ajenas a los pueblos indígenas y dentro del territorio de éstos, cuyo origen haya sido la usurpación y/o despojo, deberán ser restituidas al Pueblo Indígena respectivo...* (art. 30). Define a las tierras usurpadas, como:

1. Aquellas que no poseen títulos de propiedad.
2. Aquellas que obtuvieron títulos de propiedad con posterioridad al año 1953, sin importar el procedimiento

(art. 31). De este modo, cuando menos un 90% de los asentamientos de terceros serían afectados.

Esta Versión final de propuesta de Ley, surgió como consecuencia de una serie de encuentros, talleres, reuniones en los que participaron además de las diferentes organizaciones que componen CIDOB, los propios técnicos especialistas en asuntos legales y sociales de esta organización, así como algunas ONG's como APCOB, CIDDEBENI y CEJIS. Se puede advertir que hubo amplias discusiones respecto a cómo debería definirse al territorio indígena y qué tipo de cualidades debería tener. Se debatió mucho, por ejemplo, respecto a si el concepto de "pueblo" debería ser entendido en el contexto del derecho internacional o si debería estar al margen de él. Se decidió mantener al margen de este, ya que en el ámbito internacional los "pueblos" tienen el derecho a la autodeterminación, es decir a la conformación de un Estado propio, y lo que más bien se planteaba, era que los territorios indígenas permanezcan al interior del Estado boliviano, pero con autonomía propia.

Asimismo fue sujeto de debate si todos los recursos naturales que se encuentren en el territorio, debiesen ser de propiedad exclusiva de los pueblos indígenas. Al principio se consideraba que la propiedad debería incluir todos los recursos incluyendo los del subsuelo⁸, después se cambió por la alternativa explicitada líneas arriba.

Otro aspecto que debo resaltar de los debates previos a la versión definitiva de la propuesta de Ley Indígena formulada por CIDOB, es la propuesta de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) que concibe dos categorías de territorio: el histórico y el territorio comunal e intercomunal.

Se entiende por Territorio Histórico de los Pueblos Originarios, la circunscripción geográfica territorial que estos pueblos hubieran ocupado

⁸ Véase los memoriales presentados por CIDOB a la presidencia de la República, el 7 de diciembre de 1987 y en abril del 89 (CIDOB 1992a : 42-49).

dentro del Territorio boliviano a través de toda su historia, independientemente de que al presente en estos territorios existan poblaciones urbanas y/o asentamientos rurales que no pertenezcan al Pueblo Originario.

El Territorio Histórico, es el espacio geográfico dentro del cual el Pueblo Originario que lo habita, debe ser respetado en sus usos, costumbres, historia y tradiciones, concertando intereses de todos quienes lo habitan (art. 8 y 9).

El territorio, comunal o intercomunal se entiende como el espacio geográfico -dentro de un Territorio Histórico- en el cual una Comunidad o Comunidades originaras, reasentadas o reconstituidas de hacienda o no, u otras habitan y desarrollan su estilo de vida, produciendo y trabajando sus recursos naturales (art. 14. El resaltado es mío).

Estas dos categorías de territorio tienen también cualidades diferentes. En el Territorio histórico se admite la presencia de terceros, teniendo el pueblo indígena solamente prioridad en la adjudicación y primera prioridad en la opción de compra de tierras a terceros (art 10°). En cambio, en el territorio comunal e intercomunal, no se admite la presencia de terceros, sino por el contrario se plantea la restitución de tierras usurpadas y en litigio (art 16° y 17°). Por otra parte, solamente en este territorio se tiene derecho propietario sobre el suelo y los recursos del sobre suelo. No se menciona el subsuelo y sus recursos, salvo como prioridad que tendrían los pueblos indígenas para obtener concesiones (art 18° y 19°). Lamentablemente esta definición que tenía varios elementos positivos⁹ y que se parece mucho a la perspectiva que se asume en la presente investigación, quedó desechada en la formulación del Proyecto de Ley Indígena elaborado por CIDOB.

⁹ En este trabajo emprendido por la APG intervino de manera muy certera el antropólogo tristemente fallecido, Antonio Rojas.

Llama la atención el hecho de que en ninguna versión de la propuesta de ley de los indígenas, se haga referencia a un procedimiento (técnico) para la identificación de territorios indígenas, tema que sí es abordado por la propuesta de ley del gobierno y que es fundamental para todos los pueblos indígenas del país. Supongo que este procedimiento no se lo consideró por entender que el territorio indígena es algo evidente y fácil de determinar por los propios pueblos indígenas, situación que no es así, tal como lo sugiere las grandes divergencias entre la propuesta de la APG y la propuesta final de CIDOB, las cuales se manifiestan en lo que hace al concepto mismo de territorio; en el espacio geográfico que debería abarcar, así como en los derechos que los indígenas tienen en su interior.

Como dije, "salvadas" las diferencias entre las diversas conceptualizaciones, la propuesta de Ley Indígena preparada por este sector, fue presentada el 12 de octubre de 1992, solicitando a la cámara de diputados que era preferible que el documento sea rechazado, antes de ser aprobado de manera desvirtuada y sin recoger el espíritu de las demandas de los pueblos indígenas¹⁰. Situación, esta última, que sí podía darse en virtud a que el sector empresarial cruceño era contrario al reconocimiento de los derechos que exigían los indígenas, argumentando que tales postulados contravenían a la Constitución Política del Estado de entonces. Fue este el principal argumento utilizado por la comisión agraria de la cámara de diputados para rechazar el proyecto de Ley Indígena de CIDOB¹¹.

¹⁰ Véase el "pronunciamento del CIDOB al parlamento nacional y a la opinión pública en relación al proyecto de ley indígena" (CIDOB 1992b).

¹¹ No es mi propósito en este momento analizar si el reconocimiento al territorio, a la autonomía administrativa, a la vigencia del derecho consuetudinario, vulneraban o no a la Constitución Política del Estado de ese entonces; aunque por los argumentos presentados por Carlos Hugo Molina (1992 : 57-64) la Constitución no era transgredida.

2. LA MARCHA POR EL TERRITORIO, LOS DERECHOS DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y EL DESARROLLO

■ 2.1 El escenario previo: la Reforma de la Constitución Política del Estado

Independientemente de que las reivindicaciones de los pueblos indígenas vulneraban o no la Constitución Política del Estado, estaba absolutamente claro que no hacía referencia explícita a los derechos colectivos que éstos podrían ejercer. En consecuencia y luego de intensas negociaciones y reuniones entre los representantes de las organizaciones indígenas con diferentes brigadas parlamentarias, la Constitución Política del Estado es cambiada en sus artículos 1 y 171.

Sin negar la importancia de las gestiones de las organizaciones indígenas para lograr una apertura para el ejercicio de sus derechos y muy particularmente la Marcha por El Territorio y la Dignidad de 1990, no cabe duda que la presión de organismos internacionales hacia el gobierno de Bolivia también desempeñó un rol fundamental para que tal apertura se diera. Como ejemplo se puede mencionar al Banco Mundial que justo en ese año aprobó un crédito bilateral de más de 50 millones de dólares para promover el desarrollo agroindustrial en el Oriente (Proyecto Low Lands), condicionándolo a que 1 millón de dicho crédito, esté destinado a aminorar el impacto que este proyecto podría ocasionar en las comunidades indígenas. Mediante el "Componente Indígena" de este proyecto se debía implementar proyectos de desarrollo y gestionar los títulos de propiedad de las tierras de comunidad del pueblo ayoréode y de los chiquitanos de San José. Un miembro del Banco Mundial en aquella oportunidad me comentó que si este componente no era llevado a efecto de manera adecuada no sólo se podría bloquear los desembolsos de todo ese proyecto, sino también el financiamiento para la construcción del gasoducto Bolivia-Brasil. No por ello los resultados de este componente fueron satisfactorios.

Asimismo, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de la que Bolivia forma parte, en 1991 puso en vigencia el Convenio 169 que en una de sus partes establece la importancia de respetar los derechos territoriales de los pueblos indígenas¹².

Volviendo al tema de las reformas a la constitución, en el ámbito de los derechos de los pueblos indígenas, en sus artículos 1 y 171 (parágrafo I) señala:

Bolivia, libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural; constituida en República Unitaria.....

Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la ley, los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan el territorio nacional, especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, a su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones (los resaltados son míos).

No cabe duda que estos artículos, incluyendo los dos restantes párrafos del artículo 171, plantean, además de un reconocimiento formal de la existencia de los pueblos indígenas y su importancia en el contexto nacional, posibilidades legales para que estos puedan ejercer sus derechos. Pero, sin desmerecer tal avance, son leyes subsecuentes las que en definitiva posibilitan o vetan el reconocimiento de los derechos que los indígenas reivindican. Justamente una de estas normas legales es la Ley del Instituto de Reforma Agraria (Ley INRA) que, pensada en principio como una ley de carácter modificatorio institucional, en los hechos es una nueva Reforma Agraria; es decir que establece nuevos criterios procedimentales para acceder a la propiedad de la tierra¹³.

¹² Desde el año '96 DANIDA (agencia de financiamiento del gobierno de Dinamarca) condicionó el soporte financiero al Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) a una buena ejecución del procedimiento de saneamiento y titulación de las tierras comunitarias de origen demandadas en la marcha de ese mismo año.

¹³ Aspectos que debían ser considerados no en la Ley INRA, sino en otra Ley de Tierras que, en virtud a las circunstancias, su planteamiento ya no fue necesario.

Para pasar a mencionar los aspectos relevantes vinculados a la reivindicación territorial de los indígenas y que se dan en este contexto de la promulgación de la Ley INRA, es preciso hacer referencia a la situación inmediatamente anterior surgida como consecuencia de la reforma a la Constitución Política del Estado.

Después de la Marcha por El Territorio y La Dignidad, la situación de territorialidad de los pueblos indígenas presenta una situación diversa, no homogénea y/o desarticulada.

Mientras que, bajo la figura legal del Decreto Supremo, en 1992 y 93 algunos territorios indígenas son reconocidos (D.S.23108 Territorio Indígena del Pueblo Araona; D.S. 23110 Territorio Indígena Reserva de la Biosfera Pílon Lajas; D.S. 23111 Territorio Indígena del Pueblo Yuqui; D.S.23112 Territorio Indígena Chiquitano No 1; D.S. 23500, Territorio Weenhayek)¹⁴, otros pueblos como el chiquitano de las ex-reducciones de Concepción y San Javier, al sentir la fuerte presión principalmente de ganaderos y madereros, que progresivamente disminuía el control sobre los espacios y recursos a los que accedían sus asentamientos (FISCHERMANN, QUIROGA, De VRIES 1996), iniciaron un proceso de ampliación de sus áreas o búsqueda de otras cercanas vía Reforma Agraria; no obstante, pronto se dieron cuenta que la amplia presencia de ganaderos hacía inviable tal alternativa¹⁵. En consecuencia, identificaron hacia el Norte un área baldía denominada Monte Verde, que debería ser ocupada progresivamente por las comunidades chiquitanas de ambas zonas¹⁶ y donde puedan acceder al espacio según sus propias características económicas, sociales y culturales. Justamente después de la Marcha por el Territorio y la Dignidad, la idea de un territorio propio de las características anteriores cobra mayor fuerza entre los chiquitanos de ambas ex-reducciones, hasta que mediante el apoyo de las ONG's de asistencia legal CEJIS y ALAS,

14 Véase mapa N° 1

15 Entrevista a José Bailaba, realizado por Romina Pérez (1996 : 40).

16 Op. Cit. 41.

valiéndose de una argumentación basada en la otorgación de territorios indígenas mediante Decreto Supremo, el Convenio 169 de la OIT, convertido en Ley de la República N° 1257¹⁷ y los artículos 1 y 171 de la Constitución Política del Estado, demandan el derecho propietario al Territorio; título que debería ser otorgado por el Presidente de la República en su condición de Presidente del Consejo Nacional de Reforma Agraria¹⁸.

La respuesta de las instancias gubernamentales fue dilatoria, evasiva y, justamente por ello irresponsable, ya que los pobladores criollos de los pueblos de Concepción y San Javier, al conocer las intenciones de los indígenas, iniciaron un proceso progresivo de ocupación del territorio de Monte Verde, tomando actitudes claramente provocativas que podían derivar en enfrentamientos armados (PÉREZ 1996: 49-52).

La demanda de Monte Verde fue la que abrió camino para que otros pueblos indígenas, principalmente del Beni, siempre con el asesoramiento legal de CEJIS¹⁹, inicien procesos de formulación (en términos legales) de las demandas territoriales, las mismas que conformaron el núcleo de la Marcha por el Territorio, La Participación Política y el Desarrollo, realizada entre los meses de agosto y octubre de 1996 y que derivó en la promulgación de la Ley INRA.

17 En 1991 entra en vigencia el Convenio 169 de la OIT, que poco tiempo después es reconocido por el Estado Boliviano como ley de la República. En su parte III dicho convenio hace referencia explícita a la importancia del territorio para los indígenas. No obstante, lo que me llama la atención es sobremanera es que cuando norma el derecho propietario indígena, se refiere expresamente al concepto tierra y no así al concepto territorio (véase el artículo 14 y la aclaratoria correspondiente en el punto 2. Del artículo 13).

18 Véase : Demanda de Monte Verde.

19 En este lapso de tiempo se realiza un foro con el concurso de los dirigentes de CIDOB, de las instituciones y personas involucradas en el apoyo a los pueblos indígenas (participa inclusive Jorge Dandler de la OIT), a objeto de articular sus esfuerzos para identificar las alternativas más viables para el reconocimiento legal de los territorios indígenas ante el nuevo escenario legal surgido de las reformas a la Constitución Política del Estado, lo cual originó un nuevo debate entorno al concepto de territorio. En dicho evento, el representante de la OIT, mencionó que resultaría propicio introducir los derechos de los pueblos indígenas en las diferentes leyes que hacen a la propiedad de la tierra, el acceso a los recursos forestales, a la administración de otros recursos naturales, etc., antes de seguir el camino de una Ley Indígena donde se establezcan estos mismos principios. Como consecuencia de este debate, se adopta la estrategia sugerida por Dandler y CEJIS fija como meta el apoyo a las organizaciones indígenas para la formulación de demandas territoriales similares a la de Monte Verde.

Pero -como antes se advirtió- el movimiento indígena, al margen de las deliberaciones entorno a la propuesta de Ley Indígena, no presentaba una conducta homogénea en relación a las reivindicaciones territoriales. El pueblo guaraní, mediante la Ley de Participación Popular, buscaba administrar su propio espacio territorial, a través de la creación de distritos municipales indígenas, cuya jurisdicción comprendía parte del área ocupada por este pueblo. A esta estrategia se sumaba su iniciativa encaminada a lograr la co-administración del Parque Gran Chaco, además de la compra de tierras para ampliar los espacios comunales. Por otra parte, los chiquitanos de San José y todas las comunidades de ayoréode, vía el Componente Indígena del Proyecto Tierras Bajas del Este, pretendían acceder a títulos ejecutoriales bajo las normas de la Ley de Reforma Agraria, situación que seguramente fue común a todas las comunidades indígenas que por uno y otro motivo, no tenían vínculos con la estructura organizativa de CIDOB y también a todas aquellas de Santa Cruz, en las que trabajó el consorcio CORDECRUZ/KFW/IP-CES-KWC, en el marco de la formulación del Plan de Uso del Suelo (PLUS), componente del Proyecto Tierras Bajas del Este.

Otro caso diferente es el de los chiquitanos de Lomerío, que desde hace varios años atrás buscaron la ocupación de facto de su territorio, mediante la implementación de un proyecto de manejo y aprovechamiento de recursos maderables del bosque, uno de cuyos logros mayores es el retiro de las empresas madereras que amenazaban invadir su espacio (BALZA 1995: 27). Sin dejar de lado la reivindicación de su propio espacio territorial, de manera más esporádica, también participaron de las acciones vinculadas a la demanda de Monte Verde.

Al señalar tal cosa, no pretendo afirmar que una estrategia sea mejor y más legítima que otra, sino que cada organización, según su propia perspectiva, grado de vinculación con ONG's y con el propio movimiento indígena, definió su territorio y tomó la alternativa que consideraba más viable y/o pragmática para consolidarlo.

■ 2.2 La Marcha y la promulgación de la Ley INRA

En este contexto, caracterizado por la diversidad de las formas de encarar las reivindicaciones territoriales, se da La Marcha por el Territorio, los Derechos de Participación Política y el Desarrollo, que surge como consecuencia de una determinación unilateral del gobierno de modificar el proyecto de Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria, dejando de lado el documento que había sido elaborado en consenso con los diferentes sectores directamente vinculados a la temática durante un proceso de más de un año.

A iniciativa de la Dirección Nacional de CIDOB, en cuya presidencia se encontraba el Sr. Marcial Fabricano, uno de los principales líderes de la marcha anterior, se convoca a esta histórica movilización que además de los indígenas, aglutinó en un frente común (aunque muy frágil) a campesinos (CSUTCB) y colonizadores (CCB).

Los primeros días de agosto, en una reunión del Directorio del Centro de Planificación Territorial Indígena (CPTI)²⁰, en la que concurrían algunas de las principales instituciones de apoyo a los indígenas, como APCOB, CEJIS, CIDDEBENI y CIMAR, el presidente de CIDOB solicita apoyo para la preparación de demandas territoriales de la mayor cantidad de pueblos indígenas que sea posible, para incluirlas en la plataforma a ser entregada al gobierno.

Las demandas territoriales incluían una fundamentación jurídica que era la misma en cada uno de los casos; una argumentación histórico-antropológica que hacía referencia al carácter indígena de los demandantes y a las relaciones que mantuvieron con el mundo de occidente que significó una progresiva reducción de sus espacios. A cada una de las demandas acompañó un croquis de ubicación del territorio correspondiente, que fue

²⁰ Instancia técnica de CIDOB, con sede en Santa Cruz, conformada por un equipo de profesionales (antropólogo, geógrafo especialista en SIG, Ing. en Informática, especialista en banco de datos y un abogado) creada en enero de 1996, cuya finalidad era apoyar a las organizaciones indígenas a planificar y tomar acciones para consolidar sus territorios, mediante la conformación de un banco de datos sobre la temática territorial y la utilización de sistemas de información geográfica. En 1995 asumí la responsabilidad de preparar la creación del CPTI y en 1996 hasta 1997 fui su primer coordinador.



elaborado por el CPTI según lo que las organizaciones indígenas consideraban que era su territorio y por tanto sin seguir necesariamente el concepto de territorio propuesto por CIDOB en su proyecto de Ley Indígena.

El siguiente cuadro resume las demandas interpuestas durante la marcha que se sumaron a la demanda de Monte Verde²¹ (véase mapa N° 1).

Cuadro N° 1 Superficies territoriales demandadas durante la marcha indígena de 1996

	DEMANDA - PUEBLO	SUPERFICIE DEMANDADA (en has.)	SUPERFICIE INMOVILIZADA (en has.)
1	Chiquitano Monte Verde (Concepción y San Javier)	865.900	1.059.964
	Chiquitano de Lomerío	289.048	290.788
2	Guaraní	10.324.574	3.291.209
3	Guarayos	2.196.736	2.205.370
4	Ayoreo	276.800	196.719
5	Yuracaré	328.486	244.336
6	Movima	30.000	27.219
7	Chácobo-Pacahura	405.687	510.895
8	Mosetén	194.000	101.907
9	Esse Eija-Tacana-Cavineño	396.343	441.471
10	Cavineño	557.366	523.249
11	Joaquiniano	805.383	345.507
12	Moré	113.400	81.947
13	Baure	497.364	505.776
14	Itonama	1.207.210	1.227.363
15	Yaminahua-Machineri	193.533	41.921
16	Cayubaba	810.673	651.840
	TOTAL	19.492.503	11.747.481

(Elaboración propia. Fuente: CPTI)

* Superficies identificadas por el CPTI, según los límites especificados en las demandas

²¹ Durante la marcha, con los representantes de cada uno de los pueblos el equipo del Centro de Planificación Territorial Indígena de CIDOB, tomando como base la cartografía del IGM y DMA, elaboró mapas donde se precisaban mejor los límites de los territorios demandados.

A estas demandas, se sumó la exigencia de la titulación inmediata de los territorios reconocidos mediante Decreto Supremo:

Cuadro N° 2. Superficies de los territorios indígenas reconocidos mediante Decreto Supremo

TERRITORIO - PUEBLO	SUPERFICIE D.S. en Has.	SUPERFICIE TITULADA en Has.
1 Territorio Indígena Multiétnico (mojeño, movima, yuracaré y chimán).	352.000	343.262
2 Territorio Indígena Chimán	392.220	401.323
3 Territorio Indígena Sirionó	62.903	62.903
4 Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécuré (mojeño, yuracaré y chimán)	1.236.296	1.236.296
5 Territorio Indígena Yuqui	115.000	127.204
6 Territorio Indígena Pílon Lajas (mosetene y chimán)	400.000	396.264
7 Territorio Indígena Weehnayek.	194.000	197.849
TOTAL	2.752.419	2.765.101

(Elaboración propia. Fuente: CPTI)

Luego de intensas negociaciones en las que claramente la posición del gobierno era la negativa de otorgar derechos de propiedad a los indígenas en amplias superficies geográficas y donde la dirección de CIDOB asumió posiciones contradictorias que dieron lugar a que sea rebasada por sus bases²²

²² La primera fue cuando los dirigentes de la Comisión de Negociación de la Marcha se encontraban dialogando con representantes del gobierno en la ciudad de La Paz y las bases, ante las respuestas insatisfactorias de las esferas gubernamentales, decidieron unilateralmente iniciar la marcha, saliendo de la ciudad de Santa Cruz hacia la sede de gobierno. La Comisión de negociación se vio obligada a retornar a Santa Cruz y a unirse a los marchistas. La segunda vez en que las bases rebasaron la dirección fue cuando después de varios días de permanecer en la localidad de La Angostura a la espera de respuestas favorables, la dirección de CIDOB estaba dispuesta a aceptar la propuesta del gobierno, sin haber hecho la consulta correspondiente con la asamblea de marchistas y sin que la Comisión de Negociación esté unánimemente de acuerdo con esta determinación. Los marchistas rechazaron la propuesta gubernamental y siguieron adelante durante dos días ascendiendo una serranía, hasta llegar a la localidad de Samaipata. Ahí se abrió un nuevo compás de negociación y, a pesar que los representantes del gobierno habían expresado públicamente que la marcha estaba siendo manipulada por los asesores de los indígenas, ahora -con un sorprendente giro en sus posiciones anteriores- ofrecían la titulación inmediata de los Territorios reconocidos mediante Decreto Supremo y había una notable apertura para concertar sobre las 16 demandas territoriales. Tal actitud del gobierno era lógica ya que la correlación de fuerzas era claramente favorable para los indígenas, en virtud a que los campesinos de los andes habían iniciado marchas masivas hacia la ciudad de La Paz.

y a la ruptura de la unidad de la marcha con los sectores campesinos y colonizadores, en octubre de 1996 se promulga la Ley INRA, que cumpliendo lo dispuesto por la CPE, admite la posibilidad de que los pueblos indígenas puedan acceder a espacios propios según sus pautas culturales bajo la figura de Tierras Comunitarias de Origen (TCO)²³. Establece además en sus disposiciones transitorias, los siguientes aspectos referidos a las demandas de los indígenas:

- 1. Respetando los derechos legalmente adquiridos por terceros, los territorios reconocidos mediante Decreto Supremo serían titulados de manera inmediata, salvo los territorios Yuqui, Araona y Pílon Lajas cuya titulación demoraría 60 días, a objeto de precisar su ubicación geográfica (véase cuadro N°2).
- 2. En la extensión de estos territorios se aplicará el Saneamiento Especial de Tierras Comunitarias de Origen (SAN-TCO), luego del cual recién se conocerá la superficie que quedará efectivamente en propiedad de los indígenas.
- 3. Respetando los derechos legalmente adquiridos por terceros, en un plazo de 90 días, dispone la inmovilización de las superficies que consignan las 16 demandas interpuestas con anterioridad a la promulgación de la ley, a objeto de evitar nuevos asentamientos (véase cuadro N°1).
- 4. Establece un plazo improrrogable de diez meses para la titulación de estas 16 Tierras Comunitarias de Origen, previa ejecución del SAN-TCO y del Procedimiento de Identificación de Necesidades Espaciales y Titulación, luego de los cuales indudablemente se modificaría la superficie en cantidad y calidad que quedaría en manos de los indígenas.

²³ La definición de TCO será considerada más adelante en el marco teórico.

3. EL PROCEDIMIENTO DE TITULACION DE LAS DEMANDAS TERRITORIALES.

Sin hacer alusión a los aspectos desventajosos que redundan en una incertidumbre respecto a los derechos de propiedad de las TCO²⁴, luego de más de cuatro años de haberse promulgado la ley y que, por tanto, todos los plazos establecidos en la misma se han vencido, el avance en el proceso de titulación de los territorios ha sido por demás lento y contradictorio.

Como anteriormente mencioné, antes de la titulación de las 16 demandas territoriales se debe cumplir para todas ellas la aplicación de dos procedimientos: el de Identificación de Necesidades y Titulación y el procedimiento de Saneamiento Especial TCO. Para la titulación de los Territorios reconocidos anteriormente mediante Decreto Supremo, se debe aplicar solamente el último procedimiento.

El procedimiento de identificación de necesidades espaciales está bajo la responsabilidad de Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO, antes Subsecretaría de Asuntos Étnicos) y está constituido por dos fases: En la primera se elabora un informe de caracterización del pueblo indígena y según áreas de uso y aprovechamiento de los recursos naturales se determina los límites de la TCO para que toda el área sea inmovilizada. La segunda fase está constituida por un estudio que debe definir las necesidades espaciales del pueblo indígena en cuestión, según las características de su sistema productivo y determinar la cantidad y calidad de superficie que el INRA deberá titular²⁵. Este último estudio puede alterar (y de hecho lo hace) la superficie fijada en la anterior fase.

²⁴ Para obtener información sobre este particular se sugiere ver el Editorial de Artículo Primero. Revista de Debate Social y Jurídico. Año 1. No 2. Octubre/diciembre 96.

²⁵ Al final del documento se hará un análisis del procedimiento de identificación de necesidades espaciales que aplica el gobierno. Ahora sólo se considera sus probables resultados.

El Saneamiento Especial TCO, cuya ejecución está a cargo del INRA, consiste en un análisis técnico y jurídico de las propiedades de terceros que se encuentran al interior de los límites de la TCO, con el objeto de regularizar su situación, ya sea consolidando su derecho propietario o desalojando los asentamientos ilegales. Para ello se efectúa un estudio de los expedientes existentes, a efectos de determinar si su tramitación ha sido legal. Después de este trabajo de gabinete se debe verificar si las propiedades están asentadas donde el documento lo especifica y si cumple la función económico social, para después proceder a su demarcación física final. Cabe mencionar que, según la letra de la Ley INRA, asentamientos con una antigüedad mayor o igual a dos años de la promulgación de la ley pueden obtener su título de propiedad. En la medida que va avanzando el saneamiento, el INRA irá titulando a favor del pueblo indígena demandante las áreas libres, hasta completar la superficie especificada en el documento de necesidades espaciales. En caso que a la culminación del saneamiento de toda el área inmovilizada no se llegara a titular toda la superficie recomendada en el estudio del VAIPO, el INRA compensará la superficie necesaria en otra área que desde luego no esté legalmente ocupada por terceros y que se ubique lo más cerca posible de la TCO.

He aquí lo que puede esperarse como resultado de la aplicación del procedimiento en su conjunto:

- 1. Como resultado del saneamiento, las demandas territoriales ya no presentarán una disposición espacial compacta y continua. Sino que por el efecto de la presencia de terceros serán fragmentadas y discontinuas, además que la figura que presenten es verdaderamente incierta y no es posible adelantar cuánto quedará efectivamente de la demanda original²⁶.

²⁶ Como antecedente se puede mencionar los resultados del saneamiento aplicado en el Territorio Weenhayek, que habiéndosele reconocido mediante D.S. una superficie de 194.000 has. luego de efectuado el procedimiento en cuestión, quedaron simplemente con 13.000 has. Según comunicación verbal de uno de los dirigentes Weenhayek, no solo aquellos "terceros" que tenían cierta presencia al

- 2. Como resultado de la identificación de necesidades espaciales, la superficie demandada inicialmente será también inferior²⁷.
- 3. Por efectos del saneamiento, buena parte de los espacios que efectivamente usan las comunidades (principalmente para la práctica de la cacería) que se encuentran en el área demandada, no serán tituladas a favor de ellas; en cambio sí se les dotará, con el conjunto de su pueblo indígena, áreas distantes y poco accesibles que por este hecho no son (ni es factible que sean) utilizadas según sus formas actuales de ocupación del espacio.
- 4. Todo el proceso de titulación es altamente costoso y lento, lo cual significa que aún deben pasar varios años para terminar sólo con las 16 demandas del '96. Asimismo, los recursos económicos invertidos, lejos de beneficiar a los indígenas, consolida el derecho propietarios de terceros.
- 5. En definitiva, el proceso está lejos de solucionar la necesidad territorial de las comunidades indígenas.

El cuadro se complica aún más, ya que el accionar del movimiento indígena en el tema territorial se ha caracterizado por una desarticulación entre las direcciones de las diferentes regiones, pero fundamentalmente porque en lugar de visualizar el espacio (concreto, explícito) que la gente de sus comunidades usa para la satisfacción de sus necesidades, se ha distraído en discusiones sobre la cantidad de hectáreas que se debe titular, sin importar dónde. Lamentablemente los técnicos de ONG's o proyectos específicos que les asisten, tampoco han realizado esfuerzos por reflexionar la situación desde otra perspectiva.

interior de su territorio obtuvieron un derecho de propiedad, sino que se aprovechó la ocasión para que se produzcan nuevos asentamientos. En la actualidad parece que estos resultados se están corrigiendo. Habrá que añadir además que solamente en nuestro país se está afectando una medida legal como esta, ya que en Colombia o Brasil no se tiene antecedentes de reconocer primero una necesidad espacial indígena "x" y posibilitar su disminución o recorte después.

²⁷ Esto puede esperarse principalmente en las demandas "grandes" como la de Guarayos, Monte Verde, Itonama y TIM II (CEJIS 2000: 13).

La situación actual del procedimiento de identificación de necesidades y saneamiento se resumen en el siguiente cuadro:

Cuadro N° 3 Situación de aplicación del procedimiento de saneamiento en los territorios reconocidos por D.S.

TERRITORIO - PUEBLO		SANEAMIENTO
1	Territorio Indígena Multiétnico (Mojeño, Movima, Yuracaré y Chimán).	Sin financiamiento
2	Territorio Indígena Chimán	En proceso
3	Territorio Indígena Sirionó	En proceso
4	Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (Mojeño, Yuracaré y Chimán)	En proceso
5	Territorio Indígena Yuqui	Recién iniciado
6	Territorio Indígena Pílon Lajas (Mositene y Chimán)	Sin financiamiento
7	Territorio Indígena Weehnayek.	En proceso
8	Araona	Sin financiamiento

Fuente: Informe de la situación del proceso de titulación hasta octubre de 1999, presentado por el INRA a solicitud de CIDOB.

Cuadro N° 4 Situación de aplicación del procedimiento identificación de necesidades y saneamiento en las 16 demandas territoriales.

DEMANDA - PUEBLO	IDENTIFICACIÓN DE NECESIDADES	SANEAMIENTO	
1	Monte Verde (chiquitanos Concepción y Sn Javier)	Fase 2 en revisión	En proceso
	Chiquitano de Lomerío	Fase 1 terminada	En proceso
2	Guaraní ²⁸	Avance no homogéneo	En proceso
3	Guarayos	Fase 2 entregada a INRA	En proceso, 1 polígono titulado
4	Ayoreo		TCO Titulada
5	Yuracaré	Fase 2 en revisión	En proceso
6	Movima	Fase 1 terminada	Se inicia el 2001
7	Chácobo-Pacahura	Fase 1 terminada	Se inicia el 2000
8	Mositén	Fase 2 entregada al INRA	En proceso
9	Esse Eija-Tacana-Cavineño	Fase 2 en revisión	En ejecución
10	Cavineño	Fase 1 terminada	Se inicia el 2002
11	Joaquiniano (Baure)	Fase 1 terminada	Se inicia el 2002
12	Moré	Fase 1 terminada	Se inicia el 2001
13	Baure	Fase 1 terminada	Se inicia el 2001
14	Itonama	Fase 2 en revisión	En proceso
15	Yaminahua-Machineri	Fase 1 terminada	Se inicia el 2001
16	Cayubaba	Fase 1 terminada	Se inicia el 2000

Fuente: Identificación de necesidades VAIPO. Saneamiento INRA.

28 Son 14 las demandas de TCO del pueblo guaraní, según se advierte en el mapa N° 1.

4. LA MARCHA POR LA TIERRA, EL TERRITORIO Y LOS RECURSOS NATURALES

Los recortes de las superficies demandadas mediante la aplicación del procedimiento de identificación de necesidades espaciales; la reglamentación del saneamiento que pretendía liberar de la evaluación del cumplimiento de la función económico social a propiedades con superficies menores a 500 hectáreas, la intención de "certificar" tierras para el aprovechamiento forestal comercial bajo la figura de concesión sin la previa aplicación del saneamiento (Resolución Administrativa 098/99 y D.S. 25763 art. 236 y 338 del nuevo reglamento de la ley INRA), todas estas acciones que continuarían "restando" las superficies a las demandas; y en general la lentitud y distorsión del proceso de saneamiento y titulación de las TCO; ocasionó en las diferentes organizaciones indígenas regionales una sensación de frustración y malestar que se fue acumulando, situación que alcanzó su momento culmine cuando el gobierno convirtió al régimen de concesión las barracas castañeras, mediante la promulgación del D.S. 25532, hecho que dio origen a tercera marcha indígena por el territorio.

La marcha por la tierra, el territorio y los recursos naturales fue iniciada el 28 de junio de 2000 por indígenas y campesinos de Pando y Beni que tomaron la determinación de emprender la caminata hacia Riberalta y después Santa Cruz. En esta ciudad se iniciaba la Gran Asamblea de Pueblos Indígenas (GAMPI) cuyas principales organizaciones habían previamente preparando los principales aspectos que plantearían al gobierno en el marco del "diálogo nacional"²⁹. Los personeros del gobierno a pesar de haber accedido a la negociación y suscribir un primer acuerdo, no lograron evitar que los indígenas tomen la determinación de marchar rumbo a la ciudad de La Paz.

29 Acción que llevó a cabo el gobierno con diferentes sectores de la sociedad con la finalidad de que estos participen en la solución de los grandes problemas nacionales.

Finalmente, el 15 de julio en la ciudad de Montero se llega a suscribir un convenio de 19 puntos en el que se da respuesta a la mayoría de los 31 aspectos planteados en el pliego de la marcha. El logro concreto de esta movilización es haber evitado que el reglamento del saneamiento en TCO beneficie a propietarios de predios menores a 500 hectáreas, que las barracas castañeras de la Amazonia no se conviertan en concesiones y que no se declaren tierras disponibles para las concesiones forestales antes de que en ellas se ejecute el saneamiento. Otro aspecto importante se refiere a la eliminación del inciso h, parágrafo 2 del procedimiento de identificación de necesidades espaciales, según el cual el VAIPO recomendaba al INRA una determinada superficie a titular. Tal determinación implica que ahora sólo el saneamiento puede recortar las demandas.

Pero esta movilización también mostró otras tendencias del movimiento indígena, a saber:

a) Un recrudescimiento de su fragmentación que ya había sido percibido en la marcha del 96. En esta última movilización CIRABO y CPESC asumieron una posición que buscaba respuestas concretas a la plataforma de la marcha, mientras que otras organizaciones departamentales y regionales (en cuyo interior también se dan ciertos niveles de fragmentación) estaban dispuestas a aceptar las "promesas" del gobierno. Esta realidad del movimiento indígena fue ampliamente difundida en la prensa nacional e incluso así lo reconoce el boletín informativo OYENDU (segunda época N° 6) de la propia organización nacional CIDOB. Este hecho no hace otra cosa que demostrar que aún existen claras divergencias en las acciones políticas que el sector indígena debe aplicar para obtener la consolidación de sus derechos territoriales.

b) El planteamiento de reivindicaciones que van más allá del reconocimiento del espacio que las comunidades indígenas usan para vivir según sus propias formas de organización económica y social, y que más bien sugieren la creación de espacios excluyentes hacia

los otros sectores de la sociedad. Estas nociones que aparecían en la coyuntura y propuesta de Ley Indígena de CIDOB y que aparentemente habían sido superadas, ahora nuevamente surgen mediante propuestas como:

- ✱ *Reconocer a los territorios indígenas como parte de la división político-administrativa del Estado boliviano*
- ✱ *Establecimiento de circunscripciones electorales indígenas y originarias. Estas deben contemplar de áreas de concentración de población indígena en la que solo podrán ser postulados candidatos indígenas.*

Sin el mínimo deseo de emitir un juicio sobre lo válido o equivocado que puedan estar estos planteamientos, mi propósito al destacar estos es llamar la atención respecto a los cambios que ha sufrido **a nivel de la conducción del movimiento indígena** la noción del "territorio indígena".

Una pregunta que seguramente queda flotando en la mente del lector es si esta tercera marcha ha logrado una solución a la problemática territorial indígena. Lamentablemente la respuesta no es afirmativa ya que durante este proceso en ningún momento se ha efectuado una autocrítica al interior del movimiento indígena, tampoco se ha planteado dar cuenta de las formas de ocupación del espacio de las comunidades indígenas y menos aún –en función a ellas- replantear las demandas. Muy por el contrario, la movilización sigue en la "línea política" de exigir al gobierno que las superficies demandadas no sean reducidas por la aplicación del estudio de necesidades espaciales y que el saneamiento se apresure; esto con el pleno conocimiento de sus distorsiones y de la insuficiencia presupuestaria para su ejecución.

La respuesta del gobierno continúa también en el mismo plano político. No me sorprende en lo más mínimo que habiendo efectuado las concesiones que hizo como consecuencia de la 3ra. marcha indígena, en la primera

oportunidad que tuvo y nada menos que como consecuencia de la petición del sector campesino de la zona andina, haya abierto la posibilidad de modificar la ley INRA, dejando una clara sensación de que el proceso de titulación de Tierras Comunitarias de Origen está más oscuro que al principio.

5. SÍNTESIS

De la breve reseña que hasta aquí he expuesto sobre la situación territorial de los pueblos indígenas, se puede concluir que se caracteriza por una necesidad de consolidación de espacios propios y suficientes para desarrollar su vida según sus particulares normas económicas y socioculturales. Tal necesidad ha llevado a los pueblos indígenas a adoptar diferentes estrategias para que el Estado boliviano reconozca y garantice estos espacios. Sólo en la medida que el movimiento indígena tuvo una creciente articulación alrededor de la CIDOB, esta necesidad espacial se tradujo en el concepto TERRITORIO³⁰, que -según las situaciones y la lectura que las organizaciones de apoyo y que las organizaciones indígenas tienen sobre su propia realidad- se puede afirmar que es un concepto cuyos contenidos han experimentado y continúan experimentando cambios que definen su posición frente al Estado y a la sociedad nacional. En consecuencia, el concepto de Territorio Indígena, ha sido un concepto dinámico, que aún no está debidamente precisado por la estructura organizativa ni por las bases de los indígenas, lo cual ha conducido en definitiva a desaprovechar momentos del escenario político nacional coyunturalmente favorables al reconocimiento de sus derechos.

³⁰ Enfatizo una vez más que esto desde ningún punto de vista significa descalificar las estrategias adoptadas por otras organizaciones. Todas ellas buscan el reconocimiento legal de su vital espacio de vida. Aquí me estoy refiriendo a cómo surge una consigna política bajo un determinado término o concepto.

El proceso de formulación de la Propuesta de Ley Indígena de CIDOB expresa con nitidez las interpretaciones divergentes que existían cuando se trataba de definir los alcances del concepto TERRITORIO INDÍGENA, tanto desde el punto de vista de su dimensión geográfica, como de los derechos que tendrían los indígenas al interior del mismo. Ejemplos claros de esta situación se advierte en las diferencias existentes entre la propuesta de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y la propuesta final de CIDOB, así como la gran diferencia entre el tratamiento que se estipula para los terceros en este documento y lo que finalmente fue aceptado en el contexto de la Ley INRA. En la propuesta de Ley de CIDOB, prácticamente ningún asentamiento ajeno al pueblo indígena era aceptado al interior de un territorio, lo cual contrasta con la aceptación del saneamiento establecido en la ley INRA, que asegura el derecho propietario de casi la mayoría de estos asentamientos. Un último ingrediente a la dinámica del contenido del concepto lo añade la plataforma de la 3ra. marcha indígena que exige que el territorio indígena sea incluido como una división política más del país.

Asimismo, como resultado de la Marcha por el Territorio y la Dignidad (1990), que inaugura un nuevo quiebre de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas amazónicos del país, surge un proceso que acelera la dinámica de la lucha por el territorio indígena, que conduce al reconocimiento de los derechos territoriales de los indígenas en la Constitución Política del Estado y, de manera subsecuente, a la preparación de demandas territoriales, cuyos límites y superficies son fijados por lo que los pueblos indígenas consideran que es suyo, antes que por una aplicación rigurosa del concepto propuesto por CIDOB en la propuesta del Ley Indígena, o de una reflexión sobre la necesidad de asegurar la titulación de espacios estratégicos. Este proceso deriva en la segunda marcha de los indígenas y obtiene algunos avances importantes en la ley INRA, pero al mismo tiempo, oculta tras de sí una realidad que, inversamente a lo aparente, no es similar; sino más bien heterogénea, que revela a los diferentes pueblos indígenas adoptando diversas alternativas de solución a su necesidad espacial; hecho que después se hace más

evidente en la debilidad de sus organizaciones para efectuar un adecuado seguimiento al actual proceso de titulación y que finalmente deriva en la fractura de la dirección del movimiento indígena en el marco de la tercera marcha indígena por el territorio.

La falta de precisión del concepto territorio indígena que he hecho evidente (o más bien la falta de criterios acertados para definir los límites del territorio), a mi entender se debe a que ha sido construido a partir de una visión parcial de la realidad indígena porque parte de una base empírica insuficiente. Así, carente de un fundamento científico adecuado, fue elevado como una consigna de carácter político que abrió diferentes escenarios y coyunturas cuyos resultados ya he hecho explícito en páginas precedentes.

Con lo dicho hasta ahora, no pretendo reducir toda la problemática territorial de los indígenas a la definición de un concepto como es “territorio indígena”. Ella es resultado de interrelaciones entre, además de la principal, diferentes agrupaciones sociales: ganaderos, vecinos de pueblos, empresarios privados (que tienen a sus directos representantes en el gobierno), ONG’s, inclusive agencias de financiamiento internacional, todas con intereses políticos y económicos en unos casos contrapuestos y en otros no necesariamente afines. Como en párrafos anteriores he señalado, en este contexto las organizaciones indígenas, o más bien, su carácter estructural cumple un rol fundamental, cuyo análisis no es objeto de este documento³¹. Lo que entiendo pertinente, o más bien urgente, para resolver el problema, es partir de la forma en que los indígenas acceden a los recursos naturales y al espacio, para precisar después el concepto y sus alcances, a partir de ahí las organizaciones indígenas podrán definir con mayor criterio estrategias políticas que conduzcan a logros más concretos.

31 Es evidente que la estructura de la organización indígena amazónica, con una Dirección Nacional que tiene su directo correlato en las Centrales e instancias subsecuentes, responde a una línea occidental, antes que tradicional. Esto, sumado a otros elementos, como la disfuncionalidad de tener un “poder central” a nivel nacional, evitan una comunicación fluida con las bases e impiden una canalización óptima de sus expectativas.

En lo que sigue del documento, a partir de la situación territorial del pueblo indígena chiquitano de San José, pretendo demostrar que para la identificación de los espacios necesarios para el desarrollo de la vida de un pueblo indígena, se debe partir de un criterio holista, donde se establezca la interacción y se dé el lugar que corresponde, tanto a las actividades económicas, a la organización social y religiosa, así como al grado de articulación que el pueblo indígena tiene con el mundo de occidente. En función a ello, sostengo que el territorio indígena (según sea el caso) no constituye necesariamente una unidad cerrada y geográficamente continua, sino que puede presentar diversos niveles de interrelación con la sociedad nacional y que la ocupación del espacio puede ser discontinua.

En el actual contexto sociopolítico nacional, este último aspecto tiene gran relevancia, ya que al incluir las demandas territoriales de los indígenas porciones de superficies continuas extensas, el Estado, si bien ha demostrado (en la anterior gestión de gobierno) cierta apertura al reconocimiento de las necesidades espaciales indígenas, está muy claro que no tiene la disposición de entregar a éstos de manera definitiva extensiones amplias. Justamente por ello, además de otros artículos contenidos en la ley INRA³², había logrado imponer los procedimientos de identificación de necesidades espaciales y, principalmente de saneamiento, que aseguraban la presencia de una buena porción de terceros al interior de las TCO, y que implicaban una discontinuidad forzada de los territorios indígenas.

De poder demostrar mi afirmación, quedará abierta la posibilidad de plantear (o replantear) territorios indígenas que partan de la realidad material de los diferentes pueblos y que de hecho pueden ser más viables para la aceptación del Estado. Serían además los propios indígenas quienes identifiquen cuáles son las áreas que por derecho les corresponde, a diferencia de lo que ahora ocurre, donde a pesar que los límites han sido

32 Por ejemplo el artículo 59 indica que las Tierras Comunitarias de Origen son expropiables según dos causales: la conservación y protección de la biodiversidad (!); y la realización de obras de interés público.

fijados en las demandas por los indígenas, mediante el saneamiento, es en definitiva el Estado quien tiene la última palabra respecto a qué cantidad y calidad quedará en posesión de éstos.

El concepto de territorio indígena y sus variaciones

La conceptualización de lo que significa el territorio indígena, antes que en el ámbito científico, se ha desarrollado principalmente en el escenario político. Por un lado, los indígenas de las tierras bajas del país a través de sus organizaciones, desde hace algo más de una década y con justa razón, han enarbolado la consigna de un territorio propio, como un elemento indispensable para desenvolverse de manera autónoma como pueblos con identidad propia. En contrapartida, los sectores criollo-mestizos, con amplia representación en las instituciones del Estado, por el interés económico que representan los espacios que podrían ser ocupados por los indígenas, pero también por la todavía presente actitud colonialista interna, niegan la posibilidad de la existencia de territorios indígenas, argumentando que aquello implicaría la división y desintegración del Estado. Veamos cómo ha sido considerado el concepto por los diferentes sectores.

1. EL CONCEPTO DE LOS CONSERVADORES

Demás está ingresar en mayores precisiones respecto a cómo los sectores conservadores trataban la problemática, ya que nunca consideraron a los indígenas sino sólo como campesinos y el territorio fue reducido al concepto de tierra, entendida únicamente como un bien para la producción que debería estar liberado de cualquier tipo de restricción relacionado con su transitabilidad.

(...) las tierras [incluidas las tierras de comunidad, que según el artículo 58 de la LRA tenían la categoría de inalienables] *pueden libremente venderse, hipotecarse, donarse o ser transmitidas por herencia. De esa manera se busca incorporar este bien a la vida nacional y permitir que su adecuada utilización promueva positivamente la actividad agropecuaria y el desarrollo económico-social del país en su conjunto* (ROCA 1992: 31).

2. EL CONCEPTO DE LOS PROGRESISTAS

Una posición más progresista la planteaba Urioste (1992: 191), al subrayar la importancia del reconocimiento de la diversidad social, económica y cultural existente en el país y la necesidad de partir de esta realidad para potenciar el desarrollo del agro. La propuesta se plasma en el fortalecimiento de las comunidades campesinas e indígenas, uno de cuyos componentes es el reconocimiento del territorio comunitario.

Con un enfoque integracionista desde el punto de vista económico - bajo el argumento que *es fundamental potenciar y desarrollar las 'culturas originarias' en la perspectiva de su liberación y no del mantenimiento y contemplación de una cultura museo que se autoexcluye del poder societal global y del desarrollo socio-económico* - y, salvo menciones marginales a los pueblos indígenas de los llanos³³, basándose exclusivamente en la realidad rural andina del país, los cuatro primeros objetivos de la propuesta de Urioste son:

³³ Es muy notorio que este autor, a los más de treinta pueblos indígenas que viven en la Amazonia, Oriente y Chaco, los generaliza al interior de los pueblos chiquitano y, muy especialmente, guaraní, de la misma manera equivocada que los dirigentes de la CSUTCB incluían a toda esa diversidad cultural de las tierras bajas en la categoría "Tupí-guaraní".

- a. Reconocimiento explícito al derecho propietario territorial de la comunidad, adicionalmente al derecho parcelario familiar que ya existe. Este es el punto más importante de la propuesta que permitirá fortalecer la organización social económica y productiva de la comunidad.*
- b. Reconocer mediante personería jurídica a todas las comunidades (sean originarias, nuevas o de ex-hacienda) llámense ayllus, tentas, caseríos, brechas o colonias, que existen actualmente en todo el territorio de Bolivia, tanto en el altiplano valles, llanos, Chaco o Amazonia.*
- c. Considerar comunidad a toda agrupación poblacional rural mayor de 50 y menor de 400 familias. [...]*
- d. Las comunidades, para su reconocimiento jurídico, deberían tener un mínimo de 10 años de existencia, antigüedad que se probaría con sus libros de actas (URIOSTE 1992: 221. Los resaltados son míos).*

Encuentro acertado partir de reconocer la propiedad territorial de la comunidad; no obstante, este reconocimiento no debe limitar a reconocer el carácter del pueblo indígena de manera global y que está conformado espacialmente por un conjunto de comunidades. Así, por ejemplo el pueblo chiquitano (en nuestro caso, de San José) que es uno de los que hace mención Urioste, está conformado por comunidades que forman agrupamientos a partir de espacios de cacería compartidos. Todas las comunidades se articulan entre sí a partir del sistema de fiestas religiosas, pero particularmente alrededor de un centro ex-reduccional determinado (San Javier, Concepción, San Ignacio, San José, etc).

Por otra parte, los criterios empleados para definir a una comunidad tampoco son adecuados para su aplicación a la realidad de la amazonia, oriente y chaco. Pueblos indígenas que han tenido un contacto mucho más tardío con el mundo de occidente o, para ponerlo en otros términos, aquellos cuya economía está basada principalmente en la cacería, pesca y recolección,

antes que en la agricultura, no están organizados en comunidades, sino en asentamientos cuya composición poblacional difícilmente alcanzará las cincuenta personas, ya que una cantidad mayor de miembros no es compatible con su sistema de aprovechamiento de los recursos existentes en el bosque.³⁴

Finalmente, es obvio que este último tipo de pueblos indígenas, inclusive los propios chiquitanos, no tienen la costumbre de escribir, peor de levantar actas de las reuniones que sostienen, situación que sí se da en las comunidades andinas que tienen una estructura organizativa que responde al sindicato agrario.

De este modo, Urioste, al limitar de manera estricta el concepto de territorio al ámbito comunal, negaba la posibilidad que a los pueblos indígenas como tales les sea reconocido su derecho a un territorio propio, uno de cuyos segmentos lo constituye la comunidad. Sin embargo, de la propuesta de este autor habrá que destacar la importancia que le asigna a la dimensión política, subrayando la necesidad de constituir, a partir del sindicato, un gobierno comunal propio reconocido por el Estado (Op. Cit. 215).

Hasta aquí se ha visto que tanto los sectores conservadores, así como los más progresistas del contexto político nacional, conceptualmente se mantuvieron al margen de una definición que acepte la existencia de territorios para los indígenas en tanto pueblos, con una identidad propia y diferente a la de occidente. Esto inclusive después de los hechos acontecidos a partir de la Marcha por el Territorio y la Dignidad, donde el Estado formalmente (mediante los Decretos Supremos) reconocía el derecho de los pueblos indígenas a tales territorios y el Instituto Indigenista

³⁴ Por ejemplo, los chimanes que se encuentran al interior de la Tierra Comunitaria de Origen-Reserva de la Biosfera Pilon Lajas, se encuentran dispersos a lo largo de la ribera del río Quiquibey y sus asentamientos no están compuestos por una cantidad mayor a tres familias, salvo uno de ellos que tiene sus orígenes en una comunidad que está fuertemente influenciada por el sistema de vida de los colonizadores asentados en la carretera Yucumo-Rurrenabaque (BALZA: 1998).

Boliviano ya había avanzado al formular una propuesta de Ley Indígena que recogía una parte sustancial de la definición de territorio sugerida por la CIDOB.

3. EL CONCEPTO SEGÚN LOS TÉCNICOS DE LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS

Las organizaciones indígenas y los profesionales en ciencias sociales y derecho que las asisten, son quienes más han trabajado en la definición del concepto y en los criterios que pueden delimitar al territorio indígena. Alberto Chirif, Pedro García y Richard Chase Smith (1991), cuyo texto se dirige a recomendar una serie de acciones estratégicas que los pueblos indígenas amazónicos deben seguir para llegar a consolidar su territorio, recogiendo las palabras de los propios indígenas, definen al territorio como:

Los montes, valles, ríos y lagunas que se identifican con la existencia de un pueblo indígena y que le han provisto de sus medios de vida; la riqueza heredada de sus antepasados y el legado que están obligados a entregar a sus descendientes; un espacio en el que cada pequeña parte, cada manifestación de la vida, cada expresión de la naturaleza es sagrada en la memoria y en la experiencia colectiva de ese pueblo y que se comparte en íntima interrelación con el resto de los seres vivos respetando su natural evolución como única garantía del mutuo desenvolvimiento; el ámbito de libertad sobre el que dicho pueblo ejerce su dominio permitiéndole desarrollar sus elementos nacionales esenciales y por cuya defensa o reivindicación estará dispuesto a derramar su sangre cada miembro de ese pueblo, antes que soportar la vergüenza de tener que mirarse en los ojos de su pueblo despojado (CHIRIF, GARCÍA y SMITH 1991: 27).

En cuanto a los criterios que se deben considerar para fijar los límites de un territorio indígena, los autores afirman que estos no pueden ser uniformes para todos los pueblos; sino están más bien determinados por las características sociales, económicas, históricas y organizativas de cada pueblo; sin embargo:

El mejor criterio es el de obtener la mayor parte posible de territorio que se pueda de acuerdo a las circunstancias. Más que una relación hombre tierra, adecuada para quienes consideran el suelo como un espacio productivo para satisfacer las demandas del mercado, lo que interesa al pueblo indígena es que el territorio sea adecuado para la satisfacción de todas sus necesidades, presentes y futuras, incluyendo no sólo las de carácter económico (Op. Cit. 67. El resaltado es mío).

El concepto de territorio anteriormente citado y establecido a partir del punto de vista mental emic de diferentes pueblos indígenas, resulta insuficiente cuando se está buscando un reconocimiento legal del derecho territorial de los indígenas, ya que no ofrece criterios específicos para la determinación de su ubicación y extensión³⁵.

Por otro lado, el criterio de procurar obtener la mayor cantidad de superficie territorial ha sido seguido por las organizaciones indígenas; sin embargo ha ocasionado un efecto contraproducente ya que, como mencioné en el anterior capítulo, las grandes extensiones solicitadas en las demandas territoriales generaron una reacción adversa en el Estado que condicionó su titulación a la aplicación del procedimiento de saneamiento que conduce a una considerable disminución de los espacios demandados. Por otra parte, este criterio, así como seguir exclusivamente lo que el pueblo en cuestión considera que es suyo, tampoco implica una salida óptima para definir los límites de un territorio. Como ejemplos se

³⁵ Cabe apuntar además que las características de la defensa y reivindicación territorial que las organizaciones indígenas han adoptado durante los últimos tres años, salvo contados casos como los chiquitanos de Monte Verde, contrasta notablemente con lo mencionado en la parte final del concepto.

puede mencionar cuando menos tres casos:

- Parte del territorio que demandó el pueblo guaraní constituye el hábitat tradicional del pueblo ayoréode y chiquitano³⁶.

- La Tierra Comunitaria de Origen-Reserva de la Biosfera Pílon Lajas que tiene una superficie aproximada de 400.000,00.- has. ha dejado fuera de sus límites a 14 asentamientos chimanes e incluye a 13, entre los cuales también existe poblaciones de mosetenes³⁷.

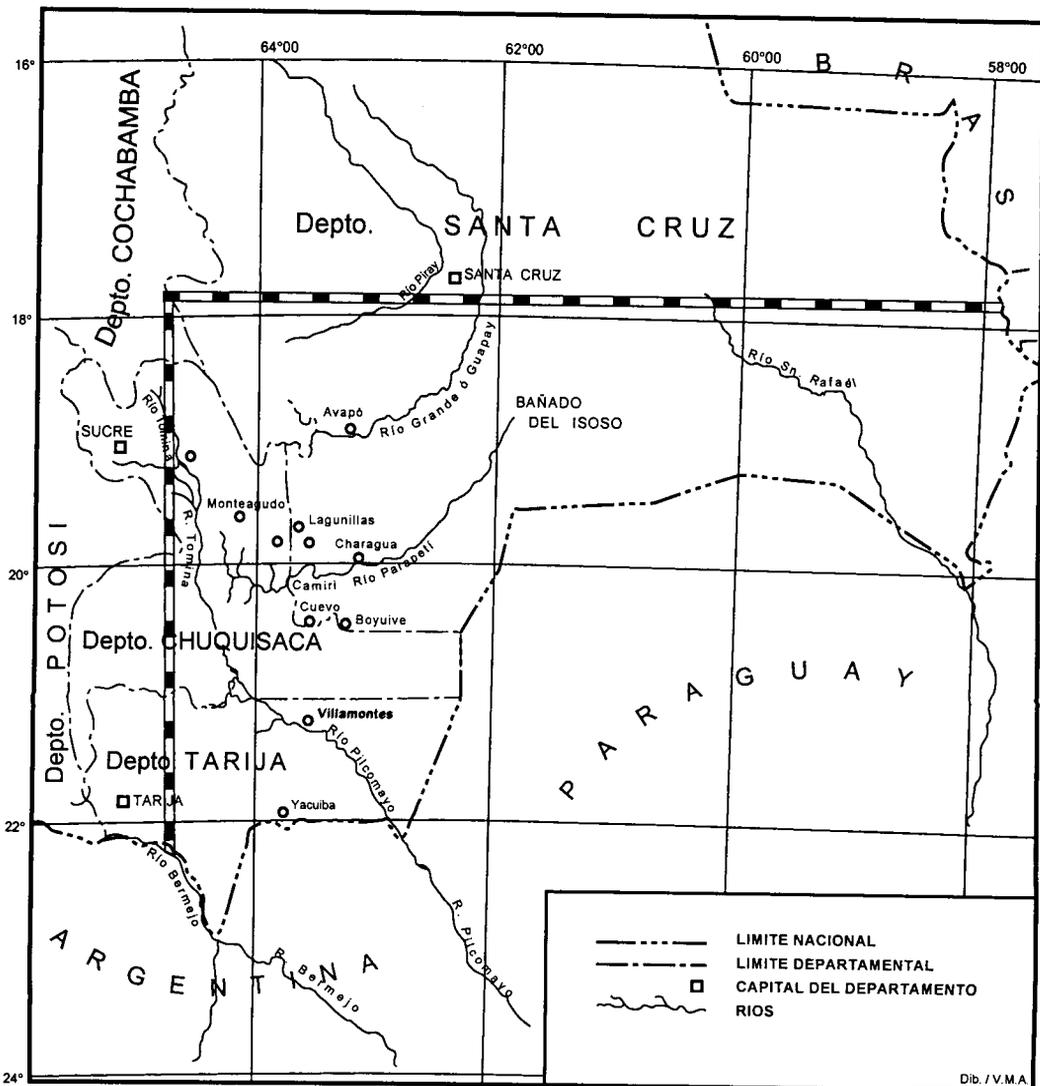
- El territorio yuqui, reconocido mediante Decreto Supremo y que tiene una extensión de 115.000,00 has. incluye en sus límites una gran porción de la banda este del río Chapare que es y ha sido parte del hábitat del pueblo yuracaré, lo cual desde hace varios años ha derivado en un conflicto hasta ahora no solucionado entre ambos pueblos (ORELLANA 1996: 176). Motivo por el cual, la demanda yuracaré se sobrepone en un 50% al territorio yuqui. Asimismo, en una zona diferente a la anterior, pero aún dentro del mismo territorio, existen 4 comunidades yuracaré, 1 movima y 1 Trinitaria que suman 75 familias y 363 personas frente a las 48 familias y 171 personas yuqui (FUNDFORMA 1999: 14,16).

³⁶ Compárese los mapas No. 2 y 3.

³⁷ Véase mapa No. 4. En 1992 esta situación ya había sido advertida por el Director de Conservación Internacional (RIOJA 1992: 2); sin embargo la situación no ha sido subsanada hasta hoy.

Mapa N° 2

Territorio histórico guaraní demandado por la APG durante la marcha del '96.



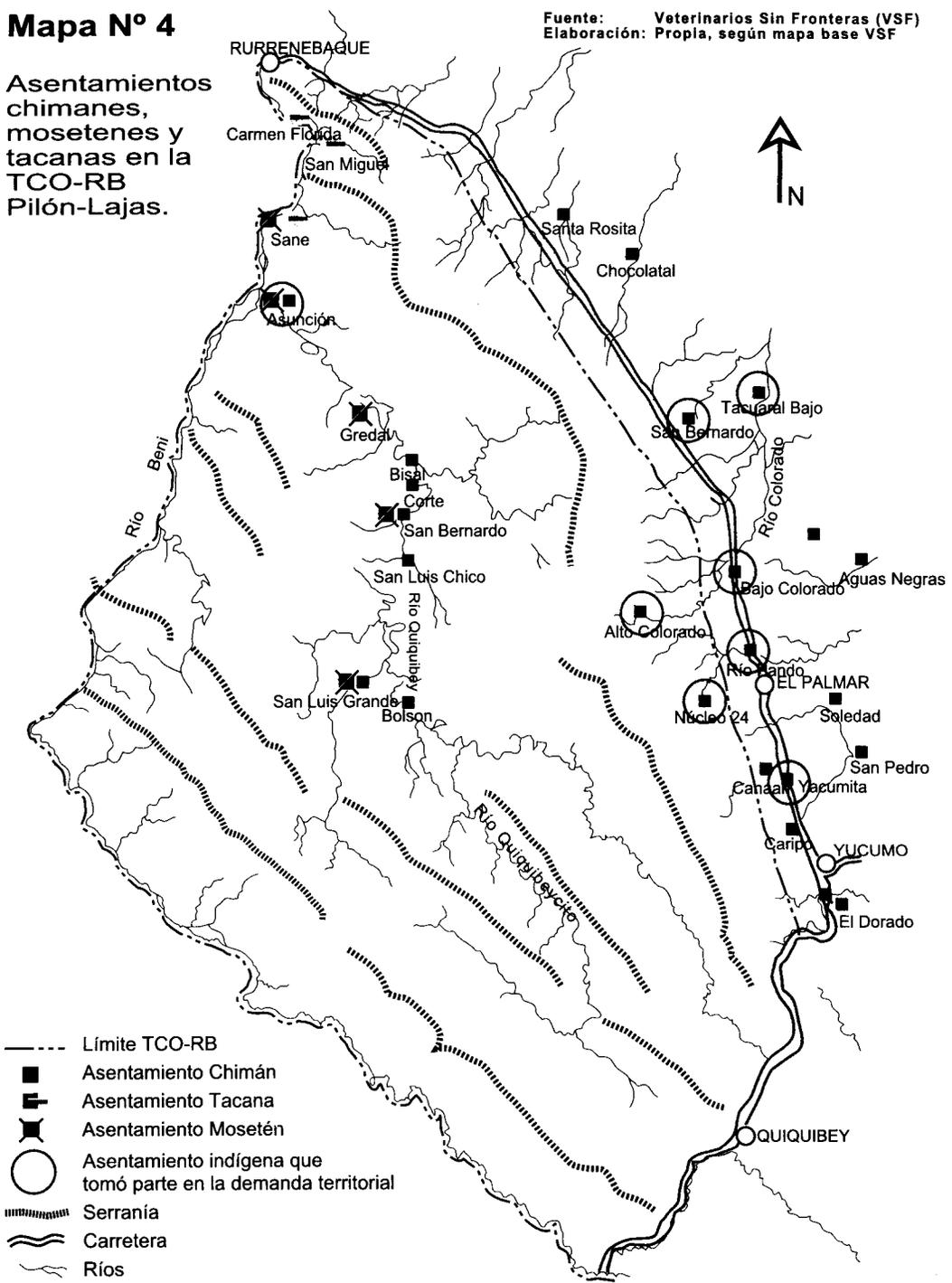
Fuente y elaboración: APG

Dib. / V.M.A

Mapa N° 4

Asentamientos
chimanes,
mosetenes y
tacanas en la
TCO-RB
Pilón-Lajas.

Fuente: Veterinarios Sin Fronteras (VSF)
Elaboración: Propla, según mapa base VSF



- Limite TCO-RB
- Asentamiento Chimán
- ▭ Asentamiento Tacana
- ★ Asentamiento Mosetén
- Asentamiento indígena que tomó parte en la demanda territorial
- ▨ Serranía
- ~ Carretera
- ~ Ríos

4. EL CONCEPTO SEGÚN CIDOB

Al concepto de territorio indígena que CIDOB propone (en cuya formulación también trabajaron técnicos asesores) y que ha sido ampliamente considerado en el capítulo anterior³⁸, se debe añadir dos observaciones. El concepto supone que el territorio está conformado *por áreas imprescindibles para la generación, sustentación y sostenimiento de una capacidad de población humana que garantice su crecimiento y desarrollo*. Sin embargo, el crecimiento y desarrollo de una población humana está determinado no solamente por un espacio físico, sino por una relación dinámica entre disponibilidad de recursos (naturales), tecnología que posee la población para acceder a esos recursos y el crecimiento poblacional que normalmente está culturalmente regulado para evitar una presión excesiva sobre los recursos de tal manera que no se ponga en riesgo el aprovisionamiento de alimentos. Así, por ejemplo un grupo indígena que basa su subsistencia en la cacería pesca y recolección, y que por su grado de contacto con la sociedad occidental ya no mantiene las formas tradicionales de evitar el crecimiento poblacional desmedido, irá precisando cada vez más y más espacio, a no ser que modifique su base económica y supere su dependencia exclusiva hacia los recursos faunicos. Por tanto no considero acertado incluir en un concepto como este y de manera tan categórica una garantía de crecimiento y desarrollo ya que todo espacio, dadas las condiciones específicas de disponibilidad de recursos y tecnología, tiene un límite para soportar una cantidad determinada de población.

La segunda precisión se refiere a la distinción que efectúa entre tierras de comunidad y territorio indígena, la misma que supone que éste además de estar formado por *las tierras ocupadas, poseídas por los pueblos indígenas, las que constituyen su hábitat, su espacio socioeconómico,*

38 Véase el acápite referido a la Ley Indígena.

las utilizadas para actividades de producción, caza, pesca y recolección (...) está definido por una ocupación ancestral del espacio, ya que aquellas comunidades que por cualquier motivo ya no se encuentran en esos espacios, sólo merecen el reconocimiento de tierras de comunidad. El definir los límites de un territorio indígena tomando como criterio un espacio **tradicionalmente** ocupado no es acertado, en adelante se menciona por qué.

5. EL CONCEPTO DEL ESTADO

En la Ley INRA se intenta retomar el concepto propuesto por CIDOB, aunque cambiando la palabra Territorio por Tierras Comunitarias de Origen, que fue justificada por las instancias de gobierno en la medida que el reconocimiento al "territorio" representaría un desconocimiento de la unidad del Estado³⁹.

Las tierras comunitarias de origen son los espacios geográficos que constituyen el hábitat de los pueblos y comunidades indígenas y originarias, a los cuales han tenido tradicionalmente acceso y donde mantienen y desarrollan sus propias formas de organización económica, social y cultural, de modo que aseguran su sobrevivencia y desarrollo. Son inalienables, indivisibles, irreversibles, colectivas, compuestas por comunidades y mancomunidades, inembargables e imprescriptibles⁴⁰

³⁹ Esta justificación fue realizada en el momento de modificar la Constitución Política del Estado que reconoce a las Tierras Comunitarias de Origen, no así al Territorio Indígena.

⁴⁰ Artículo 41° (Clasificación y Extensiones de la Propiedad Agraria). Parágrafo I, punto 5. de la Ley N° 1715 del Servicio Nacional de Reforma Agraria.

Este concepto busca enfatizar que solamente los indígenas tienen el derecho a este reconocimiento territorial, por ello utiliza la palabra (redundante) *originario* y habla de espacios a los que *tradicionalmente se tuvo acceso*, pero habrá que notar que resulta muy difícil determinar con precisión cuáles son las áreas geográficas a las que tradicionalmente tuvo acceso tal o cual pueblo; tal o cual comunidad, ya que según las circunstancias, siempre se dieron desplazamientos poblacionales ¿Desde qué momento histórico una determinada área puede ser reconocida como de acceso tradicional?. Si se toma como referente la época inmediatamente anterior al arribo de los españoles, además de tropezar con grandes problemas para fijar con precisión los límites de uno y otro pueblo indígena, seguramente una gran parte de "propiedades" (y tal vez ciudades enteras, como Trinidad) de la población no-indígena quedarían al interior de las TCO's, situación que por todos los medios el Estado intenta evitar.

Ahora bien, la definición del término "TCO" continúa indicando: *y donde mantienen y desarrollan sus propias formas...* ¿Cómo entender el conjuntivo "y"? Se lo puede interpretar de dos maneras aunque en ambas la definición sigue resultando errada. Si este significa que son dos tipos de áreas, una: aquel espacio al que han tenido tradicionalmente acceso y que por uno u otro motivo está ahora en otras manos, y otra: el espacio ocupado actualmente, donde desarrollan su propias formas de organización económica..., la definición resultaría ideal para los indígenas, pero utópica para su concreción en la realidad, por la razón anotada en el anterior párrafo. Por otro lado (que parece ser el que intenta expresar la redacción), si la "y" significa: "y al mismo tiempo"; es decir, que las TCO deben ser áreas que cumplan dos requisitos, uno, donde los indígenas desarrollan su sus propias formas (actuales) de economía... y dos: donde tuvieron tradicionalmente acceso, la definición desconocería a las comunidades indígenas que por uno u otro motivo se desplazaron a otra región vecina ya que cumplirían solamente con el primer requisito y no con el segundo.

En síntesis, la noción de "espacios de acceso tradicional" por su carácter ambiguo no hace más que complicar la definición y resulta inadecuado

como parámetro para determinar los límites precisos que fijen en la actualidad el derecho propietario de un pueblo indígena a su territorio.

6. EL CONCEPTO PROPUESTO POR BURKHARD SCHWARZ

Burkhard Schwarz (1994), cuyo trabajo considero es el más serio que se ha publicado sobre la problemática territorial de los pueblos indígenas de las tierras bajas del país, desde una perspectiva ecléctica -ya que combina en su análisis la visión estructuralista con algunos elementos del materialismo cultural- define al territorio, en su caso chiquitano, como:

La organización y configuración espacial que, históricamente, corresponde a la etnia chiquitana como consecuencia del proceso de su etnogénesis y de la estructuración del nuevo patrón de ocupación espacial en el periodo jesuítico [...] Al hablar del territorio de un grupo étnico chiquitano, en este contexto, se refiere al espacio continuo que corresponde a cada una de las sociedades regionales chiquitanas [Por ejemplo: San Javier, Concepción, San Ignacio, San José, etc], garantizando el control sobre su centro físico y espiritual, así como una suficiente disponibilidad y determinación del conjunto de los recursos naturales culturalmente indispensables (Op. Cit. p.190).

Vayamos al análisis por partes⁴¹. Esta vez el “espacio tradicional” (al que hacía referencia la definición de la Ley INRA) cobra una dimensión de tiempo histórico concreto, inaugurado por la época reduccional jesuita

⁴¹ Debo advertir que todas las observaciones que se efectúan a lo largo de este trabajo sobre el texto de Schwarz, no fueron comunicadas al autor en el momento que éste me solicitó hacerlo, poco después de la redacción de su primer borrador. Esto en virtud a que tales reflexiones las realicé en una etapa muy posterior a la publicación del trabajo de Schwarz.

que, según este autor, está marcado por un doble fenómeno: el surgimiento de la identidad chiquitana y de un nuevo patrón de ocupación del espacio. El primer argumento es aceptable con la salvedad que el grupo chiquito en términos estrictos ya existía antes de la época reduccional, aunque es acertado afirmar que esta le imprime una nueva característica.

Es también cierto que en aquel momento surge un nuevo patrón de ocupación del espacio, pero -como demostraré en el desarrollo del texto- este patrón cambia nuevamente después de la abolición del sistema reduccional. Si se considera que el patrón de ocupación del espacio está determinado básicamente por la actividad económica del grupo en cuestión, se llega a la conclusión de que para aquel momento y espacio misional se daba una determinada práctica económica que fue diferente a la actual. Por tanto, la definición de las necesidades espaciales actuales debe partir de la base económica también actual y no en función al espacio ocupado en otro momento histórico.

Por lo demás, resulta, sino imposible cuando menos muy complicado, determinar cuáles fueron los límites de cada una de las reducciones jesuitas y aún así varias comunidades chiquitanas, alejadas de estos centros urbanos, quedarían aisladas de la demarcación. Eso sin mencionar al pueblo ayoréode, cuyo espacio de vida seguramente se sobrepondría al de varias ex-reducciones del sur, hecho que en absoluto no es tomado en cuenta por Schwarz.

Por otra parte, la definición que éste autor proporciona hace alusión a la noción de continuidad espacial, justificada por la persistencia del control territorial chiquitano inclusive durante la época reduccional y, en segundo lugar, porque afirma que los recursos naturales disponibles para los chiquitanos son insuficientes, debido a que estos se encuentran bajo el control de los sectores criollo-mestizos y otros grupos étnicos (como los menonitas) que han desplazado y aislado progresivamente a los primeros.

Llega a esta conclusión luego de efectuar un análisis comparativo del grado de discontinuidad espacial que presentan las tierras de las comunidades en cada una de las sociedades regionales chiquitanas (ex-reducciones) y de la proyección al futuro de la superficie que estas requieren para la realización de la actividad agrícola.

Sin embargo, habrá que mencionar que el análisis ha incurrido en por lo menos dos omisiones: Los mapas de las comunidades representan solo una imagen gráfica de límites comunales, lo cual significa que no refleja la realidad del espacio y los recursos que los chiquitanos efectivamente usan y acceden, aunque los derechos de propiedad estén en manos de terceros. En otras palabras, si bien la agricultura es efectuada dentro de estos límites comunales, la cacería, pesca y recolección, es practicada sin una consideración rígida de estos; siempre y cuando el recurso bosque esté presente y no haya sufrido un fuerte disturbio. Asimismo, seguramente por falta de recursos financieros y la ausencia de información secundaria sobre el particular, el análisis de escasez/disponibilidad de recursos no toma en cuenta a la cacería y a la pesca en la misma dimensión que lo hace con la agricultura, actividades que a mi modo de ver son imprescindibles considerar para determinar la disponibilidad-escasez de recursos entre los indígenas.

A estas consideraciones se debe añadir el hecho de que, inversamente de lo que parece sugerir Schwarz, la presencia de mestizos en el espacio indígena, en este caso chiquitano, no implica per sé escasez de recursos. Ya mencioné que el crecimiento poblacional de los indígenas genera presiones progresivas a los recursos. Asimismo la posibilidad de obtener dinero mediante la venta de fuerza de trabajo también puede incidir en una virtual modificación en las formas de ocupar el espacio. De hecho, si todavía la desestructuración del espacio y, por tanto, la sociedad chiquitana en su conjunto no se ha consumado, es porque aún mantienen el acceso (no propiedad; esto es lo que falta) a los recursos naturales.

7. PROPUESTA CONCEPTUAL

Habiendo efectuado las observaciones correspondientes a anteriores conceptualizaciones, defino al territorio indígena como todo espacio que es actualmente imprescindible para que un pueblo indígena acceda a los recursos naturales que hacen posible su reproducción material y espiritual, según sus características propias de organización productiva y social. Este espacio se puede presentar, según sea el caso, de manera continua o discontinua.

Aclaro que me refiero a un “espacio actual” porque sitúo la consideración de la definición de límites territoriales de un pueblo determinado, en un momento histórico sincrónico cuyas características demográficas y tecnológicas, una vez determinado el espacio que le corresponde, deberán modificarse y/o readecuarse en el futuro, de tal manera que guarden una relación equilibrada al interior de sus límites. En el caso estudiado, el tiempo disponible para que se opere este cambio no es menor a 70 años que es cuando se alcanzará la capacidad de sustentación del territorio⁴².

Incluyo a continuación otras definiciones conceptuales que será útil considerarlas en el desarrollo del texto.

El concepto tierra se refiere al espacio geográfico que ha sido fijado para una comunidad o persona en función a un criterio exclusivamente agrario y que por lo mismo no contempla al sistema productivo y sociocultural de un pueblo indígena, aunque haya sido útil para que este efectúe parcialmente actividades referidas a aquellos ámbitos.

Por territorialidad entiendo a las alternativas que los indígenas han aplicado para resolver sus requerimientos espaciales y que desde las dos últimas décadas, de manera creciente, se han traducido en la reivindicación de un territorio propio.

⁴² Véase el acápite referido a “La Disponibilidad de Espacio”.

Objetivos e Hipótesis

A continuación se presentan los objetivos e hipótesis que la investigación pretende alcanzar y comprobar, respectivamente.

1. OBJETIVOS GENERALES Y ESPECIFICOS

■ **Determinar cuál es el territorio actual de los Chiquitanos de la ex-reducción de San José.**

Analizar cuál ha sido la evolución en las formas de ocupación del espacio en Chiquitos a través del tiempo.

Establecer cuál es la forma actual de uso y ocupación del espacio de los chiquitanos de San José y los aspectos que la determinan.

■ **Verificar si las organizaciones indígenas y principalmente el Estado, han adoptado criterios adecuados para definir un territorio indígena.**

Realizar una reseña histórica de la reivindicación territorial de los pueblos indígenas de las tierras bajas.

Efectuar un análisis del procedimiento de identificación de necesidades espaciales propuesto por el Estado.

■ **Presentar una propuesta alterna para la determinación de un territorio indígena que sea respetuoso del marco legal vigente.**

2. HIPOTESIS

Las hipótesis que verificaré en mi trabajo son las siguientes:

- 1. El territorio actual de los chiquitanos de San José está conformado por el espacio que usan las comunidades existentes alrededor del pueblo para la satisfacción de sus necesidades materiales y por el espacio que ocupa el mismo pueblo, por constituir el eje de la religiosidad indígena, la cual a su vez es fundamental para la realización de su economía.
- 2. La disposición espacial del territorio chiquitano se presenta de manera discontinua, manteniendo a las comunidades que lo componen, dispersas alrededor del pueblo de San José, con el objeto de mantener un acceso adecuado los recursos naturales.
- 3. La disposición espacial de las comunidades también considera las relaciones de los chiquitanos con la sociedad nacional, de tal manera que estas puedan tener un acceso vial adecuado para acceder al mercado y otros bienes y servicios que ofrece.
- 4. Salvo la aplicación del procedimiento de identificación de necesidades espaciales que forma parte del proceso de titulación de TCO's consignado en el reglamento de la Ley INRA, el territorio de los chiquitanos de San José propuesto en el estudio, puede ser consolidado desde el punto de vista legal y administrativo.
- 5. La propuesta de identificación de necesidades espaciales elaborada y aplicada por el Estado a pueblos indígenas demandantes de TCO, plantea criterios de definición que están absolutamente distanciados de las formas de uso y ocupación del espacio de los chiquitanos.

Método y Técnicas aplicadas en la Investigación

El método aplicado en la presente investigación es el Materialismo Cultural de Marvin Harris que explica los hechos sociales y culturales tomando del marxismo la importancia determinante (en última instancia) que este le otorga a la base material o económica, e incluye a ese ámbito (apartándose del marxismo) dos elementos que interaccionan con ella: el entorno físico o medio ambiente y la población y su crecimiento. Así, según éste autor el **modo de producción** estaría definido por la tecnología y toda práctica empleada para obtener el sustento; y el **modo de reproducción** comprendería toda tecnología o práctica adoptada para limitar o incrementar a la población (HARRIS 1979: 68. El resaltado es mío) El modo de producción y reproducción conforman la infraestructura social, a partir de la cual se “construyen” los otros componentes estructurales y superestructurales de toda sociedad. En el primero de ambos (estructura) se incluye principalmente a todo lo referido con la organización para la producción, tanto a nivel doméstico como intergrupar. En el segundo (superestructura) se encuentran los aspectos referidos a la religión, el arte, la música, juegos, etc.

Un elemento importante de la teoría materialista cultural es distinguir los campos mentales de los conductuales y las visiones etic y emic. El campo conductual, como su nombre lo indica se refiere a todas las acciones que realizan los individuos y el campo mental se define por las ideas pensamiento y/o explicaciones que dan los individuos sobre sus acciones o sobre cualquier otro hecho.

La visión emic es la que realiza el participante de una cultura y la visión etic es la que realiza el investigador mediante la aplicación de conceptos científicos. De este modo podrá existir sobre un mismo hecho investigado componentes conductuales y mentales emic y componentes conductuales y mentales etic. Gráficamente se puede expresar de la siguiente manera:

<p>Componentes Mentales Etnic</p>	<p>Símbolos, mitos, cánones y filosofías estéticas, epistemologías ideológicas, magia, religión, tabúes.</p>
<p>Componentes Conductuales Etnic</p>	<p>SUPERESTRUCTURA CONDUCTUAL Arte, música, danza, literatura, propaganda, rituales, deportes, juegos pasatiempos, ciencia.</p>
<p>Componentes Mentales Etnic</p>	<p>Parentesco, ideología política, ideologías étnicas y nacionales, magia, religión, tabúes.</p>
<p>Componentes Conductuales Etnic</p>	<p>ECONOMÍA DOMÉSTICA Organización de la reproducción y producción, intercambio y consumo a nivel de campamentos, casas, apartamentos u otros contextos domésticos (estructura familiar, división del trabajo doméstico, roles sexuales y edad)</p>
<p>Componentes Mentales Etnic</p>	<p>Etnobotánica, etnobiología, conocimientos relativos a la subsistencia, magia, religión.</p>
<p>Componentes Conductuales Etnic</p>	<p>ECONOMÍA POLÍTICA Organización de la reproducción y producción, intercambio y consumo a nivel de bandas, aldeas, jefaturas, estado e imperios. (organización política, facciones, clubs, división del trabajo, clases, jerarquías urbanas y rurales, disciplina, control policiaco-militar, guerra)</p>
<p>Componentes Mentales Etnic</p>	<p>MODO DE REPRODUCCIÓN Tecnología y prácticas empleadas para acrecentar, limitar o mantener el tamaño de la población. (demografía, pautas de apareamiento, fecundidad, natalidad, mortalidad, crianza de niños, <i>anticoncepción</i>, aborto, <i>infanticidio</i>)</p>
<p>Componentes Conductuales Etnic</p>	<p>MODO DE PRODUCCIÓN Tecnología y prácticas empleadas para desarrollar o limitar la subsistencia básica dadas las restricciones y oportunidades que proporcionan la interacción de una tecnología y un hábitat específico (tecnología de subsistencia, relaciones tecnoambientales, ecosistemas, pautas de trabajo).</p>

PRIORIDAD ESTRATEGICA

SUPER ESTRUCTURA

ESTRUCTURA

INFRA ESTRUCTURA

La interpretación de la realidad de las sociedades de cazadores-recolectores siguiendo estos lineamientos teóricos, lleva a Harris a proponer una explicación sobre la guerra intertribal. En virtud a que en una parte del presente texto me referiré a la situación de los indígenas chiquito en le época pre-hispánica, considero pertinente aquí resumir dicha propuesta.

Éste autor identifica que las sociedades han empleado históricamente una diversidad de prácticas para llegar a una tasa de crecimiento poblacional del 0%. Una de ellas puede ser la prolongación de la lactancia de los bebés, abortos espontáneos, enfermedades infantiles y menor frecuencia del coito en las mujeres de más edad⁴³. No obstante -nos dice Harris- entre las sociedades grupales y aldeanas, la guerra habría sido el método más efectivo para limitar el crecimiento poblacional. Pero, contradictoriamente a lo que podría interpretarse a priori, no debido a la muerte de los varones en combate, sino a la práctica del infanticidio femenino que se da en el contexto de una cultura guerrera.

¿Cómo se explica tal afirmación? En primer término habrá que dejar claramente establecido que es la cantidad de mujeres que existe en el grupo lo que limita su crecimiento. Una elemental reflexión de probabilidades indica que, independientemente de la cantidad de varones, mientras más mujeres existan, mayor será la posibilidad de embarazos. En segundo término, las sociedades cuyo estatus político no es el del Estado y que practican la guerra, se caracterizan en su mayoría por contar una serie de actitudes y acciones que tienden a formar guerreros feroces y temerarios, dispuestos a combatir en cualquier instante.

La proeza militar masculina está íntimamente asociada con un entrenamiento sexualmente diferenciado para una conducta feroz y agresiva. Las sociedades

⁴³ La mayoría de las poblaciones indígenas, conocen muchas hierbas que provocan el aborto y también pueden realizar varias prácticas que tienen la misma finalidad, pero Harris (1986: 17) sostiene que por el riesgo que representan ambos métodos para la vida de la embarazada, no serían aplicados sino sólo cuando existe una gran tensión económica y demográfica. Por otra parte, no se puede negar que, aunque en menor medida, también se conocen algunas hierbas anticonceptivas. Rosa María Quiroga de manera verbal me informó que los chiquitanos de San Ignacio (a diferencia de lo que pude saber de los chiquitanos de Lomerio y San José) conocen una serie de vegetales anticonceptivos, pero no son muy efectivos.

grupales y aldeanas entrenan a los hombres para el combate a través de la práctica de deportes competitivos como la lucha libre, las carreras y los duelos. Las mujeres rara vez participan en estos deportes y jamás compiten con los hombres. Las sociedades grupales y aldeanas también infunden masculinidad al someter a los muchachos a pruebas extraordinarias que incluyen mutilaciones genitales como la circuncisión, la exposición a los elementos y encuentros alucinatorios provocados por las drogas con monstruos sobrenaturales. Es verdad que algunas sociedades grupales y aldeanas también someten a las muchachas a rituales de la pubertad, pero generalmente se trata de pruebas donde predomina el tedio más que el terror (HARRIS 1986 : 53).

Estos aspectos, sumados a una serie de otros actos de comportamiento que otorgan un trato preferencial al varón, derivan en una condición inversa en la mujer. Se alienta la crianza de hijos varones y paralelamente se descuida a las niñas hasta dejarlas morir o se las elimina de manera directa. De ese modo se explica por qué, teniendo las mujeres las mismas condiciones físicas y mentales que el varón, no practican la caza mayor, ni son guerreras, ni tienen otro tipo de privilegios de los que goza el varón (véase Op. Cit. 54).

Bien se puede discrepar con la interpretación que Harris da sobre la guerra, ya que el trato preferente al varón, aunque implica una conducta -para decir lo menos- no-preferente de la mujer, no implica de manera inmediata su eliminación; aunque también habrá que reconocer que siendo tal la "valoración" del hombre y la mujer en estas sociedades, el "dejar morir" a ellas está más cerca que lejos.

Existen otras interpretaciones sobre el significado de la guerra entre las sociedades no-estatales, cuyos postulados han sido rebatidos por Marvin Harris (1986 : 37-45). No obstante entre ellas no es tomada en cuenta la propuesta de Pierre Clastres que además critica con bastante dureza a este autor.

Siendo que el presente documento fija su ámbito de estudio en la problemática territorial indígena contemporánea y habiendo definido además el marco teórico empleado para el análisis, no es pertinente incluir aquí la consideración de Clastres sobre el tema, pero sí se lo realiza en el anexo 2. De momento es suficiente señalar que si no tomo la propuesta de este último autor para el análisis de la guerra entre los chiquitanos de la época prehispánica, es por considerarla equivocada y de hacerlo se cometería un error metodológico, ya que se la efectúa en un contexto conceptual diametralmente opuesto al materialismo cultural.

Siguiendo la propuesta de Harris, entiendo que la forma de ocupación del espacio también está determinada por aspectos infraestructurales. Por tanto, la metodología utilizada en el presente trabajo considera en su análisis las condiciones físicas de la zona de estudio, las formas de generar sustento, el crecimiento de la población chiquitana y las formas de regularlo; la organización social y religiosa. El estudio considera estos aspectos fijando la causalidad estratégica de los elementos socioculturales infraestructurales sobre los estructurales y superestructurales y desde una perspectiva histórica.

Asimismo, a lo largo del trabajo se tendrá el debido cuidado de distinguir los campos mentales y conductuales en sus puntos de vista *etic* y *emic*. Se hará énfasis en tales distinciones muy particularmente para el examen de algunos mitos.

De este modo en la segunda parte del documento se analiza cómo las condiciones materiales determinaron el cambio en las formas de ocupación del espacio de los indígenas chiquito en la época prehispánica, colonial y republicana. El análisis e interpretación se realizó a partir de fuentes secundarias como son los textos elaborados por historiadores contemporáneos; pero también se hizo una lectura cuidadosa de las descripciones de los jesuitas y de etnógrafos que estudiaron o pasaron por la región; entre los que cabe resaltar los trabajos de los padres Patricio Fernández, Lucas Caballero y Julien Knogler. Así como los etnógrafos Alcides D'Orbigny o Alfred Métraux, entre otros.

La tercera parte del documento pretende explicar cuál es la forma actual de ocupación del espacio de las comunidades chiquitanas de San José, pero además busca entender qué elementos intervienen en el mantenimiento de esta lógica de manejo del espacio. El levantamiento de la información se ha realizado en dos momentos: primero entre 1991 y 1993, después en 1999. En la primera etapa se tomó a 18 de las 20 comunidades de la región, donde se recogió información etnográfica diversa y se aplicó una encuesta para levantar información específica sobre tenencia de la tierra. En la segunda etapa el trabajo, debido principalmente a limitaciones presupuestarias, el levantamiento de información se restringió a 8 comunidades, donde se buscó completar la información necesaria en el ámbito productivo, demográfico y se hizo el levantamiento de croquis de la ocupación del espacio comunal. En ambas etapas se realizaron entrevistas abiertas a personas claves, la recopilación de historias de vida y el registro etnográfico.

La primera parte del trabajo, que plantea el problema a partir de un resumen de los principales acontecimientos referidos a la territorialidad de los pueblos indígenas desde la histórica marcha de 1990 al presente, ha sido realizada, por una parte, a partir de un análisis de documentos que pude recoger en diferentes ocasiones y circunstancias en todo ese lapso de tiempo. Por otra parte, ha sido de gran utilidad para comprender este proceso, todo el periodo que trabajé en CIDOB, entre 1994 a 1997, pero particularmente aquellos años en que tuve la oportunidad coordinar la creación y ejecución del CPTI, motivo por el cual viví de manera muy próxima los acontecimientos antes, durante e inmediatamente posteriores a la marcha indígena de 1996.





Parte 2

Evolución de las formas
de ocupación del espacio
en Chiquitos. Épocas
prehispánica, colonial y
republicana



La presencia de los conquistadores europeos militares y religiosos en el oriente boliviano, desde sus primeras incursiones en 1527, ha sido estudiada desde diferentes perspectivas. Algunas realzan la obra de los misioneros de la Orden de la Compañía de Jesús, cuyo referente más inmediato lo constituye las imponentes obras de arquitectura eclesial erigidas en medio de la selva, en medio de “indios salvajes”. Otras inclusive no dejan de justificar el carácter bárbaro de los ejércitos españoles bajo la calificación de hombres emprendedores, pioneros del progreso cruceño, que en realidad, ante sus ambiciones de poder y riqueza, no dudaron en utilizar su poderío bélico para dejar a los originarios al borde del exterminio; o satisfacer sus deseos carnales ultrajando sexualmente a las mujeres de los sojuzgados.

De otro lado, no con poca justificación, se dan también posiciones inversas⁴⁴ que buscan atenuar la anterior imagen y muestran a los indígenas como grandes estrategas que mediante un análisis de su situación adoptaron colectivamente la alternativa de solicitar la presencia de misioneros para así asegurar la posesión de su territorio, evitando además cambios en sus instituciones sociales y religiosas, manteniendo hábilmente una dualidad: cristiana ante los blancos y tradicional hacia sí mismos.

⁴⁴ Como la que he asumido en otros documentos que he elaborado.

A mi modo de ver, los cambios operados principalmente durante la época misional jesuita se debieron a condiciones materiales concretas tendentes a asegurar la existencia física de los diferentes grupos indígenas dispersos en el espacio; poco tuvo que ver en esto la "inicial pacificación" que efectuaron los españoles entre los temidos chiquitanos en Santa Cruz de la Sierra (la vieja), la "vocación religiosa católica" que inculcaron los jesuitas entre los indígenas o la "alta conciencia étnica" de éstos para mantener su espacio territorial y defender su identidad colectiva.

Siguiendo la estrategia materialista cultural, mediante el análisis de la tecnología y las formas de obtener el sustento, relacionándolo con los aspectos demográficos, pretendo demostrar que al momento del arribo de los españoles a la región de estudio, se daba una crisis en la disponibilidad de recursos que conducían a un cambio en el modo de producción entre algunos grupos no chiquitanos de la región, mediante la expansión de la producción agrícola. Muy probablemente tal evolución no habría podido consumarse del todo en virtud a que las características de los cultivos conocidos, dadas las condiciones climáticas y la tecnología para el almacenamiento, no permitían la acumulación de los excedentes.

En ese estado de cosas, la violenta presencia de los colonizadores españoles y portugueses tuvo tres efectos: el primero, posibilitó la expansión de la producción agrícola mediante la introducción de instrumentos metálicos de labranza, siendo el más importante de éstos el hacha; el segundo, liberó la presión sobre los recursos al provocar una genocida, rápida y a la vez progresiva disminución de la población indígena; el tercero, muy particularmente en las reducciones jesuitas además de la expansión de la producción agrícola, evitó la excesiva presión sobre los recursos faunicos mediante la implementación de la ganadería.

Con la expulsión de los jesuitas y la posterior abolición del sistema reduccional, el nuevo modo de producción que se estaba erigiendo en el seno de las reducciones sufre un nuevo colapso: la expansión de la agricultura se detiene, se deja de producir excedentes y nuevamente la

cacería ocupa un lugar preponderante en la economía, con la diferencia que ahora había más animales disponibles y una densidad poblacional muy inferior a la existente en la época prehispánica.

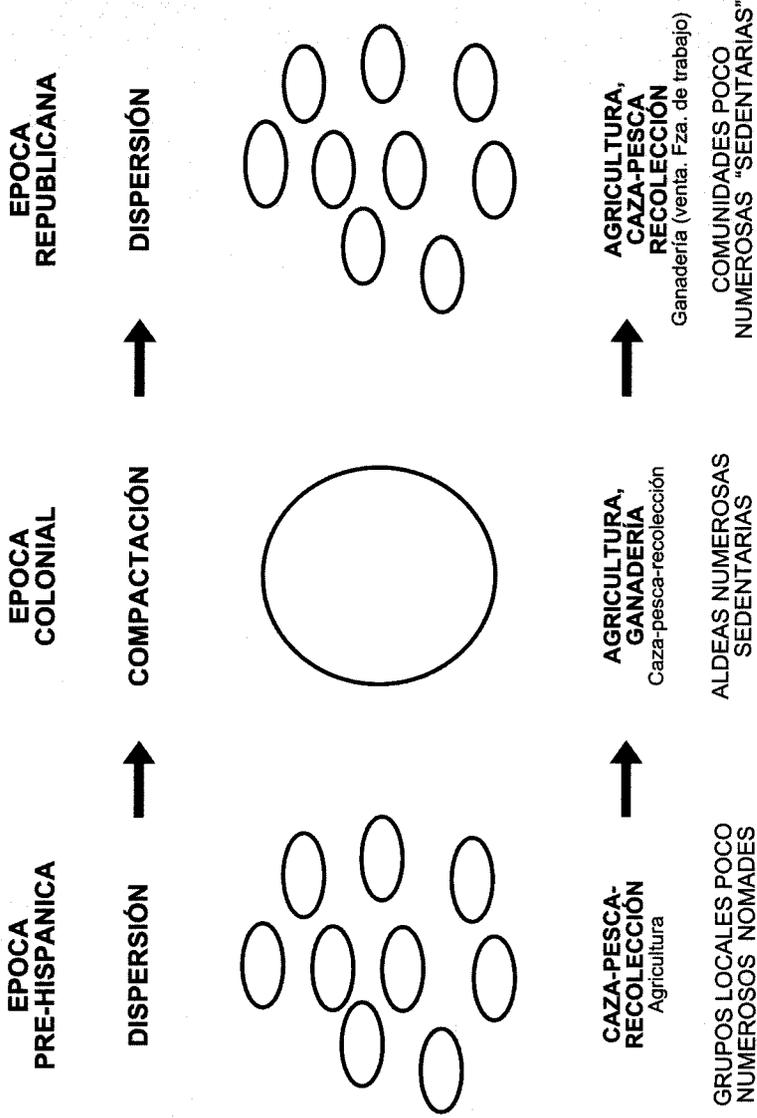
¿Cómo afectó esto a la ocupación del espacio?. De una ocupación espacial dispersa, característica de los cazadores-recolectores, se estaba pasando a una ocupación espacial compacta. La primera vez en la época pre-hispanica (aldeas sedentarias diferenciadas socialmente. Ej. manasicas y xaraes) y la segunda vez en la época colonial, mediante la labor de los jesuitas (aldeas sedentarias igualitarias, como me atrevería a designar a las reducciones).

Pero la transición no se consolidó en ninguno de los casos. La primera evitada por el exterminio de los indígenas emprendido por los ejércitos españoles y portugueses, y por la consecuente irrupción de la segunda, que fue de igual modo abruptamente interrumpida por la expulsión de los jesuitas y la subsiguiente abolición del sistema reduccional y su reemplazo por una administración explotadora, lo cual provocó la huida de los indígenas y el retornó a una nueva ocupación dispersa del espacio, con menos población y mayores recursos faunicos disponibles que antes (Véase gráfico N°1).

Tal proceso de evolución no debe entenderse en términos absolutos. Aunque en la época prehispánica la mayoría de los grupos de chiquitanos pudieron haber conocido ya la agricultura, dependían de manera notable de la cacería. De otros grupos conocidos, aquellos que estaban en proceso de cambio más avanzado eran los manasicas y posiblemente los xaraes, ambos en el límite norte de la provincia Chiquitos⁴⁵ en los extremos oeste y este respectivamente. De igual modo, el establecimiento de las reducciones fue lento y la implementación de la ganadería, así como de

⁴⁵ No me refiero aquí a los límites actuales de la provincia, sino a los límites fijados para la época: al oeste por el Río Guapay; al este por el Río Paraguay; al norte por el grado 15° latitud sur y al sur por los desiertos del chaco, que además pertenecían al pueblo guarani.

GRÁFICO N° 1: Evolución en las formas de ocupación del espacio en Chiquitos.



las demás instancias productivas y administrativas que generan estupor y asombro entre autores y lectores, tardaron muchos años para llegar al nivel de “esplendor” descrito, además que no toda la diversidad de grupos indígenas estuvo dispuesta a aceptar la vida en las misiones.

En la presente parte paso a argumentar mis afirmaciones, efectuando una descripción y análisis en las diferentes etapas prehispánica, colonial y republicana, hasta poco después de la aplicación de la Reforma Agraria.

Las características físicas de la región

La zona que se conoce hoy como Gran Chiquitania y que, incluyendo la actual provincia Guarayos, correspondía en la época colonial a la provincia Chiquitos, se caracteriza por incluir dos zonas fitogeográficas, a saber: *las llanuras secas del chaco* y *la región del macizo chiquitano*. Esta última zona es dividida por Muñoz Reyes (1980: 132) en tres regiones: la región húmeda occidental de bosque alto y frondoso; la región de sabanas y tierras onduladas y la zona pantanosa e inundadiza del alto río Paraguay. La primera se caracteriza por su parecido con las llanuras benianas, por su vegetación exuberante y de bosque lluvioso. La segunda región es más seca donde abundan pastos de varias clases y plantas herbáceas. La región pantanosa y anegadiza es explícita por su propia designación y donde abundan las plantas acuáticas.

Las llanuras secas del chaco, donde se encuentra San José de Chiquitos, se caracteriza por presentar un paisaje plano, de sabana semidesértica que se extiende ampliamente desde el frente sub-andino hasta el río Paraguay, interrumpido por algunas no muy altas serranías como la de San José, Santiago, Sunsás, y otras. Los árboles y arbustos son característicos de región desértica con plantas *de hojas suculentas* y *con abundantes espinas* (Op. Cit. 130).

El clima que caracteriza a una y otra zona también es diferente: mientras que hacia el norte hay mayor frecuencia de lluvias y humedad, hacia el sur se da una mayor sequedad y las lluvias son menos frecuentes, lo cual determina la existencia de una bien diferenciada temporada seca y otra lluviosa; de mayo a octubre la primera y de noviembre a abril la segunda. Así, en la época de lluvias importantes porciones de terreno se inundan, pero en la otra época del año todo queda absolutamente seco.

Por la influencia que tiene en las condiciones económicas y sociales de los asentamientos humanos en la región, el aspecto que más cabe resaltar es que la región de estudio se encuentra en medio de dos cuencas hidrográficas: por el noroeste la cuenca del Amazonas y por el este la cuenca del Plata. Hacia el noroeste los principales ríos de la cuenca del Itenes que llegan a la región son el río San Miguel, el Río Blanco y el río San Martín. Por el oeste los ríos de la cuenca del Mamoré son el Grande o Guapay y el Piray. Hacia el este cobra importancia la cuenca del río Paraguay, con los ríos Tucavaca, las Petas y la laguna La Gaiba que, como dice Köster, probablemente era conocida en la época colonial con el nombre de Laguna de los Xaraes⁴⁶.

Se puede advertir que en medio de las dos cuencas queda una región ausente de ríos importantes y por los extremos de esta, cauces pequeños de agua que en temporada de invierno quedan secos.

Los suelos en chiquitos son poco aptos para la agricultura y los que tienen esta vocación se hallan dispersos conformando islotes aislados. La mayor superficie la ocupan los suelos livianos, luego los pesados y en una menor proporción medianos (HOYOS et. al. 1990:12). La clasificación de suelos que ofrece CUMAT (1990: xii) es de III a VII, dominando los suelos de clase IV y V. Justamente por ello el Plan de Uso del Suelo (PLUS) identifica una mayor disponibilidad de espacio para uso ganadero y en menor proporción para la agricultura intensiva.

Finalizo este sucinto capítulo indicando que San José de Chiquitos se encuentra a una altura de 297 metros sobre el nivel del mar y la temperatura es por lo general alta y oscila entre 25° y 37° centígrados, aunque en la época de invierno, cuando viene un viento frío del sur, la temperatura desciende rápidamente hasta inclusive los 2° centígrados.

46 Véase mapa N° 5

En el umbral del cambio

1. COMPOSICIÓN ÉTNICA Y POBLACIÓN

El primer aspecto que se hace muy notorio cuando se revisa las fuentes referidas a las características poblacionales previas a la llegada de los españoles en la Provincia Chiquitos, es la gran cantidad de nombres que designan a la diversidad étnica de la época. Ya D'Orbigny y posteriormente Metraux -para mencionar solo dos de los más importantes investigadores que han confrontado esta situación- tropezaron con muchos problemas para determinar cuántos y qué grupos lingüísticos efectivamente existieron; cuáles de los muchos que nombran los relatos de españoles y misioneros jesuitas no eran tan solo producto de una pronunciación y escritura equivocadas de un mismo grupo o qué pueblos no indicaban diferentes idiomas sino solamente variaciones dialectales, o finalmente cuáles nombres pertenecían a rancherías de un mismo grupo.

Alfred Metraux (1942: 115-116), utilizando como referencia a Hervas, D'Orbigny y Créqui Montfort sugiere la siguiente clasificación lingüística de la provincia Chiquitos:

LENGUAS DIFERENTES A LOS CHIQUITO:

Bataje, Corabé, Cuberé, Curucané, Curomina, Ecoboré, Otuque, Paiconé, Parabá, Pauná, Puizoca, Quiteme, Tapi, Tapuri, Jarabe y Bauré.

GRUPO LINGÜÍSTICO ARAWAK:

Bauré, Paunaka (Pauná) y Paikoneka (Paiconé); estos dos últimos, posiblemente subtribus de los Chané.

GRUPO LINGÜÍSTICO POSIBLEMENTE VINCULADOS A LOS BORORÓ:
Otuké, Koraveka y Kuruminaka.

GRUPO LINGÜÍSTICO OTUKE:
Kuravé (Corabé), Tapií, Kurukaneka (Curucané), Koraveka.

GRUPO LINGÜÍSTICO CHAPAKURA:
Kitemoka (Quitemo) y Napeka

Los Gorgotoqui que eran numerosos y que desaparecieron en menos de medio siglo, posiblemente conformaban un grupo lingüístico separado. [Finalmente], al sud de la provincia Chiquitos los Zamuko y los Ugareño, quienes estaban relacionados estrechamente con dos tribus del Chaco: los Chamakoko y los Tumerehà (Op.Cit. 115).

GRUPO LINGÜÍSTICO CHIQUITO⁴⁷:

1. TRIBUS QUE HABLAN EL DIALECTO TAO:

Tao, Boro, Tabiica, Tapiñoca, Xuberesa, Zamanuca, Bazoroca, Puntagica, Quibiquica, Pequica, Booca, Tabacica, Arupareca y Piococa. El dialecto Tao era hablado en las misiones de Santa Ana, San Rafael, San Miguel, San Ignacio, San Juan, Santiago, Santo Corazón y Concepción.

2. TRIBUS QUE HABLAN EL DIALECTO PIÑOCO:

Piococa (diferente al que pertenece al dialecto Tao) Quimeca, Guapaca, Quitagica, Pogisoca, Motaquica, Zemuquica y Taumoca. El dialecto Piñoco era hablado en San Javier, San José de Chiquitos y en San José de Buena Vista en Mojos.

⁴⁷ El nombre "chiquito", de donde viene la derivación actual de "chiquitano", muchos autores (entre ellos D'Orbigny) sostienen que viene de la designación que los españoles dio a este grupo al ver que las puertas de sus casas eran bajas, suponiendo que allí vivía gente pequeña o "chiquita"; no obstante, la interpretación de Metraux, y la menos difundida, sugiere que el nombre del grupo es de origen guaraní: *The Taquimeri are the Tapuymiri or "small enemies", a word translated in other texts as Chiquito. The name Chiquito may well have originated with the Guaraní word "Tapuy miri" and not because the doors of the Chiquito howses were very low* (METRAUX 1942: 122). Si bien lo dicho por este autor resulta relevante, tampoco ofrece mayores luces respecto a cómo este grupo se designaba a sí mismo.

3. TRIBUS QUE HABLA EL DIALECTO MANASÍ (MANASICA)⁴⁸:

Sibaca, Cucica, Quimomeca, Tapacuraca, Yuracareca y Yirituca. El Dialecto Manasi, fue hablado en la misión de Concepción y excluido prontamente a favor del dialecto Tao.

El dialecto Peñoqui era hablado por una sola tribu de la misión de San José. El Kusikia, que estaba dividido en Kusikia, Yurukaritia y Tapacuraca, usaba un dialecto con palabras de otras naciones, principalmente de la Paikoneka. Ocupaba la parte del extremo norte de la provincia, mientras que los Tabica, Boxo, Penoto y Xamaro ocuparon la parte sur de la misma.

Metraux también menciona a otros grupos alrededor del puerto de Los Reyes, en las inmediaciones del río Paraguay, como los Scocí, Scorino, Xaquete y Chané. Todos estos eran agricultores. De igual modo nombra a los Artan y Yacaré, que son ubicados entre el Puerto de Los Reyes y el Lago de Xarayes.

Finalmente hace referencia a los Xaray, que supone fueron una tribu de los chiquitos que después desaparecieron sin dejar rastro *The Xaray (Jeru) Indians had four adjacent villages around a large lagoon or lake in the Upper Paraguay region. They were fairly numerous, if the village in which the Spaniards stayed actually had about 1.000 inhabitants* (METRAUX 1942: pp. 119-120. Véase mapa N°6).

Tal diversidad nos conduce a otra interrogante: ¿Cuántos individuos habitarían esta región al momento de la llegada de los españoles?. De hecho no es posible sino simplemente ofrecer algunas estimaciones que surgen de las descripciones al momento del arribo de los españoles.

⁴⁸ Metraux advierte la posibilidad de que éste grupo en lugar de pertenecer a la familia lingüística Chiquitana, forme parte de la familia lingüística Chapakura. Tal posibilidad es más plausible cuando se advierte que -como más adelante mencionaré- los manasicas tenían rasgos culturales que los diferenciaban notablemente del común de los chiquitanos.

A pocos meses de la fundación de Santa Cruz de la Sierra, a escasos dos kilómetros del lugar que después escogerían los Jesuitas para establecer la reducción de San José de Chiquitos, Lozano afirmaba:

Empadronáronse en su jurisdicción 60.000 indios, que se repartieron en numerosas encomiendas con tributo moderado que pagaban a sus encomenderos, en los frutos del país por señal de vasallaje (Lozano En: KREKELER 1993: 43).

Krekeler en consulta con otras fuentes incluso señala una población de 90.000 familias *que habrían sido subyugadas por Chávez y su gente en 40 leguas alrededor de Santa Cruz* (Op. Cit. 99) y García (1988: 160) menciona una cantidad entre 30 a 40.000 reducidos por Chávez.

Como se puede advertir, hay una notable diferencia en la información sobre la cantidad de indígenas sometidos al régimen español: no es lo mismo hablar de 30.000 indios que de 90.000 familias. El propio Metraux (1942: 122), recogiendo el dato de Mujía señala que en las mismas 40 leguas a la redonda de Santa Cruz la vieja había 80.000 fuegos de hogar (familias).

A pesar de tales imprecisiones, con el único objetivo de tener una idea general de cuál era la dimensión poblacional, es posible arriesgar a mencionar una cifra, basándome en el dato de empadronamiento de indios varones efectuado por Fray Diego Porres en 1570, según el cual había 15.700 individuos (GARCÍA 1988: 157). Si se toma esta cantidad y es sumada arbitrariamente a un 80% (12.560), correspondiente a las mujeres, que pudieron haber sido menos que los hombres, tendremos un total de 28.260, que dividido entre 1.120, correspondiente a la superficie de la provincia en kilómetros cuadrados, según las 200 por 180 leguas mencionadas por Fernández (1896: 41), ofrece como resultado una densidad poblacional de 25 personas por Km². Cantidad por demás optimista, si solo mencionamos que no han sido considerados los indígenas libres, ni los niños y posiblemente se ha subestimado la cantidad de mujeres.

Sin proporcionar cifras, D'Orbingy afirma que “según los historiadores de los primeros tiempos de la conquista, la provincia de chiquitos estaba muy poblada en el siglo XVI” (D'ORBIGNY 1990: 6). Pero más contundente aún es en su descripción de *las colinas boscosas de Chiquitos o hacia las llanuras inundadas de Moxos [donde] en vez de grandes naciones se ofrecerá a nuestros ojos pueblos diseminados en medio de los bosques a los que les era imposible multiplicarse más* (D'ORBIGNY 1839: 34; el resaltado es mío).

Si se compara las 25 personas por Km² que supuestamente había en Chiquitos, con la de los Yanomami, sociedad de cazadores-recolectores que, según Marvin Harris (1986: 56) tienen una densidad de menos de 1 persona por Km², lo menos que uno se pregunta es si tal espectro poblacional no generaba una situación crítica en la disponibilidad de los recursos. Tal interrogante se despejará al momento de conocer cuál era la forma de obtención de los recursos.

2. LA OBTENCIÓN DE LOS RECURSOS

Krekeler, siguiendo la categorización de Julian Steward, define a la mayoría de los chiquitanos de entonces como sedentarios y expertos *Agricultores de la Selva Tropical*, que también cazaban y pescaban, aunque por otro lado afirma que algunos grupos eran cazadores, recolectores y pescadores nómades (KREKELER 1993: 145-146).

Pero, por la presión demográfica mencionada en el anterior subtítulo, según mi interpretación, difícilmente pudieron haber subsistido grupos que posean como única estrategia económica la caza-pesca-recolección. Tampoco parece exacta la idea de expertos agricultores para quienes la

cacería y la pesca fueran solamente actividades complementarias. Las referencias, no tanto explícitas como implícitas, que las fuentes documentales proporcionan sugieren más bien en todos los grupos una imprescindible base económica asentada sobre la caza-pesca-recolección, complementada, en mayor o menor grado, por la agricultura.

Según los historiadores de los primeros tiempos de la conquista, la provincia de chiquitos estaba muy poblada en el siglo XVI. Agricultores y cazadores, los pueblos de estas regiones vivían diseminados en una multitud de pequeñas naciones, de tribus aisladas una de otras sin más barreras entre ellos que la espesura de la selva [...] Amigas hoy, mañana enemigas, esas tribus tenían rara vez motivos para unirse, en tanto que su gusto por la caza las lleva a rehuirse unas de otras. De donde resultaba para ellos un mayor desmenuzamiento día a día, sin que el aumento de la población ofreciese jamás ningún elemento de prosperidad ni de civilización progresiva (D'ORBIGNY 1990: 6, 8).

Otro aspecto que expresa la relevancia de la cacería-pesca, ya en el orden social, es el mencionado por uno de los mejores testimonios jesuitas de la vida de los chiquitanos antes y durante le época reduccional:

Ningún padre dará a su hija por marido, si éste no ha hecho antes alguna proeza; por eso, el que se quiere casar, sale antes a caza, y muertos cuantos animales puede, da la vuelta con un centenar de liebres, y sin hablar palabra las pone a la puerta de la mujer de quien está enamorado, y por la calidad y cantidad de la caza, juzgan los parientes si la merece por esposa (FERNÁNDEZ 1896: 52).

Los Chiquitanos y los demás grupos no-chiquitano eran expertos cazadores y pescadores. Otro de los misioneros jesuitas que dejó importantes descripciones sobre los chiquitanos señala:

Cuando los hombres hacen una partida de caza caminan cincuenta o sesenta leguas alemanas y se ausentan durante dos meses. Entonces traen provisiones

para sus familias las cuales alcanzan para mucho tiempo y son especialmente útiles si el año ha sido malo y la cosecha de frutos del campo pobre. Todo lo que cazan o pescan durante un día lo asan por la noche en la parrilla que construyen con palos [...] Las presas deben asarse aproximadamente diez veces hasta que la carne se convierta en tasajo, el cual no se pudre por el calor diurno o la humedad nocturna [...] Ellos mismos suelen triturar la carne seca junto con los huesos o espinas hasta lograr una especie de polvo que comen en forma de un caldo espeso, condimentado con pedazos de una raíz llamada yuca.

Si cazan en grupo averiguan primero por un explorador dónde hay, por ejemplo, jabalíes y cuando llegan a saber que una tropa de estos animales está comiendo los frutos de los árboles rodean el lugar, armados de bastones, espadas de madera, arcos y flechas. Así se lanzan sobre la tropa y acometen a golpes feroces a los animales haciendo un alboroto terrible. Me acuerdo que mataron ochenta jabalíes, sin hacer uso de sus arcos, valiéndose solamente de palos fuertes [...]

En otros casos, cuando quieren organizar una cacería de animales de todas clases, buscan terreno en el monte o en el campo, donde se encuentre, en el matorral o bajo el pasto alto, un lugar pantanoso que sirve de bebedero a las fieras. Después de limpiar el terreno adyacente de arbustos y pasto, en un circuito de doce a quince pasos, rodean el lugar con un cerco. Cuando luego incendian el monte que encerraron, todos los animales, grandes y pequeños, huyen y ellos los acometen a tiros desde el cerco tendido alrededor del bebedero, sin correr el peligro de que el fuego los alcance, ya que arrancaron todo lo que puede quemarse.

[para efectuar la pesca] esperaban pacientemente hasta que el sol había casi secado las charcas y los estanques, momento en el cual los peces se reúnen en montones en el agua restante y es muy fácil sacarlos [...] Si el curso de agua es profundo o ancho y los peces se defienden y muerden, los indios usan un veneno para aturdirlos y matarlos [...] En resumen, esta gente conoce bastantes recursos y los sabe emplear para mantenerse por la pesca y la caza, y como ésta es la única preocupación que tienen, se los puede considerar más animales salvajes que hombres (Knogler en: HOFFMANN 1979: 144-146).

Pero, como anteriormente expuse, el crecimiento poblacional ocasionó importantes presiones sobre los recursos que derivaron en una escasez de los animales de presa. Las expresiones más nítidas de esta crítica situación nos dan varios años más tarde los testimonios de los curas jesuitas que penetraban el bosque en busca de los indígenas para reducirlos en las misiones. Por lo general no salían solos, sino con algunas decenas hasta cientos de chiquitanos ya “conversos” que dadas sus destrezas para la cacería no deberían tropezar con mayores inconvenientes para obtener sustento, pero, tal como manifiestan los siguientes relatos, no ocurría aquello.

El siguiente testimonio corresponde a unos indios que describen el viaje del jesuita Arce desde el río Paraguay hacia el espacio ocupado por los chiquitanos en 1715.

Después de navegar siete meses desde Asunción hasta la llanura pantanosa por la cual corre el Paraguay desde la desembocadura del Jaurú hasta el Feixo dos Morros, el Padre se decidió dejar el barco y seguir el viaje por tierra, caminando con unos doce indios hacia el oeste. Como las provisiones se habían agotado, el misionero confiaba en la habilidad de los indios para alimentarse con productos de la caza y la pesca. Pero durante días enteros no encontraron nada, de modo que tenían pronto sólo la piel sobre los huesos. Además para no morir de sed tenían que tomar aguas pantanosas y fétidas [...] (Knogler en: HOFFMANN 1979: 24).

El Rector del Colegio de Santiago del Estero cuando visitaba la misión de San Ignacio de Zamucos decía:

Por no alargarme (dice) no escribo como llegué a este pueblo de los Zamucos, contra el parecer de los prácticos del país, y a más el caminar muchas leguas con el agua hasta la cintura; atribuí el feliz suceso al dedo de Dios, pues que fuerzas humanas no podían vencer los obstáculos insuperables que se interpusieron, mereciéndolo los sudores y trabajos, hambre y sed de su primer apóstol el apóstol el Padre Juan Bautista Zea (FERNÁNDEZ 1896: 120).

El misionero Miguel Yegros, cuando en 1702 intentaba encontrar una vinculación entre las misiones de Chiquitos y las del Paraguay, por el río del mismo nombre, relataba:

Partimos por el mes de Mayo, acompañados de cuarenta neófitos, con sola la confianza en Dios por estar recién fundada la Reducción de San Rafael, emprendiendo el viaje los buenos cristianos puesta la esperanza en la Santísima Virgen, que nos socorrió por el camino como de milagro, viniéndonos a las manos la caza y pesca cuando nos hallábamos en grandes angustias, pasando gran trabajo y venciendo gravísimas dificultades en los montes y en las llanuras anegadas del agua por dos meses enteros que tardamos en llegar a las riberas del río Paraguay (Op. Cit. 121).

Juan de Ávila relataba así las penurias de sus camaradas:

No traer sobre sí sino un vestidillo de tela baladí, hecho pedazos, y no pocas veces vestirse de pieles de animales; no traer otros zapatos que un pedazo de cuero crudo atado con otro cordel de cuero por las plantas de los pies, y en la cabeza, para reparo del sol ardentísimo que allí hace, uno como sombrero, pero también de cuero, la cama sin ningún alivio, la vianda ordinaria, un puñado de maíz, y éste tan escaso, que apenas era bastante para mantenerles las fuerzas (Op. Cit. 124).

Fernández decía:

Díjome, no ha mucho, un Padre que fue Superior de aquellas Reducciones, que por muchos meses no tuvo otra cosa de qué sustentarse, sino raíces de yerbas, y faltándole éstas también, acosado de la hambre, se vio precisado a andar en busca de frutas silvestres.

Cuando el P. Gregorio Cabral fue en nombre del P. Simón de León, Provincial de esta provincia a visitar aquellas Misiones, le cogió el invierno (que allí no se mide por el frío, que no hace, sino por el romper de las lluvias) le cogió debajo de una enramada, donde con siete Misioneros pasó

largo tiempo sin otro sustento que una fruta silvestre a que llaman Motaquí, con alguna cosa de leche; y el día de Pascua, por gran regalo, les dieron los neófitos una mazorca o espiga de maíz. Pero no tuvo otro tanto el mismo día el P. Zea, que presentándole por gran regalo ciertos panecillos bien pequeños, no pudo probar bocado de ellos por ser amargos como la hiel (Op. Cit. 124-125).

El misionero Zea en su intento de llegar al Paraguay por la zona ocupada por los Zamucos afirmaba que:

Tampoco encontraron gente en las rancherías por las que pasaron, ya que el hambre había obligado a los habitantes a esparcirse por los bosques en busca de comida (Knogler en: HOFFMANN 1979: 27).

La carencia también se manifiesta en el tipo carne que podrían comer:

La barriga [de los chiquitanos] es su Dios. Pues todas sus preocupaciones y esfuerzos, todas sus migraciones de un lado al otro, sus cacerías y pescas, tienden a satisfacer sus necesidades proveyéndola de alimentos. Felizmente su barriga no es exigente sino que se contenta muchas veces con ratas, lauchas o cierta especie de serpientes y monos si no se encuentra algo mejor (Knogler en: HOFFMANN 1979: 166).

No debe llamar a la confusión algunas descripciones que expresan abundancia de recursos faunicos ya que por una parte, el hecho de que se pueda advertir en ciertos lugares y por algunas temporadas la existencia de estos, no significa que puedan abastecer a una población numerosa. Por otra parte, estas descripciones pueden venir de personas que no frecuentaron mucho el bosque, como por ejemplo Martin Schmid, quien señala que *"hay muchas especies de abejas y los bosques son abundantes en caza mayor y menor"* (Schmid en: HOFFMANN 1979: 190). Aunque para la época en la que él efectúa su descripción⁴⁹ posiblemente ya se podía

⁴⁹ Llegó a la Reducción de San Javier en el año 1730 y su relato es de 1744.

haber dado una recuperación de la fauna, no se puede estar muy seguro de ello ya que este jesuita tenía como principal labor la fabricación de instrumentos musicales y su correspondiente enseñanza a los indígenas, y posteriormente el diseño y construcción de las iglesias monumentales que conocemos. Cuando tuvo la ocasión de efectuar “conquistas espirituales” prefería enviar al bosque a indígenas ya conversos sin que él participara de estas incursiones en la selva.

Siguiendo la teoría materialista cultural, se puede presumir que la escasez de animales de presa condujo al desarrollo de la agricultura. Veamos con más detalle los aspectos referidos a esta actividad.

Todas las fuentes consultadas coinciden en señalar que el sistema agrícola se realizaba mediante la habilitación de espacios en el bosque talando los árboles, rozando las ramas y prendiendo fuego a toda esta vegetación de tal manera que las cenizas sirvan como nutrientes del suelo. Luego 3 o 4 años de utilizado este espacio para los cultivos, es dejado y se habilita otro. Los principales productos agrícolas eran el maíz, la yuca y el zapallo.

Las fuentes también coinciden en un vacío informativo sobre la tecnología empleada⁵⁰, la dimensión de los espacios habilitados, el rendimiento de cada uno de los cultivos y la forma en que se organizaba el trabajo.

A pesar de ello, se pueden efectuar algunas observaciones que sustentan la afirmación respecto a la equivocación de incluir a los chiquitanos dentro de la categoría de agricultores expertos y sugieren más bien que su práctica agrícola era incipiente. En efecto, la primera pregunta que surge cuando se habla de la habilitación de espacios mediante el sistema de tala, roza y quema, es con qué se cortaban los árboles. Como en la época prehispánica no se conocía el hierro, el único material utilizable para este fin era la piedra. Probablemente había un uso generalizado de hachas de piedra. Knogler al

⁵⁰ Solamente se menciona punzones de madera para agujerear el suelo.

momento de describir *las artes mecánicas de los indios* decía que se tuvo que adecuar las características del hacha de hierro a las que posee el hacha de piedra, que *le es más familiar al indio* (Knogler en: HOFFMANN 1979: 152).

Tal limitación tecnológica seguramente dificultaba el logro de grandes cantidades de cultivo, pero además obligaba a realizar un trabajo conjunto. Inclusive con una hacha de hierro se requiere de bastante esfuerzo para habilitar solo una hectárea de superficie⁵¹.

La otra alternativa para aquellos que no contaban con hachas de piedra o no organizaban una labor de desmonte conjunta, pudo haber sido la de optar por realizar sus cultivos en pampas o en lugares con baja vegetación, sometiendo esta al fuego. El problema en este caso es, por un lado, la disponibilidad que un grupo podría tener para acceder a este tipo de lugares y, por otro, la baja fertilidad de su suelo que provocaría el constante enhiervamiento que, para que no compita con el cultivo -contrariamente a lo que ocurre en un lugar de bosque alto recientemente habilitado- precisaría de limpiezas periódicas, cuya realización también sería muy dificultosa al no contar con azadones de hierro.

En síntesis, dadas las características tecnológicas de esta época y la baja fertilidad de los suelos, la práctica de la agricultura representaba una gran inversión de energía (además su éxito estaba supeditado a temporales que favorezcan al cultivo). No debe pues llamar la atención la importancia determinante que tuvo el hierro, o más precisamente el hacha y el azadón, en el desarrollo de las relaciones bélicas y "amistosas" que sostuvieron indígenas y colonos europeos.

Antes de ingresar en este tema es preciso referirme a otros aspectos vinculados al control del crecimiento poblacional y a la organización social que eran característicos de las sociedades de cazadores recolectores.

⁵¹ Actualmente se requiere de 30 días para el desmonte de 1 ha., más 20 días del trozado de los árboles derribados para así lograr una quema pareja.

3. FORMAS PARA LIMITAR EL CRECIMIENTO POBLACIONAL

Una sociedad de las características económicas anteriormente mencionadas, es de suponerse que poseía diferentes técnicas para evitar un aumento desmedido de la población. Las fuentes consultadas permitieron verificar la posibilidad de la práctica de dos de ellas. Sobre la primera: D'Orbigny (1839: 52, 317-318) llega a constatar que las mujeres amamantaban a sus hijos hasta los tres años de edad, lo que por sí mismo ya representa reducir las posibilidades de embarazo⁵². Pero para asegurar que la medida fuera eficaz, las mujeres evitaban en todo ese tiempo el contacto con sus maridos.

La segunda se refiere a la práctica de la guerra que según la interpretación del Materialismo Cultural tiene dos finalidades: una busca asegurar espacios suficientes de cacería mediante la expulsión de la zona del grupo derrotado por el grupo vencedor. Pero esto solamente sería eficaz en la medida que se cumpla la otra, que se refiere al control del crecimiento poblacional mediante el trato preferencial del varón en contraposición al de la mujer, que es descuidada en su alimentación y curación de enfermedades para después dejarla morir, lo cual evita mantener un número alto de embarazos⁵³ (HARRIS 1986: 45-54).

Los chiquitanos fueron guerreros muy temidos, inclusive por los ejércitos españoles, por su destreza y valentía en el combate y por sus letales flechas envenenadas con curare. Por lo mismo la guerra mereció llamativas descripciones.

⁵² Las posibilidades de ovulación de la mujer luego del embarazo, son factibles en la medida que ha repuesto la materia grasa perdida durante el tiempo de gestación. En la medida que el bebé continúa aprovechando la leche de la madre, el porcentaje de grasa será insuficiente, por tanto la ovulación quedará en suspenso. Mientras la madre mantiene una dieta rica en proteínas (provisas principalmente por la carne animal) la generación de leche materna será adecuada y la medida anticonceptiva será exitosa (Harris 1986: 18-19)

⁵³ Para una explicación más detallada sobre el tema, véase el capítulo correspondiente a la metodología y el anexo No.2.

Según Knogler, la “vida salvaje” de los chiquitanos transcurría: *En una eterna inseguridad a causa de las rivalidades entre las tribus. Sin embargo, para ellos la guerra era una especie de deporte, de modo que no los atemorizaba excesivamente el riesgo de invasiones por parte de los pueblos vecinos* (Knogler en HOFFMANN 1979: 20; el resaltado es mío).

Se puede llegar a una interpretación semejante si, como hacían los chiquitanos, los prisioneros que tomaban, en lugar de eliminarnos o sujetarlos a algún tipo de régimen que saque provecho de éstos, *les tratan como si fueren sus parientes en sangre, o muy amigos, los casan muchísimas veces con sus mismas hijas* (FERNÁNDEZ 1896: 51).

D’Orbigny (1839: 318) afirmaba que los caciques salían con los suyos a dar guerra a sus vecinos con el único objetivo de mantener su calidad de guerrero bravo, lo cual le otorgaba un gran reconocimiento ante los demás.

Según Knogler la guerra también podía darse por acceder a sectores donde se podía practicar la cacería:

Las guerras estallan a veces por envidia porque un pueblo tiene mejores oportunidades de cazar que otro, a veces sencillamente por miedo pues una parte teme ser molestada algún día por la otra. Para prevenir la agresión del otro atacan primero y agotan sus fuerzas, porque cada uno de los rivales quiere ser el más poderoso y no tolera que alguien se le oponga (Knogler en: HOFFMANN 1979: 143).

La primera finalidad mencionada por Harris (asegurar los espacios de caza) parece expresarse claramente en la anterior descripción de Knogler, mientras que para determinar si efectivamente hubo o no una tendencia a jerarquizar la posición de los varones sobre las mujeres entre los chiquitanos de aquella época, habrá que analizar otros aspectos de su cultura.

■ 3.1 ¿Hubo entre los chiquitos un trato preferencial al varón?⁶⁴

Los chiquitanos solían realizar juegos donde solamente participaban los hombres y en los que ponían a prueba su destreza para moverse con agilidad. El juego de la pelota, que todavía pudo llegar a observar D'Orbigny en 1830, se practicaba entre dos equipos de varones que se ubicaban a dos extremos del espacio habilitado para el juego. Una pelota enteramente de goma se la pasaba mediante golpes de cabeza de uno a otro lado del campo evitando que tocara el suelo, y si así ocurría se contabilizaba como punto perdido (FERNÁNDEZ 1896: 57; Knogler en: HOFFMANN 1979: 158-159).

Aparte de esta diversión, Knogler menciona otras dos que todavía se ejecutaban al interior de las reducciones. Una era la del tiro con arco y flecha:

Dos equipos de ochenta, cien o más hombres se enfrentan en el lugar de combate. Cada jugador elige un adversario del bando contrario y dispara con insistencia sobre él. Las flechas que se usan para este juego no son puntiagudas sino provistas de un sólido botón de madera dura. Cuando hacen blanco en el contrincante, le causan un fuerte dolor por la manera vehemente que tiran. Sin embargo, las personas que han sido alcanzadas en la cabeza, la espinilla u otros lugares sensibles, no deben proferir ningún grito de dolor ni expresar de otro modo la sensación dolorosa. De lo contrario todo el mundo se burla de ellas. Empero el dolor reprimido los enardece de tal modo que se acercan uno al otro y arman el arco con mayor impulso (KNOGLER En: HOFFMANN 1979: 158).

La tercera diversión descrita por este mismo jesuita también era ejecutada exclusivamente por los varones, las mujeres sólo constituían el público.

⁶⁴ Encuentro imprescindible aclarar que no considero que la mujer tenga condiciones físicas ni mentales inferiores a las del hombre y que, por el contrario, puede realizar cualquier actividad que el varón emprenda. En segundo término, no pretendo situar este tema en el contexto de la confrontación machismo versus feminismo; lo considero más bien tal como lo refiere la teoría materialista cultural, como un método cultural para evitar el incremento demográfico. Finalmente, cabe aclarar que Harris para referirse a esta temática emplea el término de "supremacía masculina", que he renunciado a emplearlo para evitar interpretaciones que no corresponden con mis intenciones.

Consistía en un baile entre seis o siete hombres, formados en círculo. Uno de éstos ejecutaba un instrumento y los demás bailaban alrededor (Op. Cit. 159). En un baile semejante, con mayor cantidad de personas, las mujeres sí participaban, pero en un grupo diferente al de los hombres (FERNÁNDEZ 1896: 58).

Las dos primeras “diversiones”, además de constituirse en una práctica o entrenamiento para el combate, expresan una intención por resaltar la destreza, valentía y belicosidad. Mientras que la última, si bien muestra una separación entre hombres y mujeres, no se puede estar del todo seguros que tal practica en el baile haya sido la regla fuera de las reducciones o fuera del control de los jesuitas que, principalmente en los actos litúrgicos, evitaban la proximidad entre ambos sexos (STRACK 1991: 45).

No obstante, el trato preferente o el elogio a la condición del hombre, del guerrero, es posible que se hubiera dado según lo testimonian otros aspectos de la vida cotidiana, en la poligamia permitida a los jefes y en la lengua.

■ *Los caciques son denominados “los hombres propiamente dichos”: ma onycica atonie. Estas palabras se usan también si alguien quiere hacer su propio elogio y dar a entender que es algo más que los otros, pues entonces dice: ta nonieys atonienty, yo soy un hombre en todo el sentido de la palabra o todo un hombre (Knogler En HOFFMAN 1979: 178).*

■ En aprecio al valor de los jefes que conducían a la guerra a sus parciales y en reconocimiento a su distinción se les permitía tener varias mujeres⁵⁵. Por otro lado, si bien no todos los hombres estaban facultados para practicar la poligamia, los hombres chiquitanos podían dejar a su esposa y tomar otra cuando mejor les pareciera.

⁵⁵ La poligamia (un marido, varias esposas) tiene lugar con una frecuencia 100 veces mayor que la poliandria (una esposa, varios maridos) y es la forma matrimonial funcionalmente mejor adaptada para utilizar el sexo y las mujeres como recompensas de la conducta masculina agresiva (HARRIS 1986: 69).

Los particulares no se pueden casar sino con una sola mujer, bien que pueden echarla de casa cuando se les antoja y tomar otra (FERNÁNDEZ 1896: 51). No me refiero aquí a la libertad que cada individuo (hombre y mujer) pudo haber gozado para sostener relaciones con personas que no fueran su pareja. De hecho entre hombres y mujeres, inclusive ya en las misiones, existían ciertas “licencias” de este tipo. Me refiero más bien al carácter socialmente aceptado que permitía al hombre dejar y tomar esposas cuando lo quisiera.

■ *La casa de los solteros, en la que vivían los varones desde los 14 años hasta que contrajeran matrimonio, era un lugar donde se celebraban fiestas con sus invitados de otras rancherías. Sus festines y banquetes suelen durar dos o tres días y noches enteras, poniendo su mayor magnificencia y esplendor en la copia y fortaleza de aquel su vino, cuyos humos les suben a la cabeza y los privan de aquel poco juicio y sexo que antes tenían por lo cual sus fiestas y alegrías acaban en riñas, heridas y muertes... (Op. Cit. 53-54).*

Es verdad que a simple vista la descripción de Fernández no permite mayores precisiones sobre cómo la casa de los solteros podría expresar privilegios del varón. Pero lo llamativo del hecho radica en que es una casa de **solteros varones** y que, si se me permite efectuar la comparación, los chiquitanos no son los únicos que tenían un lugar específico para los hombres. Bernd Fischermann me comunicó verbalmente que entre los ayoréode también existía un espacio como este y que también era llamado como la casa de los solteros. Por su parte, Lévi- Strauss proporciona una descripción reveladora sobre el tema.

En el centro [de la aldea de los Bororo del Brasil] una choza aproximadamente de 20 metros de largo y ocho de ancho, por lo tanto mucho más grande que las otras. Es el baitemannageo, casa de los hombres, donde duermen los solteros y donde la población masculina pasa el día cuando no está ocupada en la caza o en la pesca, o también en alguna ceremonia pública en el terreno de la danza. El acceso está rigurosamente prohibido

a las mujeres; éstas poseen las casas periféricas [...]. La casa de los hombres es un taller, pero también es algo más. Los adolescentes duermen allí; en horas ociosas los hombres casados hacen siesta, charlan y fuman sus gruesos cigarrillos enrollados en una hoja seca de maíz [...]. Ya he dicho que el acceso a la casa está prohibido a las mujeres. Esto es cierto para las mujeres casadas, pues las adolescentes solteras evitan espontáneamente aproximarse, ya que saben bien cuál sería su surte. Si por inadvertencia o por provocación andan demasiado cerca, puede ocurrir que se las capture para abusar de ellas. Por otra parte, deberán penetrar allí voluntariamente una vez en su vida, para presentar su pedido al futuro marido (LÉVI-STRAUSS 1992: 233, 243).

La evidencia de la existencia de **la casa de los hombres** en diferentes sociedades indígenas, donde las mujeres tienen un acceso restringido, lleva a Marvin Harris a afirmar que esta es también una institución asimétrica, que al igual que otras de carácter similar, *se originaron como consecuencia de la guerra y del monopolio masculino sobre las armas militares* y condujeron a la asignación de mujeres como recompensa a la conducta agresiva de los guerreros (HARRIS 1986: 71).

■ Los misioneros no pocas veces se lamentaban de la dificultad para poder aprender la lengua de los chiquitos, entre otras razones, debido a que esta poseía la particularidad de ser muy diferente aquella que es hablada por las mujeres de la que utilizan los hombres. ¿Qué finalidad podría tener tal característica de la lengua si no es la de diferenciar claramente el estatus del hombre con el de la mujer?.

En contrapartida de todo lo dicho hasta ahora en el presente acápite, debo reconocer que no he hallado referencias explícitas de infanticidio femenino, que es en definitiva a lo que debería conducir la tendencia a enfatizar una posición privilegiada del varón. Una descripción clara sobre el tema sería muy difícil de encontrar, ya que ninguna sociedad podría ver con indiferencia la eliminación directa de sus miembros. Por

tanto la forma de hacerlo era muy sutil y podía pasar inadvertida a los ojos de los misioneros.

No obstante sí se describe con bastante precisión la agresión física que sufrían las mujeres y que derivaba en su asesinato o eliminación. Existían dos formas que utilizaba el curandero para tratar las enfermedades: la primera consistía en succionar el cuerpo del enfermo en la parte afectada y luego escupir por la boca las alimañas que ocasionaban el mal. Si esta alternativa no da resultado, se aplicaba la segunda.

El otro remedio es bien cruel y propio de bárbaros, y era matar a las mujeres que se persuadían eran causa de la enfermedad (puede ser que sus mayores tuviesen alguna luz de que por una mujer había entrado en el mundo la muerte) y echándolas de este mundo, creían quedar libres del tributo de la muerte. Por eso importunaban al médico les dijese qué mujer les había puesto en su cuerpo aquella enfermedad, y este decía que era esta o aquella que primero se le ofrecía o con quien tenía algún enojo, o con su marido o parentela y cogiéndola sola a la miserable le quitan a golpes y palos la vida (FERNÁNDEZ 1896: 48).

Aunque probablemente tal pena se aplicaba a mujeres adultas antes que a jóvenes, no podemos saber si la norma tenía por preferencia eliminar a las que ya habían dado a luz o lo hicieron todavía en reducido número. A pesar de todo, la cita expresa con claridad que eran mujeres y no hombres las acusadas de tales culpas; en otras palabras, tal precisión no es un desliz del autor. El hecho que éste compare la situación del homicidio femenino con el pecado de Eva, despeja cualquier duda.

Finalmente, no obstante que el dato es bastante tardío, resulta revelador que en 1830 D'Orbigny (1839: 46) verifique en las misiones de toda la provincia Chiquitos una población masculina de 7.865 varones frente a solamente 7.349 mujeres.

Lo mencionado en párrafos anteriores sugiere que la guerra pudo haber tenido un efecto regulador del crecimiento poblacional, por las consecuencias que tenía sobre la mujer⁵⁶. A pesar de todo prefiero dejar planteado el tema como una posibilidad que queda a la espera del hallazgo de alguna descripción de la época que mencione si se practicaba el infanticidio femenino, aunque rechazo la argumentación que basada en un supuesto sesgo discriminatorio de los jesuitas hacia las mujeres, invalide la propuesta, ya que los curas de la Compañía de Jesús, dada su cerrada y fundamental convicción evangelizadora, antes que hacia las mujeres, tenían un rechazo y actitudes discriminatorias hacia los chamanes. Situación que es claramente perceptible en la mayoría de los documentos que dejaron.

4. LA ORGANIZACIÓN SOCIAL

Entre los grupos chiquitanos la única distinción social estaba dada por la presencia del líder o cabecilla, denominado por los jesuitas como cacique. No obstante que las fuentes afirman que tal condición era ejercida únicamente en la guerra y en las expediciones de caza, está claro que gozaba de un estatus privilegiado por el hecho de poder tener varias mujeres y además por desempeñar funciones mágico-religiosas como curandero. Aunque se dice que algunos grupos habían diferenciado estos roles en dos personas diferentes (Fernández En HOFFMANN 1979: 17).

⁵⁶ Considero pertinente aclarar que el Dr. Bernardo Fischermann no comparte esta interpretación, afirmando que si bien pueden existir ciertas instituciones sociales y prácticas culturales que expresan alguna prevalencia de la posición del varón frente al de la mujer, éstas no implican necesariamente que exista un infanticidio femenino.

[Los chiquitanos] no tienen gobierno ni vida civil, aunque para sus resoluciones oyen y siguen el parecer de los más viejos. La dignidad de cacique no se dá por sucesión, sino por merecimientos y valor en las guerras y en hacer prisioneros a sus enemigos [...] Los particulares no se pueden casar sino con una sola mujer, bien que pueden hecharla cuando se les antoja y tomar otra. Solamente los caciques toman dos y tres mujeres, y estas aunque sean hermanas (FERNÁNDEZ 1896: 51).

Mientras estos indios viven en sus montes, no se puede hablar de un gobierno político de sus tribus. Obedecen a sus caciques solamente cuando están en pie de guerra con sus vecinos de otras tribus y otros idiomas. Por lo demás, no hacen otra cosa que vagar por el monte y ganarse la vida con la caza y pesca (Knogler en HOFFMANN 1979: 139).

Fernández también menciona con bastante detalle que los chiquitanos efectuaban festines y banquetes que duraban varios días donde se comía y bebía chicha en grandes cantidades. Tales celebraciones podían efectuarse entre rancherías vecinas o al interior de una sola⁵⁷.

En consecuencia, se puede concluir que en la época prehispánica, entre los chiquitanos, no había una jerarquía social marcada y se daba más bien una distribución de los alimentos y la bebida en los banquetes.

Para completar el cuadro de la situación de los grupos indígenas que habitaban la provincia en la época prehispánica es preciso referirse a aquellos que poseían rasgos diferentes a los del resto; el caso de los manasicas es el mejor documentado.

57 Los jesuitas denominaban rancherías a los asentamientos de grupos locales.

5. LOS MANASICAS

Alfred Metraux considera a este grupo como perteneciente a los chiquitanos; sin embargo, como anoté en páginas precedentes, este mismo autor menciona la posibilidad que los manasicas sean más bien parte de la familia lingüística Chapakura y Manuel Serrano Sanz, quien efectúa un estudio preliminar, edición y notas del texto de Lucas Caballero, afirma que los manasicas eran un grupo perteneciente a los mojos. Independientemente de aquello, gracias a la descripción del misionero Lucas Caballero, se puede contar con un perfil de estos, que advierte de importantes diferencias al común de los chiquitanos en el orden económico, social, político y religioso, lo cual daría la razón a Manuel Serrano.

Los manasicas poblaban la zona noroeste de la provincia; *eran numerosísimos* y estaban conformados por dos tribus: los Quimomecas y Tapacurás, subdivididas a su vez en más de 50 rancherías (FERNÁNDEZ 1896: 264-266), que *están poco distantes unas de otras, y por eso es frecuente entre ellos la comunicación, los convites y la embriaguez* (Op. Cit. 263). Alfred Metraux (1942: 128) califica a este grupo como expertos horticultores, cazadores y pescadores. Además Fernández menciona que:

Sus rancherías las forman con algún género de arquitectura, con calles y plazas bien proporcionadas; tienen tres o cuatro casas grandes con repartimiento de salas y cámaras en que viven los capitanes y el cacique principal [...] Las casas de los particulares están también con proporción [...] (FERNÁNDEZ 1896: 262).

Finalmente se distinguen por tener una estructura social claramente jerarquizada:

El orden que tienen en todas las funciones públicas es este: El cacique toma el primer lugar, el segundo es el de los sacerdotes, el tercero de los médicos, el cuarto de los capitanes, y después de ellos se sienta el resto de la nobleza.

Al cacique, no solamente dan esta preeminencia, sino que le rinden entera obediencia y vasallaje; fabricanle sus casas, cultívanle los campos y le mantienen abundante mesa de todo lo bueno y mejor del país. Él sólo manda y castiga con gran rigor a los reos quebrándoles los huesos con horrendos bastonazos (FERNÁNDEZ 1896: 263-264).

Al constatar tales diferencias entre el común de los chiquitanos y los manasicas surge la interrogante respecto a las razones que las expliquen. Según mi entender el hecho de que los manasicas se hayan asentado en una zona como la noroeste de la provincia, con ríos de un caudal estable durante todo el año (en las riberas del río Blanco), fue determinante, ya que de esta manera tuvieron una provisión de pescado también estable, recurso que alternado con el provisto por la cacería posibilitó la concentración de núcleos poblacionales mayores a los que era posible mediante la provisión de recursos solamente por la cacería. A su vez, este hecho dio lugar a la realización de una agricultura más exitosa, ya que, dadas las limitaciones de la tecnología lítica, solamente mediante un trabajo mancomunado se podía desmontar superficies lo suficientemente amplias para soportar una población numerosa. La necesidad de un trabajo mancomunado obligó al surgimiento de una instancia que asegure y controle la participación de todos en las faenas agrícolas inclusive por medios coercitivos. Tal era el rol que desempeñaba el cacique del grupo y su séquito. La siguiente descripción del Jesuita Lucas Caballero no da lugar a equívocos:

Tienen su forma de Gobernador, y reconocen cabeza los Pueblos, y residen en ellos, rindiendo vasallaje, sugestión, y obediencia a sus casiques. En cada Pueblo ay su Gobernador, fuera de otros capitanes, a quien todos están sugetos; su casa es la mayor de todas; tienen muchas mugeres; tienen dos chacras grandes, y así la chacra, como las casas, se la hasen los vasallos, que él no trabaja, sino que sólo manda, y castiga con gran rigor a los inobedientes, o por sí o por medio de sus basallos, que los muelen a palos, y hasta las Indias reconocen superioridad, y obedesen a la muger del Gobernador. Es la suya, que cualquier Indio esté sugeto al Casique hasta que le dé vn indio moso, que le obedesca en su lugar, que ya por

esto, y por la edad, queda jubilado del trabajo y faenas. Es gouierno y dominio, por susesión, y así el hijo del Cazique manda a los muchachos y se cría con espíritus nobles de mandar, y dominar, y aún aporrea, y castiga a los de su edad [...]

No salen del pueblo los Indios sin pedirle lisensia al Cazique para sus cazas. Tribútanles todos los Indios, y Indias también. Estas, trayéndoles las primisias de sus cosechas, y frutos; aquéllos, siempre que vienen de caza le dan su parte (CABALLERO 1932: 112; el resaltado es mío).

Está claro pues que el cacique o jefe cumplía una función de regulador de la producción que además era reforzada o, si se quiere, asistido por el sistema religioso ya que su casa era al mismo tiempo el templo de las dividinidades. Estas deidades, de la misma manera que en las celebraciones, constreñían a la población a comer y a beber; en no pocas ocasiones obligaban también al cumplimiento de ayunos de varios días donde se prohibía el consumo parcial o total de carne.

Para concluir esta materia que e tocado de sus ayunos, con que el diablo también quiere ser venerado a emulasión de Dios, quiero desir vno muy célebre, y en general de todo el Pueblo, quatro días; y aunque los otros ayunos suyos son muy diuersos de los nuestros, porque absteniéndose de unas carnes, comen otras, pero este ayuno es paresido al ayuno christiano, porque solo comen pescado, legumbres, y frutas, y se abstienen de todo género de carnes, monos, puercos, etc. No tañenen flautas, ni hay músicas, ni bayles, y todos los que entran en el templo o Pooriri, guardan riguroso silencio; ocúpanse estos días en haser esteras para el templo. Al quinto día ay combite general en el templo, de mucha caza y pesca, que ya tiene preuenida, mucha chicha, y embriagueses [...] (CABALLERO 1932: 121).

Así, mientras que entre los chiquitos el líder gozaba sólo de algunos privilegios y su posición dependía de los demás, el jefe manasica no dependía de nadie, sino sólo de su capacidad (y la de su séquito de capitanes y maponos -quienes eran los chamanes principales) de dirigir y regular

todo lo que tuviera que ver con el proceso productivo, lo cual le daba no solo prestigio; sino, poder. No obstante, su poder estaba limitado, ya que las características de la producción eran limitadas y seguramente no permitían la existencia de excedentes. Y aunque éstos hubieran existido, no podían ser almacenados por mucho tiempo, lo cual impedía que el jefe especule con estos y así acumule mayores riquezas.

6. LOS XARAES

Otro grupo del que también se sabe que era numeroso y que aparentemente tenía características similares a los manasicas es el de los xaraes o jaraes, conocidos también como orejones, por el corte que hacían en el lóbulo de ambas orejas e introducían en ellos un aro de madera cada vez más grande. Estos habitaban cuatro rancherías alrededor de un lago en la parte alta del río Paraguay, gobernadas por un jefe. Según los españoles que estuvieron en una de sus rancherías dijeron que habían visto en ella mil habitantes.

A la boca de ese lago [xaraes] está cituada la célebre isla de los orejones, poblada en algún tiempo de muchísima gente y asolada y destruída ahora por los Mamalucos (FERNÁNDEZ 1896: 195).

Sus casas estaban distribuidas alrededor de una plaza. Eran tan buenos agricultores que cosechaban maíz dos veces al año, aunque también tenía importancia en su economía la cacería y la pesca y criaban gallinas y patos (METRAUX 1942: 120), estos últimos grandes consumidores de maíz.

La respuesta a la pregunta de por qué algunos grupos en la provincia Chiquitos lograron una agricultura más desarrollada y por tanto concentraciones poblacionales mayores, parece encontrarse en el aspecto que

es común a manasicas y jaraes y este es el hecho de tener acceso a una fuente regular de pescado durante todo el año⁵⁸. En efecto, una fuente alimenticia alternativa a los animales de caza, que además eran escasos, posibilitó el establecimiento de aldeas sedentarias con población numerosa, que a su vez dio paso a la organización de faenas agrícolas colectivas que eran dirigidas por un jefe y su séquito de capitanes.

Por tanto, es probable que todos aquellos grupos que tuvieron acceso a espacios con fuentes de agua permanentes en las que había recursos ictícolas regulares durante todo el año tuvieron mejores posibilidades para efectuar una agricultura más desarrollada y resolver de esta manera su problema de equilibrio entre densidad poblacional y disponibilidad de recursos⁵⁹.

La realización de intercambio de recursos de caza por los de pesca demostraría que no todos tenía acceso a uno y otro tipo de recursos. La parte central y sur de la provincia seguramente no tenía una provisión de pescado sino sólo durante un periodo corto de todo el año, ya que en estas zonas no existen caudales de agua con suficiente caudal. Mediante el intercambio de productos se lograría resolver tal desequilibrio, con la diferencia de que los que tienen provisión de pescado tienen mejores posibilidades para incrementar su agricultura.

⁵⁸ Obviamente no se puede esperar que la provisión de este recurso sea igual en términos de volumen a lo largo del año. Tal como pude advertir en la zona del río Quiquibey en el Beni (BALZA 1998: 18), en la temporada seca (abril a septiembre) seguramente la disponibilidad de peces disminuía. Justamente por ello era importante tener una agricultura más avanzada. Lo importante y que no puede ser negado o pasado por alto es que los peces representaban una alternativa alimenticia a los animales de caza.

⁵⁹ Tal reflexión se desprende de la explicación que da Marvin Harris sobre las trayectorias de desarrollo divergentes que siguieron el Viejo y el Nuevo Mundo, que en definitiva condujeron a adelantos tecnológicos en el viejo mundo por medio de los cuales se hizo posible que *Colón 'descubriera' América y que Powhatan no 'descubriera' Europa, que Cortés conquistara a Moctezuma y no a la inversa* (HARRIS 1979: 34) La diferencia se habría dado por la posibilidad de que en el Viejo Mundo, los cazadores-recolectores tuvieron la oportunidad de domesticar animales. Tal provisión de carne posibilitó efectuar el cultivo de cereales y con el rastrojo alimentar a los animales domesticados. Así, se domesticaron una mayor diversidad de animales, lo cual condujo a una serie de adelantos e innovaciones tecnológicas. En cambio en Mesoamérica, a pesar que ya cultivaban cereales y los podían almacenar, no se pudo dar tal domesticación ya que los animales que se prestaban para ello ya habían sido exterminados. Si querían carne, debían ir a buscarla.

Una situación relativamente similar es la que se dio en la provincia Chiquitos, con la salvedad de que no existía ningún adelanto tecnológico que permita controlar la producción de pescado; en otras palabras, los peces no fueron domesticados, simplemente resultaron una fuente alimenticia alternativa a la carne de caza.

Cuando grupos mayores de diferentes tribus quieren reunirse, cosa que sucede de vez en cuando, se prepara el encuentro primero por enviados que vienen sin acompañamiento y tratan del asunto más por gestos o símbolos que por palabras. Si por ejemplo, una parte tiene mayor oportunidad de pescar y la otra mejor caza, vienen los enviados al lugar convenido con la mercadería que quieren canjear. Cuando pueden divisarse avanza primero uno y coloca sus pescados en el suelo, después de lo cual se retira y el otro viene con su charque, deja una cantidad correspondiente en el lugar y se lleva el pescado, finalmente vuelve el primero para retirar la carne. Terminado el negocio, la gente de las dos tribus se va, dando gritos, hacia su respectivo paradero en el monte (Knogler en HOFFMANN 1979:142-143).

7. CONCLUSIONES OSBRE EL MODO DE PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN

La provincia Chiquitos estaba densamente poblada por una numerosa diversidad de grupos indígenas que ejercían una fuerte presión hacia los recursos especialmente faunicos. Tal crecimiento poblacional estaba en cierta manera mitigado por la aplicación de diferentes técnicas, una de las cuales era evitar la frecuencia de los embarazos mediante la prolongación de la época de lactancia en los bebés, además, para mayor seguridad, tal medida era acompañada por una prohibición de las relaciones sexuales con el marido mientras dure esta etapa, que normalmente era de tres años.

De aceptarse la propuesta de Marvin Harris, otro método pudo haber sido la práctica intergrupala de la guerra que, mediante el énfasis a la condición del varón, tendía disminuir el de la mujer, descuidando la atención a las niñas hasta dejarlas morir, lo cual en definitiva conducía a reducir la cantidad de embarazos.

Ante tal cantidad de población, la base económica de estos pueblos, asentada sobre la práctica de la caza-pesca-recolección, tuvo que ser complementada con la agricultura, en la que algunos pocos grupos (no chiquitos) lograron más éxito que los demás por acceder a fuentes de agua permanentes que les proveían de pescado, lo cual permitió concentrar mayor población y así emprender faenas agrícolas colectivas, dirigidas por un jefe y sus colaboradores. En efecto, los grupos que no disponían de una provisión regular de pescado debían mantenerse siempre en grupos pequeños y efectuando migraciones en busca de animales de presa; por tanto, al no poder conformar grandes grupos estables, necesarios para el trabajo agrícola con hachas de piedra, sus posibilidades de realizar una agricultura más exitosa eran limitadas.

Tal proceso, entre los que tuvieron mayores logros con la agricultura, condujo a una distinción social jerárquica en la que el jefe, por su posición de regulador de la cacería y administrador de la producción agrícola, gozaba de cierto poder, que de alguna manera era compartido por su familia y sus principales allegados. No obstante, al no poderse almacenar estos productos por largo tiempo, el jefe no podía especular con estos, razón por la cual su poder estaba limitado.

8. CONCLUSIONES SOBRE LAS FORMAS DE OCUPACIÓN DEL ESPACIO

De esta manera se explica por qué los chiquitos estaban conformados por rancherías poco numerosas hacia su interior, que se dividían y subdividían "hasta el infinito" dispersas en el espacio y con poco arraigo en un mismo lugar; y por qué los manasicas y jaraes estaban conformando aldeas sedentarias con una mayor concentración poblacional.

Al ver la situación más común D'Orbiny decía:

Fácil es imaginar que esta diversidad de lenguaje, originada sin duda por el aislamiento en que vivían los indígenas desde muchos siglos atrás, era un motivo más para que el fraccionamiento de esas tribus aumente con las querellas de familia; por eso las numerosas secciones de esas tribus que vivían en la provincia de Chiquitos, ya que pertenecían a naciones distintas por el lenguaje, o que formasen parte de naciones más poderosas de Chiquitos y de Samucus, no constituían una población unida, sino dividida hasta el infinito, sin ninguna unión que pudiese resultar una fuerza real. Amigas hoy, mañana enemigas, esas tribus tenían rara vez motivos para unirse, en tanto que su gusto por la caza las lleva a rehuirse unas de otras. De donde resultaba para ellos un mayor desmenuzamiento día a día, sin que el aumento de la población ofreciese jamás ningún elemento de prosperidad ni de civilización progresiva (D'ORBIGNY 1990: 8).

Tal era la situación en la provincia Chiquitos a la llegada de los españoles. Como es de suponer, este último acontecimiento trajo una serie de cambios en la relación población - disponibilidad de recursos, lo cual, a su vez, produjo sus efectos en las formas de ocupación del espacio.

Entre la espada y la cruz

La situación de los indígenas chiquitanos entre los siglos XVI y XVII transitó de enfrentamientos armados con los ejércitos españoles hasta una situación de vida relativamente pacífica en las reducciones jesuitas. Al margen de las valoraciones positivas o negativas que se pueden dar a los acontecimientos acaecidos en aquella época, es incuestionable que la presencia de los españoles representó una alteración en todo el sistema de vida de los indígenas. Siguiendo la línea de reflexión que me he propuesto en este documento, considero importante concentrar la atención en la forma en que se modificaron las condiciones infraestructurales entre los indígenas.

Mientras que la cantidad poblacional bajaba en sentido vertical, ocasionada por el exterminio físico de los indígenas, la innovación tecnológica de los instrumentos de metal, como el hacha y el azadón, posibilitaban la realización de una agricultura más exitosa e incrementada. Ambos elementos resultaron determinantes para el establecimiento de las relaciones entre ambos grupos sociales y para modificar en los chiquitanos la forma de ocupación del espacio.

1. ENFRENTANDO EL MIEDO PÁNICO, ¿SÓLO POR HIERRO?

■ 1.1 La ciudad de Santa Cruz de la Sierra

Tal como advierte el trabajo monumental de José María García Recio (1988), para percibir mejor los diferentes sucesos que se dieron con la

presencia de los conquistadores españoles entre los grupos indígenas de la provincia Chiquitos es necesario tener en mente dos aspectos fundamentales:

■ El fin principal de las incursiones españolas procedentes del Paraguay, era el de alcanzar Moxos, la tierra del oro o El Dorado. La fundación de Santa Cruz de la Sierra, en la parte central sud de la provincia Chiquitos, se debió exclusivamente a una decisión estratégica de los colonizadores que posibilite la llegada a tal lugar.

■ Santa Cruz de la Sierra (la vieja) se encontraba físicamente aislada del escenario colonial, no sólo por estar situada a distancias considerables de las ciudades españolas del Paraguay y Perú, sino que además era de difícil acceso, tanto por los obstáculos naturales, como por la belicosidad de los indígenas que la rodeaban por los cuatro puntos cardinales.

Ambos aspectos hacen de Santa Cruz una ciudad muy particular, centrada siempre hacia sus propios intereses, inclusive contraviniendo las disposiciones de las autoridades administrativas de la realeza española que, por lo demás, precautelando por sus propios intereses, eran bastante permisivos con los cruceños.

Dicho esto, paso a referir aspectos generales sobre esta ciudad. Luego de varias incursiones siguiendo la ruta del río Paraguay, motivado por encontrar Eldorado, Ñuflo de Chávez llega hasta la laguna de los Xaraes y después atraviesa de oriente a occidente toda la región habitada por los chiquitos hasta llegar a las orillas del río Guapay. Grande fue su sorpresa al encontrarse con indios que conocían su idioma y que supuestamente se hallaban como vasallos de otro español: Andrés Manso. Una vez solucionados los problemas de sobreposición de intereses ante las autoridades españolas, Ñuflo de Chávez vuelve 300 km. sobre sus pasos y funda Santa Cruz de la Sierra en el año 1561.

Siete años después, Chávez fue muerto por un grupo de indios itatines (que él mismo habría traído como parte de su ejército, en su anterior

incursión fundadora⁶⁰), cuando cubría la retaguardia de la tropa del gobernador de Paraguay en el retorno a su ciudad. No obstante, los seguidores del líder cruceño continuaron con igual o mayor ímpetu en sus campañas hacia el norte en busca de Eldorado, sin lograr encontrar las cuantiosas y míticas riquezas de las que tanto se había hablado. Asimismo se menciona que al tener noticias de la existencia de minas hacia el este también se efectuaron incursiones con tal dirección.

Dados los repetidos fracasos en la empresa descubridora del Gran Paitití, en 1575 las autoridades españolas, a quienes poco importaba la finalidad de los cruceños, ven por conveniente concentrar la población de Santa Cruz en los llanos de Grigotá. El objetivo de tal mudanza era el de tomar una posición estratégica para prevenir y controlar los ataques de los indios chiriguano y yuracarés, que en ese momento era lo que más interesaba a los administradores de Charcas.

Tal disposición fue resistida por los cruceños, inclusive con una rebelión armada, ya que era contraria a sus objetivos de llegar a Moxos. La mudanza de los habitantes de Santa Cruz hacia el oeste, a 5 leguas de donde se encontraba la ciudad de San Lorenzo de la Frontera, finalmente se dio en 1604, y en 1622 se fusionaron ambas ciudades. Aún así algunos resistieron la medida y sin perder sus esperanzas optaron por asentarse más hacia el Norte de Santa Cruz, y en las proximidades de la ciudad antes fundada de Santiago del Puerto (1592), se creó San Francisco de Alfaro (1604), que pocos años más tarde corrió la misma suerte que la ciudad de Ñuflo de Chávez. Por su parte, los cruceños trasladados hacia el oeste, continuaron con sus afanes descubridores (GARCÍA 1988: 93-118. Véase mapa N° 7 y 8).

Es de esperarse que tales acontecimientos tuvieron sus directas consecuencias sobre la población originaria de la provincia Chiquitos.

⁶⁰ Pero Chávez no perdía su tiempo en el camino. Entre las indíadas reducidas y por reducir que sacó del Paraguay abajo, iban unos tres mil indios que logró de pasada sacar de la tierra del Itatín. Con ellos y bajo dicho nombre fundó una reducción a unas 30 leguas antes de llegar a Santa Cruz (MORENO 1888: 270).

■ 1.2 El régimen español esclavista

A pesar que los ejércitos españoles temían las flechas envenenadas de los chiquitanos y que perdieron en algunas confrontaciones, en general salieron victoriosos de las contiendas bélicas y, como dicen las fuentes citadas en el inicio del anterior capítulo, en 40 leguas a la redonda de Santa Cruz sometieron al régimen de encomienda a varias decenas de miles de indios.

Es posible que, como dice José María García, no todos ellos hayan estado efectivamente bajo un control directo de los españoles; algunos pudieron estar relativamente libres, lo cual explicaría la impresión que tuvo Francisco Toledo cuando visitó Santa Cruz.

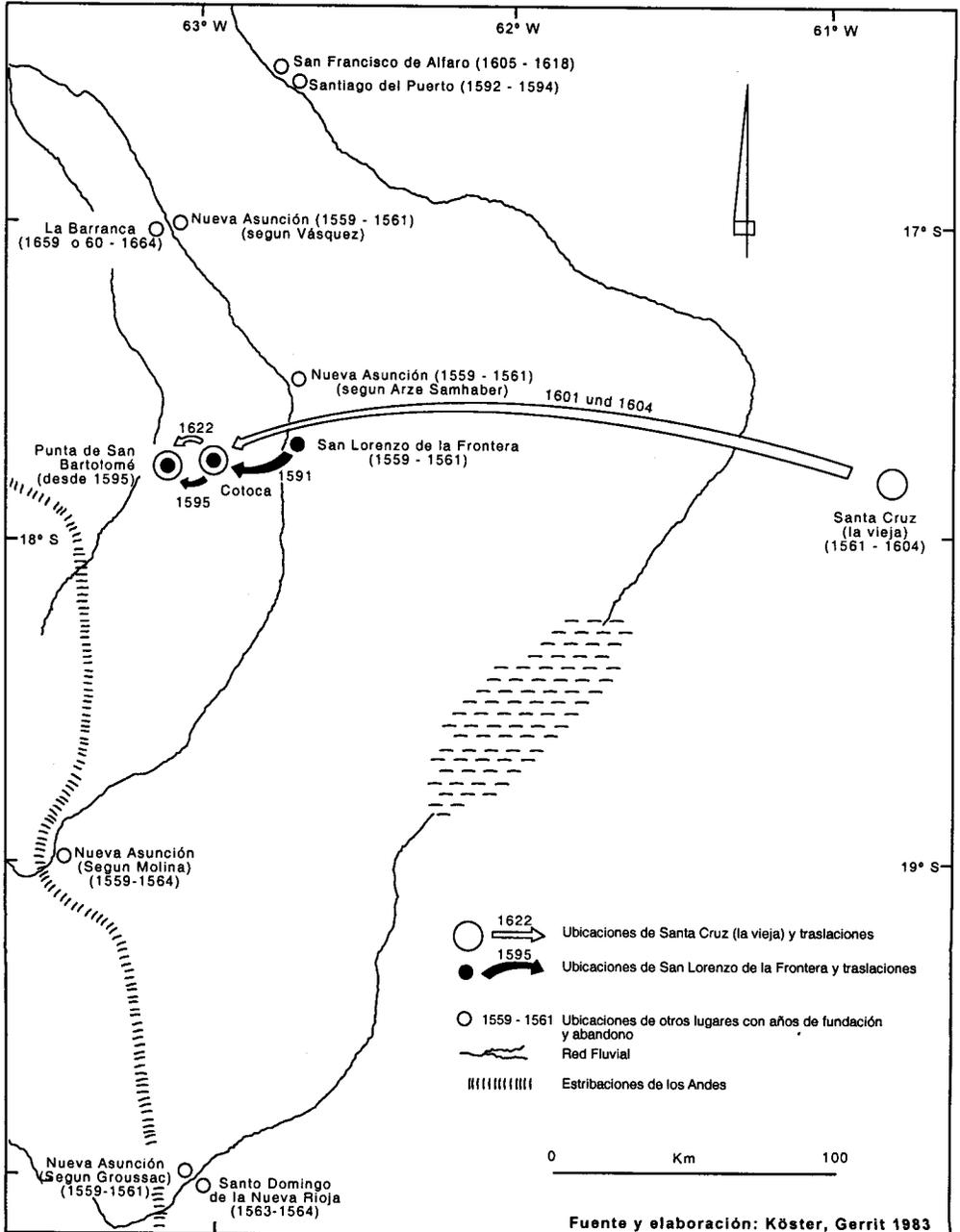
[Estos indios yanaconas] vivía cada uno en el monte con la libertad que quería. En cuanto a la ley porque no se podían doctrinar; y en lo demás de vicios, borracheras, bailes y taquis (sic), muy en perjuicio de sus vidas y salud, que morían como bestias, enterrábanse en el campo como tales. Gastaban el tiempo en comer y beber y dormir, sin que ninguno se ofreciese al trabajo, aunque fuese la labor de sus mismas heredades, sino lo que tasadamente había menester para su comida y jornal para la paga de sus tasas (Francisco Toledo En: MORENO 1888: 294).

En contraposición, el trato a los indígenas que estaban directamente sometidos al régimen español, estaba fuera de los marcos de las leyes de la época y puede ser calificado como un régimen esclavista. Aunque se los incluía en las categorías de indios de encomienda, yanaconas, o de servicios personales, en la práctica no se respetaban los derechos que unos y otros podrían tener. *Así los yanaconas no eran en Santa Cruz, sino indios encomendados que servían personalmente a sus encomenderos en casas y chacras y cuyo status legal era el mismo que el de los indios que permanecían en sus pueblos (GARCÍA 1988: 236).*⁶¹ Esto debido a que -como se constató en el

⁶¹ Cynthia Radding (1997), mediante el análisis de dos demandas interpuestas por indígenas chiquitanos ante los magistrados españoles reclamando el respeto de sus derechos, deja en evidencia cómo la sociedad cruceña violaba las disposiciones legales que regía el trato que deberían recibir los indígenas y además cómo se oponían a las determinaciones de instancias jurídicas superiores.

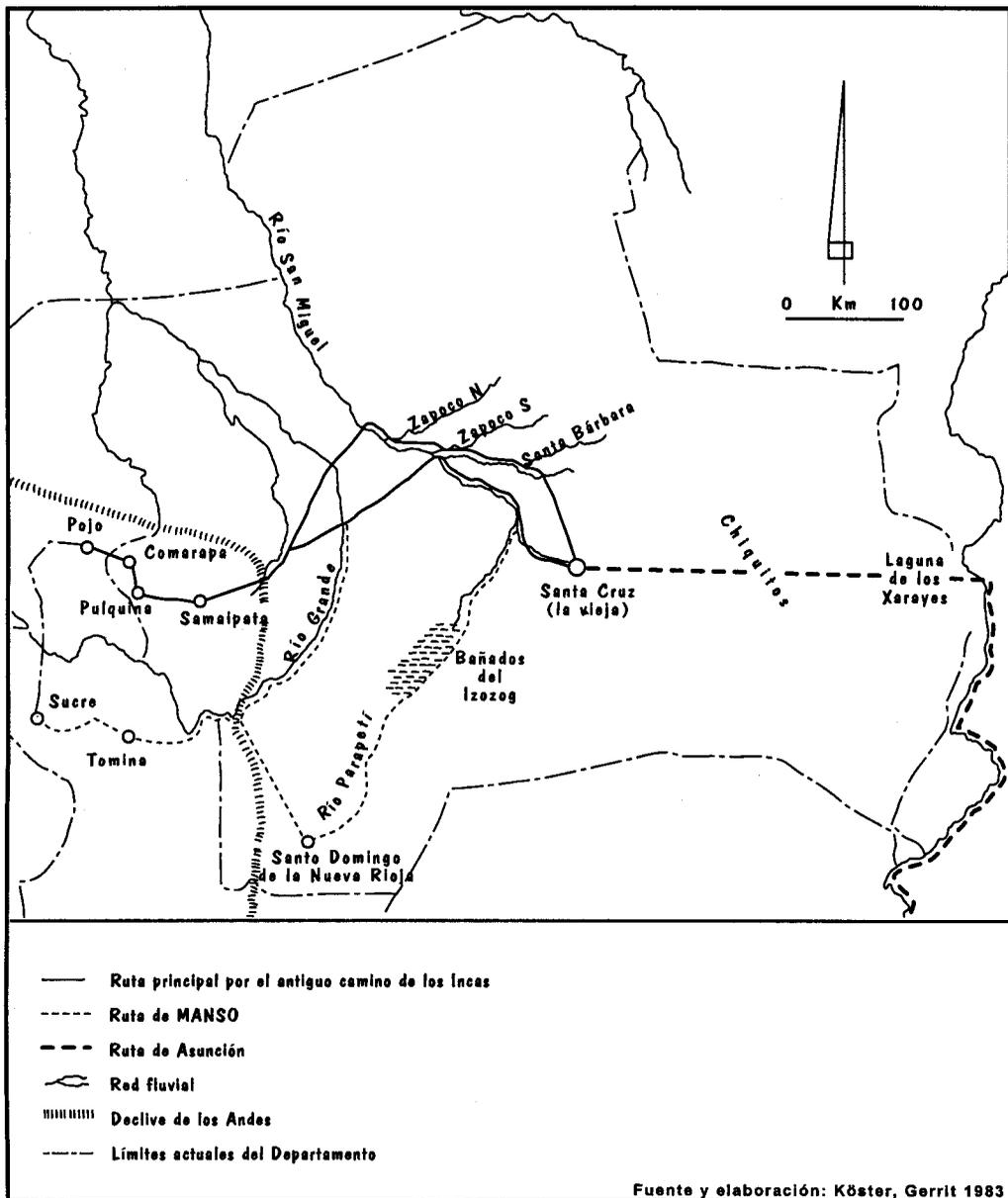
Mapa N° 7

Fundaciones y traslaciones de pueblos en relación al desarrollo de Santa Cruz de la sierra hasta 1622.



Mapa N° 8

Las vías de comunicación de Santa Cruz (la Vieja)



Fuente y elaboración: Köster, Gerrit 1983

anterior acápite- la mayoría de los “pueblos de indios” eran poco numerosos, se los agrupaba a varios de estos y se los asentaba en un solo lugar para que ahí trabajen la chacra del patrón, tales eran los llamados indios de encomienda.

Bajo este régimen, los indígenas realizaban tareas diversas, como el trabajo en los ingenios y cañaverales;

Tanto ellas como el resto de los cultivos agrícolas exigían, desde luego, el desmonte previo de la vegetación, labor dura y pesada que hubo de repetirse en ciclos relativamente cortos a causa de la necesidad de trasladar los sembrados por agotamiento de los suelos; a continuación vendrían las tareas de remoción de la tierra, siembra y recolección. El cuidado de los ganados de las estancias existentes también se hallaba a cargo de los indígenas, aunque siempre supervisados por un mayordomo español. Tanto hombres como mujeres estarían al servicio de las casas de los españoles, a fin de proveerlas de agua, leña o hierba para el ganado y las indias desempeñarían el papel de criadas [con las consecuencias que tal situación podría traer para éstas, dada la ínfima cantidad de mujeres españolas en la ciudad y el alto mestizaje que después se identifica] (Op. Cit. 252).

Pero los indígenas también realizaban otras actividades, como la construcción de edificios, iglesias o casas para sus amos. *Era también deberes de los encomenderos, por razón del feudo, limpiar la plaza, calles, acequias y río o atajar la plaza y hacer barreras para los días de fiesta. Naturalmente a todas estas obligaciones, los vecinos acudían proporcionando indígenas que llevaban a efecto las mencionadas tareas (Op. Cit. 253).*

Si se toma en consideración el sistema de vida anterior de los indígenas, donde además de gozar una libertad absoluta, en la que los individuos podían hacer cuanto les plazca, el tiempo dedicado al ocio era muy grande comparado del dedicado al trabajo, éstos no debieron aceptar de buena gana semejante régimen e intentaron huir. A los rebeldes y quienes intentaban fugarse, los españoles aplicaron castigos ejemplares.

Para impedir las fugas de indios sometidos, se debió usar fundamentalmente un sistema de prevención y vigilancia, sin embargo, en ocasiones, se recurrió también a atemorizar a los naturales por medio de la aplicación de crueles castigos ejemplares; así con ocasión de las numerosas huidas que se produjeron precediendo al intento de trasladar Santa Cruz a Grigotá en tiempo de Solís Holguin, D. Diego de Mendoza, teniente de gobernador en esa ciudad, mandó ahorcar al menos a un indio capturado y a otro que pretendía escapar, mientras que algunos fugados apresados, fueron castigados a unos cortándoles el dedo pulgar de la mano derecha y a otros desgarrados y otros castigos (Op. Cit. 181).

Tomando en cuenta la cantidad de indígenas sometidos por los españoles, se puede constatar que, de haber deseado, se hubiesen obtenido grandes volúmenes de productos, principalmente agrícolas para su exportación a mercados exteriores, pero dadas la distancia y la infraestructura caminera, la rentabilidad de tal iniciativa mercantil era prácticamente nula. Por tanto, desde los primeros años de la fundación de Santa Cruz y continuando después de su mudanza, como medio de generar ganancias se optó por la venta de indígenas a regiones donde la producción era más rentable: las minas y los valles de Mizque⁶². Así, para los cruceños, el valor de poseer indígenas no estaba en su utilización como mano de obra, sino en su precio como mercancía (Op. Cit.156).

Existían básicamente tres formas de capturar a los indígenas. El rescate, que consistía en el intercambio de algunos productos españoles (hachas, cuchillos, caballos, ropa) por indígenas que otros grupos habían capturado en sus guerras internas; la guerra, que se daba a los grupos que resistieran

⁶² Si bien es cierto que la mayor parte de documentos que hacen referencia a ello indican el destino de los indígenas extraídos de Santa Cruz era, genéricamente, Perú, otros son bastante más precisos. Alguno apunta hacia los yungas, hacia La Plata, e incluso hacia Tarija, sin embargo, y a pesar de que existieran probablemente muchos en otras zonas, el núcleo fundamental debió encontrarse en los corregimientos de Mizque y Cochabamba, sobre todo el primero de ellos. Así, en 1610, el gobernador D. Juan de Mendoza indicaba que la mayor parte del conjunto de más de 2.000 indígenas procedentes de Santa Cruz que Alfaro había hallado recientemente durante su visita del distrito de la provincia de los Charcas, estaba en un valle que dicen Mizque (Op. Cit. 178).

el someterse al régimen español; y, finalmente, el maloqueo, que consistía en incursiones armadas a las ranherías de los indios con el fin único de capturar prisioneros (GARCÍA 1988: 185-210).

Tales prácticas estaban prohibidas por las disposiciones españolas, pero la condición fronteriza de la ciudad dificultaba su cumplimiento; pero además, las autoridades eran permisivas con los cruceños ya que, como antes mencioné, les interesaba mantener la ciudad como punta de lanza para repeler los avances de los chiriguanos y, después, de los portugueses.

■ 1.3 Descenso poblacional y la necesidad del hierro entre los indígenas

Además de una situación que debió ser traumática para los indígenas, por el hecho de ser extraídos de sus lugares de origen y ser objeto de una serie de vejámenes propios de un régimen esclavista, este primer contacto con los españoles tuvo en ellos otras consecuencias, a saber: un gran descenso poblacional y la necesidad de hachas de hierro.

En Santa Cruz, la población pasó de unos 16.000 indios encomendados a sólo 1.000 en el lapso de 1575 a 1620; es decir, en menos de 50 años la reducción alcanzó la proporción de un 93% aproximadamente (GARCÍA 1988:157).

Según este mismo autor, las causas que originaron la disminución poblacional son:

- La contracción de epidemias y enfermedades que se daban con gran frecuencia.⁶³

⁶³ Entre los siglos XVII-XVIII García apunta 11 años de epidemias: 1590, 1601, 1604, 1612, 1620-1621, 1639-1640, 1679-1683, 1717

- La huida de los indígenas sometidos hacia la zona andina, donde recibían un mejor trato ya que, cuando menos, conocían y podían ejercer sus derechos.
- La guerra con españoles, en la que los indígenas sometidos participaban como parte de su ejército, pero además eran sujeto de ataques de otros pueblos indígenas rebeldes.
- Los decesos por falta de alimentación, agravada por el trabajo excesivo principalmente en los cañaverales, también es mencionada.
- El hecho que tuvo mayor impacto en el descenso poblacional, es la venta de indígenas, tanto los que eran obtenidos mediante la práctica de la maloquería, como los procedentes de encomiendas. En tal actividad estaban involucrados la generalidad de ciudadanos cruceños, incluyendo a los gobernadores, quienes más bien deberían evitar este ilegal comercio (GARCÍA 1988: 55-179).

Las actividades maloqueadoras, que eran relativamente frecuentes y donde se capturaban cantidades variables de indios, que podía ser de algunos cientos hasta mil o dos mil, se efectuaron desde el año de fundación de Santa Cruz, hasta cuando menos 1720 o 1730 y se detuvieron ante el reclamo de los jesuitas que al verse perjudicados en sus intenciones de establecer a los indígenas en las misiones solicitaron ya en 1690 a la Audiencia de Charcas que el gobernador de Santa Cruz no pudiera entrar, ni permitiera la entrada a *debelar o castigar nación o gente alguna de las registradas por los padres misioneros, amistados o vecinas de las misiones, sin que primero tenga a aviso o parecer del superior de ellas, y en caso de entrar por el dicho aviso no pase adelante si dicho padre superior le dijere que no conviene* (Op. Cit. 205-209).

Un jesuita de chiquitos en 1730 relataba de esta manera cómo se efectuaban tales correrías, también conocidas como caza de indios:

En llegando cerca de los pueblos de infieles, paran antes que los vean y esperan a dar el asalto al alva, o antes bien que amanezca, para que no escape pieza, y después luego entran apresando y hechando colleras; si con

el miedo y horror naturalmente se defienden, los matan a balazos, machetazos y estocadas, y a veces pegan fuego a las casas para que salgan huyendo de las llamas y con más facilidad cogerlos (Op. Cit. 199).

Por su parte Fernández (1896: 81-82), respecto a este mismo tema decía:

Habíase formado tiempo antes una Compañía (llamémosla así) de mercaderes europeos que hacían feria de los indios, y los compraban tan baratos que una mujer con su hijo, valía tanto como entre nosotros vale una oveja con su cordero.

Entraban éstos en las tierras de los indios circunvecinos y en breve tiempo hacían gran presa de esclavos; y cuando no tenían bastantes, so color de vengar alguna injuria recibida, daban de improviso sobre las Rancherías y pasada a cuchillo la gente que podía tomar las armas, o si no abrasada viva dentro de sus casas, llevaban cautiva la chusma, y vendían en el Perú estas mercancías muy caras, con que al año montaba la ganancia muchos millares de escudos.

Resulta muy llamativo que los indígenas, principalmente chiquitanos, teniendo conocimiento de la superioridad bélica de los españoles y a sabiendas de lo que les podría ocurrir en caso de ser capturados, luego de la mudanza de Santa Cruz de la Sierra, ataquen dicha ciudad con el principal objetivo de robar instrumentos de metal. Hecho que además utilizaron los españoles para justificar sus actividades maloqueadoras.

Poco después de esta mudanza, [se refiere a la de Santa Cruz de la Sierra] deseosos los bárbaros de tener algunas herramientas, pasando el Guapay se ponían en celada escondidos en las matas, y aguardando la ocasión de la noche, asaltaban los villajes a los españoles, robando cuantos más cuchillos, hachas, azadones y otros pedazos de hierro podían, sin causar otro daño (FERNÁNDEZ 1896: 69).

Inclusive, se menciona que los chiquitanos estaban dispuestos a intercambiar con sus enemigos mortales a sus propios hijos por hachas de metal.

Aunque posiblemente esta última figura resulte exagerada, permite advertir con claridad que los indígenas estaban dispuestos a arriesgar su vida por obtener hachas y azadones de hierro. Tal situación no hace otra cosa sino ratificar la hipótesis sugerida en páginas anteriores, según la cual a la llegada de los españoles en la provincia Chiquitos había una escasez de recursos ocasionado por la presión poblacional, y la única manera de resolverlo era mediante la expansión de la agricultura; el hacha de hierro se prestaba de manera óptima para tal fin⁶⁴.

■ 1.4 Los bandeirantes o mamelucos

El escenario en el cual harán su entrada los jesuitas, se completa con la presión que desde 1639 ejercen los portugueses desde el río Paraguay hasta las proximidades de la ciudad ya trasladada de Santa Cruz de la Sierra. Su finalidad era apoderarse de Charcas, pero en sus incursiones capturaban indígenas para después venderlos como esclavos en los cafetales paulistas y las minas de Cuiabá (GUTIERREZ 1995: 313). Los Mamelucos o Bandeirantes, como también se les llamaba, y que eran producto de un mestizaje entre indígenas y negros, a quienes se sumaban incluso otros europeos de diferente nacionalidad, ocasionaron grandes problemas a los españoles y a los misioneros jesuitas y, desde luego, aterrorizaron a los indígenas de la provincia Chiquitos hasta el siglo XVIII.

El temor de los indígenas de caer en manos de españoles o bandeirantes se expresa en el siguiente relato.

⁶⁴ La necesidad de instrumentos metálicos ha sido anotada por todos los historiadores que desde épocas tempranas constataron tal situación, pero debido a la ausencia de una visión materialista cultural no llegaron a identificar la relevante importancia de este hecho y lo que tras de él ocultaba: el sobrepoblamiento de la región y la consecuente escasez de recursos. Explicaciones de investigadores contemporáneos como "nuevas necesidades", "costumbre adquirida" o "mayores ventajas para el chaqueo", resultan insuficientes para explicar esta suicida inquietud de los Chiquitanos. Brigit Krekeler es la que más se ha aproximado a tal interpretación designándola como "una verdadera revolución económica y social". Pero su explicación no es clara y hasta parece contradictoria. Más adelante haré una referencia más explícita a esta.

Y si sus pronósticos son infaustos [se refiere a los pronósticos que pueden obtener los indígenas observando el comportamiento de la naturaleza], de enfermedades, contagios, o de que han de venir a sus tierras a hacer correrías los Mamalucos, para maloquear, que es lo mismo que hacerlos esclavos, tiemblan y se ponen pálidos como se les cayese el cielo encima o les hubiese tragado la tierra; y esto sólo basta para que abandonen su nativo suelo y que se embosquen en las selvas y montes, dividiéndose y apartándose los padres de los hijos, las mujeres de los maridos, y los parientes y amigos, unos de otros con tal división, como si nunca entre ellos hubiese habido ninguna unión de sangre, de patria o de afectos (FERNÁNDEZ 1896: 61).

En este estado de cosas, el terreno no podía ser más propicio para que los jesuitas realicen su labor misional. Conscientes de ello, éstos misioneros utilizaron de manera muy inteligente, yo diría que hasta política, todos los elementos que la coyuntura les daba. Así, se presentaron a los indígenas como auténticos salvadores en el orden físico y económico, utilizando además un discurso colmado de magia y simbolismo al cuál estaban acostumbrados los indígenas.

2. SEGURIDAD FÍSICA; HACHAS, AZADONES Y LA “MAGIA” DE LOS JESUITAS. ELEMENTOS QUE DETERMINARON EL SURGIMIENTO DEL SISTEMA REDUCCIONAL

Tal como los jesuitas en su momento reconocieron, y la mayoría de los autores que se refieren al tema lo repiten, esta situación en la que los chiquitanos eran atacados por los maloqueadores españoles y portugueses por los extremos oriental y occidental respectivamente, fue determinante para posibilitar la presencia de los curas de la Orden de la Compañía de Jesús entre los indígenas de la provincia Chiquitos. Pero con igual énfasis se debe mencionar la importancia de los instrumentos de metal a los que

los indígenas podían acceder en caso de aceptar la vida en las misiones. **Complementa** a estas condiciones de tipo material el elemento ideológico, traducido en el lenguaje simbólico utilizado por los jesuitas entre los indígenas.

En las siguientes páginas intentaré demostrar la presencia de los tres aspectos no solamente para la fundación de las misiones, sino como pilares fundamentales para mantener y fortalecer el crecimiento del sistema reduccional.

Luego que diferentes grupos chiquitanos fueron castigados por haber incursionado en la ciudad cruceña en busca de hachas y azadones de metal (aunque sabemos que ese fue solo un pretexto para continuar con el tráfico de indios), en 1690 los jefes de los Zumbiqui, Cozo, Pakara y Piñoco, solicitaron la paz a Agustín Arce, entonces Gobernador de Santa Cruz (METRAUX 1942: 118). Al año siguiente, éste envía una carta dirigida al jesuita José Arce para que realice su labor misional en Chiquitos, momento a partir del cual se fundan en la región 11 reducciones, pero son 10 las que llegan a consolidarse, no sin antes cambiar la zona de sus asentamientos en repetidas ocasiones: San Javier (1691), San Rafael (1696), San José (1698), San Juan (1699), Concepción (1707), San Miguel (1721), San Ignacio (1748), Santiago (1754), Santa Ana (1755) y Santo Corazón (1760).

La misión de San Javier fue fundada por José de Arce cuando los indígenas de la región sufrían una fuerte peste y soportaban una gran carestía. Aunque no se sabe bien qué fue lo que les dijo el misionero, está claro que les entregó algunos regalos, entre los cuales de seguro había hachas de hierro, ya que los jesuitas conocían esta necesidad entre los indígenas. Además se menciona que construyeron rápidamente una iglesia grande. *“Y yendo aquel día todos juntos a cortar madera al bosque para la fábrica, trabajaron con tanto fervor y brío, que en menos de dos semanas se acabó y perfeccionó la iglesia”* (FERNÁNDEZ 1896: 33; el resaltado es mío). De no contar con instrumentos de metal el trabajo no se habría podido concluir de manera tan rápida.

A poco tiempo de fundada la primera reducción, los Mamelucos llegaron hasta grupos indígenas muy próximos a la misión de San Javier, e intentaron tomar esclavos entre los Peñoquis, éstos lograron repeler el primer ataque y cuando después de algún tiempo preparaban el segundo, se enteró el cura Arce de tales intenciones y organizó la resistencia entre los indígenas visitando otras rancherías más hacia el este de San Javier.

Aquí los que se habían escapado le anoticiaron los designios de los Mamelucos, y tomando ocasión de la tempestad que les amenazaba, les persuadió se juntasen en un cuerpo y fundasen una Reducción en sitio ventajoso para defenderse de las correrías de aquellas fieras infernales y lo que antes no había podido recabar con ruegos, poniéndoles por motivo su eterna salvación, lo obtuvo ahora el deseo de salvar sus vidas.

Juntáronse, pues, todos en una llanura que baña el río Jacopó, en que poco antes se había dado principio a la Reducción de San Rafael (FERNÁNDEZ 1896: 96; el resaltado es mío).

Arce logró además que las autoridades españolas apoyasen tal resistencia con 130 soldados, ya que seguramente veían el riesgo que ellos mismos corrían al ver tan cerca al enemigo portugués.

En dicho acontecimiento -que resultó exitoso- seguramente los indígenas vieron que el misionero jesuita no solo organizó un ejército que repelió a los bandeirantes, sino que además consiguió que los españoles les ayuden en tal cometido sin hacer daño a los indígenas o sin que ellos deban dar algo a cambio.

Es de igual modo revelador el relato sobre las acciones de Lucas Caballero en su intento de reducir a los manasicas, que, como se recordará, se encontraban hacia el Noroeste de la provincia Chiquitos, por tanto, bastante cerca de la reducción de San Javier.

[El Padre Lucas Caballero] *En el año 1704 salió en busca de los Puraxís*

que se habían retirado a una espesa selva para defenderse de los asaltos de algunos europeos que sin temor a las leyes, sobre el seguro de estar lejos de la vista de quien pudiese castigar sus excesos, se tomaba licencia de hacer esclavos a los paisanos y venderlos a su gusto como tales.

Luego de buscar a estos indígenas, logró encontrarlos no sin mucho esfuerzo y

Los recogió y predicó la fe y administró a los niños el santo bautismo; y porque con la falta de lluvias se les perdían irremediadamente los sembrados, se echó a sus pies aquella pobre gente y más con lágrimas que con palabras, le pidieron que si tanto podía con el Dios que predicaba sus súplicas, les alcanzase nuevo remedio en aquella necesidad.

Enterneciose el buen padre de sus lágrimas, y haciéndoles poner a todos de rodillas delante de una cruz y levantadas las manos al cielo, les mandó pidiesen agua a la fuente de todos los bienes que es Dios.

No se hizo Dios sordo a las súplicas de aquellos nuevos fieles y así les concedió su petición con lluvia copiosísima.

El español molesto por la presencia de Lucas Caballero, que le perjudicaba en sus intenciones, les dijo a estos indios que el misionero que los había visitado no era un jesuita, sino era un mameluco que quería hacerlos esclavos. Después de un intercambio de palabras bastante acaloradas entre el español y Lucas Caballero, el misionero logró persuadirlo para que se retirara.

Así ocurrió y al ver los indios que los españoles se retiraron sin hacer presa de ellos penetraron a lo más enmarañado del bosque, y Zuriquios, cacique de aquella Ranchería, le pidió que fuese a los Aruporés, que ellos le acompañarían: los hablaremos, dijo el cacique, y los entretendremos para que no se pierdan y anden descarriados por temor de los enemigos, y todos nosotros los Puraxis y Tubacís nos juntaremos con ellos para hacer un pueblo en que tú nos puedas adoctrinar y dar el santo bautismo; porque de otra

suerte nos esparciremos por estos bosques de tal manera, que ni tú ni otros nos puedan jamás encontrar.

Luego de este acontecimiento Lucas Caballero pasó a otra rancharía donde determinó entrar donde los manasicas, pero fue persuadido por el cacique, indicándole que éstos, al ser atacados por los españoles juraron vengarse y no permitirían que nada vinculado a ellos quede con vida estando en sus manos. Pero el cura mostró tal devoción hacia su meta que convenció a los indios que le ayudasen en su empresa, no sin antes satisfacer el pedido de lluvia ya que los sembrados estaban a punto de perderse. El cura accedió, pero no logró que lloviera. En la tarde les dijo que Dios no escuchó sus súplicas porque habían asesinado antes a los manasicas, a los tapacuras y aruporecas y esto estaba muy mal. Se contentaron los indios con tal explicación y emprendieron el viaje. En pleno camino llovió copiosamente, asegurando abundante cosecha.

Entraron donde los temibles manasicas, el cura por delante, amarrada entre sus manos la cruz, pero no fue él, sino un intérprete manasica, que había escapado de manos del español maloqueador, quien interpuso sus oficios entre sus paisanos *y pudo tanto con la eficacia de sus palabras, y mucho más con la gracia de Dios, que interiormente labraba en aquellos corazones bárbaros e inhumanos, que detuvo sus furias y apagó todo el odio* (FERNÁNDEZ 1986: 252).

Después *hicieron las pases* entre las dos naciones y pidieron al padre que se quede para enseñarles el camino de la salvación eterna. Al igual que entre el pueblo anterior vinieron las mujeres con niños en brazos para que los bautizara. Llegaron después otros pueblos como los zoucas, sosiacas, iritucas y zaacas

Lo que también menciona el relato es que Lucas Caballero regaló al cacique de los manasica instrumentos de hierro, concretamente *un cuchillo y otras cosas* (FERNÁNDEZ 1896: 237-257; el subrayado es mío).

En este extenso relato se ve pues cómo se combinan los tres elementos antes mencionados y el misionero es visto como protector, proveedor de herramientas metálicas y como un ser mágico que, por ejemplo, puede hacer llover. He aquí algunos ejemplos más.

Cuando los indígenas aceptaban ser reducidos en las misiones, se entregaba a éstos regalos: *camisas como las que llevan los indios* [de las reducciones], *un hacha, un cuchillo y anzuelos* [Knogler en HOFFMAN 1979: 163] Martin Schmid, también menciona que luego de haber logrado traer a la reducción de San Juan 103 indios *cantaron y bailaron de alegría, les dieron comida, ropa y regalos de hierro y otras chucherías* (Op. Cit. 197).

Despeja cualquier duda el relato de Knogler que, cuando se refiere a qué es lo que dicen los jesuitas a los indios para que acepten ser llevados a las reducciones, hace una implícita alusión a la peligrosidad de españoles y bandeirantes, así como al acceso a instrumentos de metal:

El misionero debe probar toda clase de idiomas de indios hasta que se da cuenta de que los bárbaros entienden uno de ellos. Entonces les manifiesta de inmediato que ha venido para invitarlos y que lo sigan a su pueblo donde gozarán de una vida feliz, tranquila, no tendrán que temer más a sus enemigos y dispondrán de los medios de subsistencia sin tener que esforzarse excesivamente para obtenerlos, corriendo de un lado a otro con riesgo de su vida (Op. Cit. 163).

Pero el carácter determinante de las condiciones materiales, no se manifiesta solamente en los intentos de atraer a los indígenas a las misiones, lo cual quedó evidenciado en los párrafos anteriores; también lo fueron para la consolidación de las reducciones. Un ejemplo de tal afirmación es la forma en que se disuelve la reducción de San Ignacio Zamucos.

Luego de que los jesuitas intentaran infructuosamente establecer vinculación entre las misiones de Chiquitos y del Paraguay navegando a través del río del mismo nombre, en 1716 se intentó hacerlo por tierra

partiendo de la misión San Juan yendo hacia el sur, atravesando por el espacio ocupado por los Zamucos. Después de fallidos intentos repetidos casi cada año, finalmente en 1723 el misionero Castañares funda la misión San Ignacio de Zamucos con indígenas de este grupo y con Ugarones (VAUDRY 1936: 250-253).

Aunque se menciona que hubo siempre confrontación entre ambos grupos, lo cual creaba un clima tenso al interior de la reducción y que en 1737 hubo una epidemia de viruela boba que redujo la población a solamente 30 familias, no fue ninguna de ambas la causa para el fracaso de la misión. Ignacio Chomé relataba así lo ocurrido en 1745:

El lugar escogido para los cultivos y los sembradíos no había resultado muy apropiado; las cosechas habían sido malas y a consecuencia de la penuria de víveres los Zamucos proyectaban retirarse a la Reducción de los Chiquitos, mientras que los Uguaronos pensaban volver a sus rancherías antiguas, abjurar la fe cristiana y volver a la vida primitiva de salvajes que llevaban antes de la llegada de los padres (Op. Cit. 261).

Podría representar una contradicción a todo lo dicho en el presente subtítulo, el que en el mismo año de la expulsión de los jesuitas de América exista un grupo muy grande de indígenas dispuesto a sujetarse a la vida reduccional, ya que para ese entonces las necesidades materiales estarían satisfechas, habida cuenta de un notable descenso demográfico que hizo que los recursos antes escasos ahora estén a mejor disposición y que la existencia de 10 misiones había terminado con la cacería de indígenas por parte de los españoles.

[En 1767] hicimos buena presa en una de nuestras cazas espirituales. Por lo general los indios viven divididos en pequeñas tribus en el monte, migrando de un lugar a otro, y hay que hacer muchas excursiones para reunir un número mayor. Pero aquel año tuvimos suerte de encontrar un pueblo numeroso, aproximadamente de quince mil almas, que vivían en la misma zona. Los misioneros resolvieron de común acuerdo no apartarlos de su

territorio, en vista de que ahí mismo se podían establecer varias reducciones y poblarlas con esta misma gente (Knogler en HOFFMANN 1979: 165).

En primer lugar, habrá que mencionar que "15.000 almas" con asentamientos o rancherías próximas "en una misma zona", ejercen una fuerte presión a los recursos, por muy abundantes que ahora pudieran ser estos en otras zonas. Por otra parte, considerando que las expediciones de Knogler eran hacia el norte, en el límite con el Brasil, es de suponer que tal lugar estaba siendo presionado por los bandeirantes cazadores de esclavos. Él mismo señala que el año anterior se había encontrado con dos grupos de estos portugueses, aunque pequeños, bien armados. El tercer y último aspecto que nos ayuda a aclarar la supuesta contradicción, se puede plantear mediante una interrogante: ¿qué hacía un grupo de tales proporciones en ese lugar, y por qué no pudo ser antes contactado, dadas su dimensión poblacional y los constantes "rastrillajes" de los misioneros? La única respuesta que me parece más plausible es que estaban huyendo de los bandeirantes y por eso solicitaron a los jesuitas establecer reducciones entre ellos.

He hecho referencia hasta ahora a las acciones que resultaban exitosas para los misioneros; es decir, aquellas en las que los indígenas aceptaban vivir en las reducciones; pero ¿había grupos de indígenas que rechazaban tal alternativa? La respuesta es afirmativa y las razones por las cuales obraron así son las mismas que impulsaron a la mayoría de ellos a tomar una decisión inversa. En efecto, algunos grupos de indígenas no tenían confianza en los jesuitas porque pensaban que éstos no representaban para ellos ninguna seguridad física, sino por el contrario temían contraer pestes y enfermedades en las reducciones. Cuando los jesuitas intentaban atraer a algunos indígenas a la reducción de San Juan, *se frustraban sus santos intentos mientras no mudaba su pueblo a mejor temple y aires más saludables, porque aquellos bárbaros no querían reducirse al gremio de la santa Iglesia por temor de la peste, que mucho tiempo antes parece se había arraigado en aquel sitio (FERNÁNDEZ 1896: 118).*

Asimismo tenían la suposición de que una vez que se entregasen a los

jesuitas éstos los venderían como esclavos. Hay suficientes hechos para que tales suposiciones tengan asidero real, ya que las pestes y enfermedades eran de más fácil contagio entre poblaciones grandes como las que había en las misiones; por otra parte, varios grupos fueron engañados por los mamelucos que disfrazándose de jesuitas capturaban a los indios y luego los vendían en el Brasil.

Sobre este último aspecto Fernández (1896: 120) decía que cuando los jesuitas van a buscar a los indios a la selva para traerlos a las misiones *van últimamente en continuo temor y riesgo de la vida, porque los bárbaros, asombrados con el temor, juzgaban que eran sus enemigos los Mamalucos del Brasil vestidos de Jesuitas y por eso están siempre con la macana en la mano o con las flechas a punto, o si no en emboscadas para quitarles la vida sin que los defiendan los neófitos.*

Por otra parte, es posible que aquellos que se encontraban alejados del alcance de los bandeirantes y luego del notable descenso poblacional que liberó la presión sobre los recursos, tendrían a disposición suficientes recursos alimenticios, ¿por qué entonces escuchar a los jesuitas?. Schmid, relata su experiencia de 1760 así:

Quedan aún muchos otros infieles en el monte, pero todavía no querían venir, a pesar que los llamamos e invitamos [...] En cuanto a su salud física se encuentran bastante bien en el monte, gozando de plena libertad. Nunca sufren hambre, pues hay muchos peces en los ríos y muchos animales en tierra firme, como también toda clase de pájaros de toda clase en el aire que ellos atrapan y matan con astucia y mil artimañas, a pesar de que no tienen cuchillos, hachas u otros útiles de hierro (Schmid en HOFFMANN 1979: 198).

Luego de haber dejado en claro cómo las condiciones materiales -como la necesidad de expansión de la agricultura y la de asegurar la integridad física de los indígenas- y el complemento ideológico, manifiesto en el lenguaje mágico simbólico que utilizaban los jesuitas, posibilitaron el inicio de la experiencia misional entre los indígenas de Chiquitos, paso a explicar

de qué manera estos tres aspectos se readecuaron (o, si se quiere, completaron) para estabilizar el funcionamiento del sistema reduccional en su conjunto y orientarse hacia el surgimiento de un modo de producción con muchos elementos del anterior.

3. EL SISTEMA REDUCCIONAL: UN MODELO DE DESARROLLO ERIGIDO SOBRE INSTITUCIONES NATIVAS.

Una vez que cada uno de los grupos indígenas ingresaba a la reducción, se veía confrontado a un repertorio cultural con elementos nuevos. No obstante la base material (productiva) de estos, así como la estructura social (igualitaria) no fueron dramáticamente alteradas, hecho que posibilitó la aceptación y la consolidación del sistema misional.

■ 3.1 Las formas de obtención de los recursos.

El contar con la tecnología del hierro alivianó bastante la labor agrícola y posibilitó la producción de excedentes de tal forma que sea posible el sostenimiento de grandes concentraciones poblacionales y del aparato administrativo misional. No obstante, salvo el arroz, no se introdujeron nuevos cultivos que impliquen una significativa inversión de trabajo adicional. Por lo demás, el propio hecho de estar alejados de los centros comerciales importantes, sumado a las características laborales de los

65 Sobre el particular Knogler decía: *No es fácil alimentarlos, pues no están acostumbrados a trabajar regularmente en el campo, sino que han pasado su vida, en general, vagando, dedicándose a la caza y a la pesca y haraganeando en el interín* (Knogler en HOFFMANN 1979: 148).

indígenas, que no estaban acostumbrados a trabajar mucho⁶⁵, hacía que la producción agrícola esté orientada al autoconsumo.

Así, Knogler menciona que los principales cultivos de los indígenas en las misiones eran el maíz y la yuca; “*no hay centeno o trigo, tampoco cerveza o aguardiente*”. Complementaba la dieta vegetal la caña de azúcar, el arroz (sembrado seguramente en pequeña cantidad ya que no les gustaba, principalmente a las mujeres que no querían ni probarlo), los plátanos, zapallo y frejoles.

En estas y otras plantas parecidas la bondad divina parece adaptarse a la naturaleza de los indios quienes tienen una aversión al trabajo fatigoso y prefieren recolectar los frutos que necesitan sin ningún esfuerzo y en poco tiempo (Knogler en: HOFFMANN 1979: 149).

Tres días de la semana estaban destinados al trabajo en las tierras de acceso colectivo, que eran llamadas como las tierras de Dios (tupambaé) y los tres restantes a las tierras particulares asignadas a cada familia (abambaé). Los productos de las tierras colectivas eran redistribuidos entre aquellos que por alguna razón no participaban directamente en el proceso productivo, como los curas, los que trabajan en los talleres, enfermos o viudas; y parte de él era almacenado para prever cualquier infortunio (HOFFMANN 1979: 59) o, seguramente, para abastecer de alimentos a los indígenas que se sumaban recientemente a la misión.

Aunque, por lo dicho en los párrafos anteriores, está claro que hubo una expansión de la agricultura, tal situación de ninguna manera llegó a suprimir la práctica de la cacería y la pesca. Es más, esta actividad era imprescindible ya que la agricultura por sí misma (cuando menos al principio) era insuficiente para cubrir las necesidades alimenticias; además, para decir lo menos, la dieta vegetariana no era la preferida de los indígenas.

En efecto, son varias las circunstancias que sugieren que la práctica de cacería y la pesca persistía con bastante fuerza en las misiones. En la

preparación de la procesión para la fiesta de Corpus Cristi se indica que los indígenas salen a cazar diferentes animales del bosque y los ponen en el camino por donde pasará la procesión, para que todas las criaturas *"rindan tributo al santísimo"* (FERNÁNDEZ 1896: 141).

Este mismo autor indica que en cierta ocasión cuando los chiquitanos de la misión de San Juan estaban construyendo la iglesia se abocaron mucho a este trabajo para concluirlo, confiados de que Dios les proveería de alimentos. Cuando salieron de cacería, muy cerca de la misión hallaron una tropa de muchos jabalíes (Op. Cit. 143).

Cuando iban los indios a evangelizar junto con los misioneros, *para hacer economía de la comida que se lleva, la gente aprovecha cada oportunidad para cazar o pescar* (Knogler en HOFFMANN 1979: 162). Pero, sobre el asunto, otra vez la palabra de Knogler es concluyente: *para que no sean exterminados los animales en el monte y los peces en los arroyos de los alrededores de las reducciones hemos introducido la ganadería* (Op.Cit. 150).

Este misionero informa que se importó inicialmente 300 cabezas de ganado vacuno procedentes de Perú, que fueron repartidas entre todas las misiones. Al momento de la expulsión de los jesuitas (1767) había en las 10 reducciones un total de 45.710 unidades; San José registraba para esa fecha la cantidad más elevada de todas con 8.000 unidades (PAREJAS 1992: 159) aunque anteriormente habría llegado a 11.000 unidades (Finot en KREKELER 1993: 137).

El ganado vacuno era de propiedad colectiva y estaba distribuido en estancias que se encontraban alejadas de las misiones. Su cuidado era responsabilidad de un indígena y algunos colaboradores. La única finalidad de la cría de este tipo de ganado era la provisión de carne, cuyo reparto se efectuaba en los días de fiesta, *de modo que cada familia tenga un buen pedazo de carne* (Knogler en HOFFMANN 1979: 151). Respecto a tales repartos se debe mencionar que D'Orbigny (1990: 22) afirma que los repartos de carne eran semanales. De una u otra manera, principalmente dado el gusto de los

chiquitanos por las fiestas -costumbre que los jesuitas no lograron suprimir y que debieron compatibilizar con las celebraciones del calendario católico- los repartos de carne debieron ser relativamente frecuentes, dependiendo exclusivamente de la disponibilidad de ganado existente. A ello se debe añadir que la finalidad de los jesuitas por proveer de carne vacuna a los indígenas no era por el sólo hecho de evitar la depredación de los recursos faunicos, sino la de evitar que los indígenas salgan de la reducción y opten por retornar a su anterior vida.

Una imagen bastante clara y resumida de la situación económica en las misiones la daba Schmid:

Las diferentes reducciones tienen sus propias administraciones. Cada una posee sus campos propios para la agricultura, bosques para la caza, arroyos para la pesca, pastos para el ganado. No hay pueblo que no tenga, al menos, mil vacas cien caballos y el mismo número de yeguas y potros. Es más, hay reducciones con seis, siete mil vacas y más (Op. Cit. 190).

Completaba el aspecto económico la producción de cera, que era obtenida de las colmenas de las abejas mediante un proceso de recolección y posterior tratamiento, y la producción de lienzos de algodón. Las ganancias de la venta de estos y algunos otros productos menores, estaban destinadas a la compra de insumos que no se producían en las misiones, como el hierro, para la fabricación de herramientas (Op. Cit. 157).

■ 3.2 La organización social y política

Los jesuitas, del mismo modo que lo hicieron en el aspecto productivo, en lugar de subplantar el sistema social y político de los indígenas, partieron por reconocer y retomar la base ya existente en estos ámbitos, a la cual añadieron algunas innovaciones. Por tal motivo, a pesar de la imple-

mentación de una estructura jerárquica como lo fue el cabildo y la creación de oficios diversos, la distinción social era mínima, posiblemente menor a la de los manasicas y xaraes.

Los indígenas en las misiones estaban repartidos en tantas parcialidades cuantos grupos indígenas existieran en su interior. Hubiera sido prácticamente imposible tenerlos a todos agrupados sin distinción alguna, ya que, como se recordará, en el bosque eran enemigos. Así por ejemplo, siguiendo las "naciones" que menciona D'Orbigny (1838: 312) en San Javier había 5 parcialidades; en San Rafael 2; en Santo Corazón 2 y en San José cuando menos 3.

No obstante, la utilización oficial de la lengua de los chiquitanos -que era el grupo numéricamente más grande- y la vida misma en las misiones que era común a todos, se dio una homogeneización, eliminando casi todas las diferencias culturales que podía haber existido antes, salvo pocas excepciones en las que solamente se conservó el idioma, de los cuales D'Orbigny en 1830 todavía fue testigo.

Cada una de las parcialidades estaba gobernada por su anterior líder que ahora se lo designaba bajo el título de juez y que tenía por función dirigir y coordinar que sus parciales realicen sus correspondientes tareas al interior de la misión; para ello contaba con dos colaboradores directos que eran un alguacil y un regidor; además tres personas designadas bajo el nombre de fiscales, estaban encargadas de la organización militar: un capitán, un alférez y un sargento; tres responsables de aspectos exclusiva y respectivamente referidos al control del trabajo productivo de hombres, mujeres y jóvenes. Finalmente dos cruceros, que en estrecha vinculación con los misioneros, se encargaban de enfermos y ancianos (D'ORBIGNY 1990: 19).

Todos estos jueces tenían en bienes materiales lo mismo que el resto de la población, salvo un bastón o vara, *ninguno tiene cosas que lo diferencien de los demás, todos poseen arcos, flechas, ahora también hachas, cuchillos, eslabones, anzuelos, agujas y palas de madera para el trabajo, pero nadie tiene un centavo en el país* (Knogler en HOFFMANN 1979: 154).

A partir de los jueces de todas las parcialidades, se elegía al cabildo, en el que existían los siguientes cargos: El corregidor, que al mismo tiempo era el jefe de la misión; su teniente; el alcalde primero; el alcalde segundo; el comandante; el justicia mayor y el sargento mayor (D'ORBIGNY 1990: 18).

Había otros cargos que tenían que ver directamente con los oficios y artes y que dependía directamente de los dos misioneros, no así de las parcialidades; éstos eran: maestro de capilla y su segundo; maestro de canto; sacristán mayor y su segundo; capitán de estancias; mayordomo de colegio; capitán de pinturas; capitán de carpintería; capitán de rosarios; capitán de herreros; capitán de plateros; capitán de tejedores; capitán de cerería; capitán de arrieros y el capitán de zapatería (Op. Cit. 20).

Generalmente dos misioneros dirigían y coordinaban su trabajo con el cabildo, uno de ellos se encargaba de los asuntos espirituales y el otro de los materiales.

En consecuencia, a pesar de existir una diferenciación social a nivel de un grupo prestigioso de personas que administraban la vida en la misión, de otro grupo que dirigía la realización de diferentes oficios y el otro grupo conformado por el común de la gente, la sociedad en su conjunto tenía un carácter igualitario debido a que ningún grupo dirigenal ejercía la posibilidad de acumular excedentes productivos. Así, la única diferenciación social estaba dada por personas que tenían más prestigio que otras.

No obstante Strack (1991: 27) afirma que los del cabildo tenían ventajas materiales sobre el resto. En la fiesta patronal el jesuita había llamado a los caciques *"y otros indígenas beneméritos y les había regalado a cada uno algo según sus méritos y comportamientos"*. Pero, como se podrá advertir más adelante, no sólo los caciques recibían los regalos, sino también otros indígenas beneméritos. Y no únicamente éstos, sino casi todos los indígenas obtenía diversos regalos en el día de la fiesta patronal, tal como el propio Strack confirma en su obra (Op. Cit. 49-50).

■ 3.3 Los recursos mágicos de los jesuitas

Qué duda cabe que el ámbito en el que los jesuitas querían operar un cambio sustancial era en el aspecto ideológico, concretamente en lo religioso y lo moral. Para tal efecto se valieron de un lenguaje muy familiar a los indígenas, aquel que está vinculado a aspectos simbólicos y mágicos.

No es mi intención ahora considerar ampliamente este tema, o determinar si el cambio por el que trabajaron los jesuitas con tanto ahínco realmente se operó o no. Lo único que pretendo es demostrar que hubo elementos ideológicos que condujeron a reforzar las condiciones materiales que, en definitiva, posibilitaron la implementación y consolidación del sistema reduccional en Chiquitos. Por lo demás este mismo aspecto será considerado con un poco más de profundidad en el capítulo referido a: El Centro Ceremonial Religioso de San José.

Aunque sí hubo acciones represivas en el marco de un sistema de castigos, donde el infractor, según la gravedad de su falta podía sufrir un flagelo corporal, ser encarcelado o definitivamente proscrito (Knogler en HOFFMANN 1896: 179), como bien Peter Strack afirma, este no podía ser ejercido con mucha frecuencia ni con demasiado rigor, ya que hubiera provocado un efecto inverso; es decir, que los indígenas abandonen la misión.

Mediante imágenes gráficas familiares a los indígenas, se optaba más bien por demostrar que tanto el bien como el mal, la gracia o la desgracia, la abundancia de cosechas y animales de caza o la hambruna, etc. estaban controladas por la divinidad católica y que en la medida que los indígenas cumplieran con sus preceptos y consecuentemente abandonen sus prácticas paganas, todas estas situaciones les serían favorables. Pero además de eso, los misioneros se aseguraban de mostrarse como los mediadores entre esta divinidad y los indígenas, y es precisamente por ello que desde el primer instante de contacto entraron en conflicto con los chamanes.

Como un ejemplo, a continuación paso a resumir el relato que el jesuita Patricio Fernández nos da sobre las visiones y experiencias que supuestamente tuvo un indígena (aparentemente chamán) mientras se hallaba enfermo postrado en cama. Se dice que esta historia, luego de ser testimoniada entre los indígenas de su misión y de otras, les impresionó en tal forma que tenían gran ansiedad de salir a los bosques para invitar a sus paisanos a que abracen la nueva doctrina.

Un indio llamado Lucas Xarupá aquejado por una fuerte fiebre experimenta una visión en la que se ve al lado de dos seres resplandecientes *con semblantes de hombres* quienes le conducen por un difícil camino que se bifurcaba. Por el lado izquierdo este camino se mostraba hermoso, adornado con flores. Al escuchar las voces de sus paisanos Xarupá se disponía a seguir por él, pero los dos ángeles le hicieron ver que abajo había demonios *feísimos*, que *echaban todos por la boca y por las otras partes del cuerpo llamas de color negro y espantoso*, y estaban bailando de la misma manera que lo hacían los indios. Estos demonios le dijeron: *Él, él es Xarupá nuestro amigo, que antiguamente era nuestro devoto y usaba de los hechizos maléficos que enseñamos a sus abuelos*. Tuvo miedo, pero los ángeles le protegían. De pronto, salió a su presencia el diablo, trayendo encadenado y envuelto en llamas y con semblante de tortura a otro indígena que Xarupá conocía y que había muerto sin abrazar la fe que profesaban los jesuitas; entonces el diablo le dijo:

También tú alguna vez te entendías conmigo y eras de mi servicio, siento mucho que me hayas dejado, vinieras ahora a cortejarme si estos Padres no hubieran venido a tu Ranchería a predicar la ley de Cristo: no lo puedo sufrir, no hacen otra cosa, más que hablar mal de mí y de mis cosas. Pero no, no todos los paisanos han de ir al cielo; muchos aún duran en mal estado y obstinados en sus costumbres gentilicias. Me atraviesa el corazón verme forzado a venir aquí, para que tú veas nuestras miserias, y de qué suerte es el galardón que damos a los que siguen nuestro partido, y tú vayas después a contarlo, porque en adelante perderemos crédito y los tuyos dejando los vicios y supersticiones abrazarán la nueva fe [...].

Después es el propio condenado que habla a Xarupá:

¡Ay, desdichado de mí, que no quise creer a los Padres! ¡Qué penas, qué dolores, qué grandes e insufribles tormentos padezco por haber ofendido a Dios, sin hacer caso de su doctrina y de sus ministros que la predicaban![...].

Los ángeles le instruyen a Xarupá que cuente lo que vio y oyó a sus paisanos y que también les diga que el cacique Miguel Matoquí está en el infierno, quien a pesar de haber sido en apariencia cristiano, nunca olvidó sus pensamientos paganos y que inclusive huyó de la reducción. Les debía decir que también se condenó el hechicero Poó por desacreditar la buena fama de los padres. Debía anotar a los suyos, que se encontraba en el cielo Andrés Surubí, un cristiano ejemplar, quien era el primero en los sacramentos, en las oraciones, en la iglesia y al pie de las cruces continuo; lloraba tan amargamente sus pecados, que no pocas veces sacaba lágrimas a los ojos de los misioneros.

Los ángeles también le dijeron a Xarupá:

Exhorta a tus paisanos que tengan gran respeto y reverencia a los Misioneros, ministros de Dios, y a que, depuestas y olvidadas las discordias y rencores, se amen como buenos cristianos [...] Di que se mude cuanto antes la Reducción a paraje más vecino y cercano a los infieles, porque Jesucristo, por la desobediencia de los tuyos ha enviado aquí la peste y nunca cesará hasta que os rindais de buena gana a su voluntad.

De este modo sigue el relato, mencionando premios incomparables otorgados por Jesucristo para aquellos que, dejando de lado el peligro de las flechas y macanas de sus adversarios, logren más adeptos entre los gentiles.

Finalmente, Xarupá despierta y devuelve un rosario que había sustraído a uno de sus paisanos, quedando así sin ninguna pena por purgar o pecado por confesar.

Quedaron atónitos los circundantes de que con tan leve remedio se hubiese librado de aquella penosa enfermedad; más cuando oyeron lo que por orden de Dios les refirió, fue increíble la conmoción, las lágrimas y el fruto; ni se quedó aquí solo, sino que en donde quiera que llegó la voz de este suceso se vieron los mismos efectos; y quien era bueno se alentó a perseverar, y quien malo, con la memoria de aquellos suplicios corrigió el humor pecante que en él predominaba (FERNÁNDEZ 1896:161-173).

Como esta, varias son las narraciones (de hombres que son castigados por fenómenos naturales o que definitivamente son muertos por tener más de una mujer, por abandonar la misión o por continuar con prácticas chamánicas), escenificaciones (de hombres que se hacen cristianos cuando van de cacería), y rituales (como el de semana santa, en el que se reproduce el suplicio y muerte de jesucristo) que debieron no menos que impresionar a los indígenas por referirse a aspectos mágico-religiosos (que, en general hablan de dioses y demonios que influyen sobre las acciones del hombre en la tierra, de vida después de la muerte) en los que ellos siempre tuvieron una creencia arraigada.

■ 3.4 Evolución de la población

A nivel general, la población indígena en la provincia Chiquitos, tanto adentro como fuera de las reducciones, continuó en descenso por las mismas causas que se apuntaron en páginas precedentes. La actividad maloqueadora por parte de los españoles estuvo vigente hasta la segunda o tercera década del siglo XVIII y la caza de indígenas por parte de los bandeirantes, aunque pudo haber sido menor por la resistencia armada existente en las reducciones, fue siempre un peligro latente. De igual modo, las epidemias continuaron cobrando muchas vidas.

Por tanto, el gráfico demográfico N° 2 de las misiones que se presenta más adelante, expresa un ascenso debido ante todo a los indígenas que

progresivamente se fueron sumando a la vida misional y no tanto a un crecimiento vegetativo.

4. CONCLUSIONES SOBRE EL MODO DE PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN

La presencia de los españoles en la provincia Chiquitos, tanto militares como religiosos, ocasionó un cambio en el modo de producción y reproducción de los indígenas. Por un lado, principalmente debido a la venta de esclavos indígenas y a la contracción de enfermedades epidémicas, la gran cantidad de población antes existente se redujo de manera notable.

Asimismo, en cuanto a los sistemas de control del crecimiento poblacional, como pudo haber sido la práctica de la guerra y la prolongación de la lactancia de los bebés, fueron progresivamente dejados de practicar en la medida que ya no existían grandes presiones sobre los recursos y debido a las imposiciones de la doctrina cristiana que eran opuestas principalmente a la práctica de la guerra.

Por otro lado, ya en las reducciones, el acceso a instrumentos de hierro, como hachas y azadones, posibilitó la expansión de la agricultura, que combinada con la introducción de la cría de ganado vacuno hizo posible el establecimiento de aldeas con concentraciones poblacionales cada vez crecientes en su número. Aunque esto tampoco significó el abandono definitivo de la práctica de la cacería y la pesca.

Tanto la reducción de la población, como la expansión de la agricultura y la implementación de la ganadería, evitaron la depredación de los recursos faunicos, lo cual resultó óptimo para los grupos de indígenas que

continuaban su vida en el bosque y que dependían de la disponibilidad de estos recursos para sostener su régimen de vida.

La transición de uno a otro modo de producción y de reproducción, fue posible porque existían las condiciones materiales para que tal cosa sucediera, ya que al momento de la llegada de los españoles a la región, existía un sobrepoblamiento que ocasionó una crisis en la disponibilidad de recursos principalmente faunicos, cuya única vía de solución se estaba dando a través de la implementación de la agricultura, en la que algunos grupos ya habían tomado ventaja por disponer en cantidades suficientes de pescado, lo que a su vez permitió el establecimiento de aldeas más numerosas, que mediante un trabajo conjunto podían utilizar mejor sus instrumentos de piedra y lograr así superficies de cultivo más amplias.

A esto se sumó el riesgo de exterminio físico al cual estaban expuestos los indígenas por el lado oeste proveniente de los españoles y del lado este de los mamelucos. Los grupos que ingresaban a las misiones tenían por doble partida, mejores posibilidades de subsistir.

Por lo demás, el sistema reduccional que implementaron los jesuitas partió de una base a la cual los indígenas estaban acostumbrados. En el aspecto productivo, no se introdujeron cultivos que representen mayor esfuerzo y cuidado al que ya estaban acostumbrados, considerando además que con instrumentos de hierro el trabajo fue menos duro. Además al estar la producción orientada al autoconsumo, el trabajo en los cultivos no podía ser muy esforzado. Tampoco se prohibió la práctica de la cacería y la ganadería llegó a contribuir a la dieta basada en carne.

En el aspecto social, la redistribución de los bienes impedía la existencia de grandes contrastes entre el grupo dirigencial y la base. Y en lo político, salvo los chamanes, se procuró respetar las características políticas indígenas, reconociendo y dando un lugar de prestigio a los líderes.

5. CONCLUSIONES SOBRE LAS FORMAS DE OCUPACIÓN DEL ESPACIO.

Al cambio que hubo en el modo de producción y reproducción, le corresponde un cambio en las formas de ocupación del espacio. De una ocupación dispersa, característica de las sociedades de cazadores-recolectores, donde rancherías numéricamente pequeñas, se hallan distribuidas en el espacio para llegar a acceder de manera adecuada a los recursos, se pasó a una ocupación densa en la que aldeas de varios miles de personas se hallan concentradas de manera sedentaria.

Esta forma de ocupación del espacio era la generalizada en la provincia Chiquitos; sin embargo, había también algunos grupos fuera de las reducciones que mantenían su forma anterior de ocupación del espacio, pero seguramente ya no eran muchos.

6. COMENTARIOS SOBRE LAS ALUSIONES QUE OTROS AUTORES HACEN SOBRE EL TEMA

De lo dicho hasta ahora se pueden sacar también algunas otras conclusiones. La primera es que en el momento de confrontación entre indígenas y españoles, la lucha que libraban los primeros era por asegurar su supervivencia física y no así por asegurar un espacio geográfico o territorial; en efecto, si los españoles eran considerados como enemigos de los indígenas no era porque quisieran competir con ellos en el uso de los recursos, sino porque los asesinaban o porque los extraían de su lugar de vida para venderlos en lugares tan alejados como la zona andina. En otras palabras los españoles no podían, ni les interesaba mucho hacer una

ocupación de todo el espacio de la provincia Chiquitos, lo único que les importaba era la riqueza en metales preciosos que podría existir hacia el norte, en Moxos; conseguir suficientes indios para venderlos y proteger la frontera de Charcas ante los embates de los Portugueses.

Otro aspecto que se puede concluir es que la decisión por participar o no de la vida misional era tomada por cada grupo local o, si se quiere usar la nomenclatura jesuita, por cada ranchería. Ésta, según la situación de sus condiciones materiales tomaba su propia determinación que, como demostré, podía ser a favor o en contra de la vida en la reducción.

Por tanto, es difícil compartir el criterio de Schwarz que sugiere que hubo un primer intento de reducir el espacio de los indígenas mientras tuvo existencia Santa Cruz de la Sierra la vieja y que la experiencia misional representó una estrategia de consolidación territorial de los indígenas frente a los españoles.

Pasando a otro aspecto. Brigit Krekeler identifica cuatro factores como determinantes para la implementación del sistema reduccional en Chiquitos; a saber: el uso de la fuerza, factores económicos, factores que (a decir de la propia autora) surgen de una mezcla del primero con el segundo y factores irracionales.

Sobre el 1er. Factor: si bien es cierto que los jesuitas utilizaban una gran cantidad de indígenas evangelizados para conseguir que otros grupos se integren a la reducción y que entre ambos bandos se registraron enfrentamientos, el objetivo de tales acciones se debían ante todo para prevenir los ataques de los indios no reducidos y no así para que ellos inicien la agresión. Además tampoco se puede descartar el carácter bélico que caracterizaba desde antes a los chiquitos y muy posiblemente, al margen de la posición de los jesuitas (a favor o en contra), este también pudo haber influenciado para guerrear ocasionalmente con otros grupos que se encontraban en el bosque. Por tanto, no todo enfrentamiento armado puede ser interpretado como agresión por intención de los jesuitas, y en

todo caso STRACK (1991: 16) afirma que se ha documentado solamente una campaña de venganza contra los indígenas Puyzocas originado por el asesinato del misionero Lucas Caballero, castigo que además según Fernández (1896 II: 84) no se consumó porque cuando los españoles habían llegado a Concepción a solicitud de los jesuitas, los autores del crimen ya habían huido. Por otra parte, la solicitud al ejército español fue originada porque luego del asesinato de Lucas Caballero los Puyzocas continuaron hostigando a los indígenas de la reducción.

Si la agresión no habría sido la excepción, seguramente las misiones jesuitas no se habrían podido establecer.

Sobre el segundo factor, Krekeler afirma que entre los grupos que tuvieron contacto con los españoles, el factor económico fue muy importante. *Para estos los jesuitas eran de valor incalculable como comerciantes o intermediarios de herramientas, razón por la cual habrían pedido ocasionalmente ser reducidos en las misiones. Esto se hace comprensible si uno se da cuenta del efecto de las hachas de hierro, por ejemplo en la economía y, con ello, en la cultura de ciertos grupos de las tierras bajas, como los tropical-forest-village-farmers. Sería lícito hablar de una revolución económica y social de dimensiones considerables* (KREKELER 1993: 130).

En general es posible compartir el criterio de Krekeler, pero habrá que aclarar que es muy difícil darse cuenta del efecto de las hachas de hierro si no se verifica antes cuál es la relación que en ese momento se daba entre la densidad poblacional y la disponibilidad de los recursos; como esta autora no efectúa tal verificación cae en el error de afirmar que la importancia del hierro fue tal, sólo para los grupos que tuvieron el contacto con los españoles entre 1542 y 1620 y para los *tropical-forest-village-farmers*, siendo más bien que los grupos indígenas que eran mejores agricultores como los manasicas y xaraes tendrían menos urgencia que los otros por las hachas de metal.

Paso por alto el tercer criterio. Sobre el cuarto criterio Krekeler señala que también los factores irracionales jugaron un rol definitivo. Bajo esta

denominación hay que entender una serie de detalles que los jesuitas emplearon para impresionar a los indígenas o para fortalecer su propia prestigiosa posición (KREKELER 1993: 133) Se puede advertir con claridad que a lo que se refiere esta autora es a lo que en el presente texto se ha definido como los recursos mágicos de los jesuitas, con la gran diferencia que de ninguna manera los considero como irracionales ni definitivos.

Ya mencioné que para los indígenas los aspectos mágico-religiosos son muy importantes en el desarrollo de su vida y cualquier agente externo que considere esta dimensión para intervenir directamente sobre los indígenas no sólo es bastante racional, sino que también se encuentra en un contexto racional en la medida que toda sociedad tiene sus propias percepciones religiosas.

Pero tales aspectos no son definitivos ya que, como también mencioné y argumenté en su momento, antes lo son las condiciones materiales. Además resulta bastante contradictorio mencionar que *factores irracionales jueguen un papel definitivo*.

Independencia y esclavitud, dos caras de una misma moneda

Con el extrañamiento de los jesuitas de las misiones en 1767, el sistema reduccional en Chiquitos se desmoronó progresivamente hasta que en las primeras décadas de la época republicana quedó definitivamente abolido. La consecuencia de este acontecimiento para los indígenas resultó dramáticamente negativa a tal extremo que llegaron a ser nuevamente víctimas de un régimen opresor que se prolongó hasta, cuando menos, 10 años después de la promulgación de la ley de Reforma Agraria y que en algunos casos está todavía vigente.

Todos estos cambios, ocasionaron una nueva readecuación principalmente del modo de producción y, por tanto, de la forma de ocupación del espacio que tendrá ahora características relativamente similares a las de la época prehispánica, claro está con la inclusión de nuevos insumos tecnológicos.

1. FINALIZACIÓN DEL SISTEMA REDUCCIONAL

■ 1.1 Un nuevo sector social en las misiones: los curas y administradores.

Como la generalidad de autores que abordan el tema ya señalaron, la administración española, luego de expulsar a los jesuitas, los reemplazó con curas seculares; pero el comportamiento de éstos, tanto en el orden

moral, religioso y administrativo era diametralmente opuesto a los anteriores. Era el principio del fin de las reducciones.

[Los curas] *Siempre remesaban a la administración la cera ordinaria y los lienzos más groseros, justificando así la exigüidad de las cifras contables, mientras el producto mejor se negociaba con los mercaderes (Villaurrutia en SANTA MARIA 1987: 213). Para más, los curas consignaban siempre cifras arbitrarias en los libros de caja o receptoría atribuyendo el valor de los bienes exportados al Brasil al pago de arrieros de ganado, fijando jornales muy altos y acudiendo a los servicios de parientes y amigos, o anotando valores fuera de lo común para las zafras azucareras (Op.Cit. 213).*

También se acusaba a los curas de haber traficado con vasos sagrados de las iglesias y ganado vacuno con comerciantes brasileños (D'ORBIGNY 1990: 25).

Ante este estado de cosas, los gobiernos militares de Moxos y Chiquitos, creados en 1777 denuncian las arbitrariedades de los curas y de manera consecuente en 1790 se relega a estos a regir solamente sobre el aspecto religioso, desvinculándoles del aparato administrativo y se designa a funcionarios cruceños para que desempeñen esta tarea (GUTIERREZ DA COSTA 1995: 373-374). No obstante, los curas continuaron cometiendo atrocidades, esta vez en el orden moral, tal como varios años más tarde advertirá D'Orbigny que es testigo del reclamo dirigido al gobernador de la provincia, proveniente de los indígenas de San Juan, quienes afirmaban que el cura de la reducción se había aprovechado de su posición para abusar de diecinueve jóvenes indias, entre las cuales, la mayor tenía sólo once años (D'ORBIGNY 1958: 263).

Sacando provecho del cuasi aislamiento en que se encontraba la provincia por razones ya antes anotadas, los gobernadores y administradores no tardaron en imitar a los curas; ambos explotaban a los indígenas hasta hacer su situación verdaderamente insostenible, a tal punto que ya no se les dotaba de instrumentos metálicos para realizar las labores agrícolas y

los repartos de carne vacuna fueron realizados solamente un par de veces al año (GRONDONA 1942: 301).

Dejaron, además, de vestirlos, y las rentas del Estado disminuían todos los años: todo era gastado en la paga de los asalariados sin que sobrara nada para el aprovechamiento general. Los talleres carecieron pronto de herramientas y los indios dejaron de recibir las hachas y los machetes necesarios para el desmonte de las tierras fiscales y de las suyas. Ya no se pensó en llenar los almacenes para subvenir a las necesidades extraordinarias cuando las cosechas se perdían en algunos puntos. De todo lo cual resultó la miseria para todos y una mortalidad mucho mayor entre los indios (D'ORBIGNY 1990: 28).

Esta situación decadente se agudiza aún más durante los movimientos emancipatorios de donde surge la República. La guerra de la independencia para los indígenas representó solamente ser sujetos de masacres y otras arbitrariedades, ya que algunos miembros de la fracción realista se refugiaron en Chiquitos, haciendo que los indígenas se sumen a su bando para después ser masacrados por el ejército independentista de Warnes en la batalla de Santa Bárbara. En San José de Chiquitos los soldados patriotas asesinaron a los indígenas y saquearon objetos de valor y ganado.

El entonces gobernador de la provincia se refugió en Santa Ana para después huir hacia el Brasil llevando consigo varios cientos de indios, además de ornamentos valiosos de la iglesia y ganado. Algunos indígenas lograron escapar, pero 300 individuos quedaron en posesión de los brasileños (GRONDONA 1942: 352).

De la misma manera que ya no tenían el mismo acceso de antes a sus herramientas metálicas de trabajo⁶⁶, ahora, en plena época republicana, en la que supuestamente gozaban de libertad, tampoco podían disponer de

⁶⁶ En Santiago de Chiquitos D'Orbigny (1990: 32) dice haber visto a unos jueces declarar que no podían seguir cultivando por falta de hachas para hacer los desmontes.

los días que individual y legalmente les correspondía. Los tres días que estaban dedicados al trabajo en común y que antes eran “propiedad de Dios”, ahora eran dedicados al trabajo para el Estado. Los restantes días estaban destinados a cumplir con otras obligaciones públicas y para satisfacer los caprichos de los administradores, quienes en caso de no ser obedecidos imponían severos castigos.

Además debían pagar al Estado un impuesto de dos bolivianos por familia. *“Un médico en 1845 dice que la causa del hambre y la peste, es el hecho de que la mayoría de los chiquitanos vayan por los bosques en busca de cera para pagar su contribución”* (STRACK 1991: 77).

Esteban Grondona, que estuvo de paso por la provincia Chiquitos en 1833, describe muy impresionado sobre la situación -a decir de él- esclavista que soportaban los indígenas en las misiones, he aquí un pasaje de este documento.

[Los indios] Apenas tienen alguna arroba de algodón sobrante, y no las pueden vender ni cuando ni como les agrada, para proveerse de lo que más apetecen, ¿y han de creerse libres y dueños de lo suyo? ¿Han de conocer de este modo el uso del derecho de propiedad? Y ¿han de apreciar su valor, cobrarle apego, y enardecerse para dedicarse al trabajo y a producir? Una india al precio de su deshonor consigue una vaca, la mata, tanto por seguir una vida más cómoda, a la cual su poca delicadeza le había franqueado antes los medios, como para alimentar a su madre enferma; se las pone a ambas al cepo y se azota al marido porque han dispuesto de lo suyo para su atención. Todo el pueblo ve el castigo y sabe el por qué. ¿Ha de formarse con este ejemplo una justa idea el derecho de propiedad? A un individuo a quien se le quita sin indemnización su huerta para hacer la calle, y se mandan cortar todos sus árboles porque cortó un árbol de exclusión, sin imaginar que fuese de la ciencia del bien y del mal y a fin de que no disformase la misma calle, se le apalea como a un jumento y por postre se le manda y aplican aún unos tantos azotes [...] ¿Y se quiere que estos pueblos, con semejantes demencias, despotismos, expoliaciones, arrebatos

y tropelías, adquieran una justa idea del derecho a la propiedad y de justicia? ¿No han de creer más bien que así la una como la otra son unos sonidos irrisorios, que no tienen más elementos de quien brutalmente los esclaviza? Nadie puede moverse de un pueblo a otro sin previo permiso, y si lo hace le ven castigar con más cruel severidad, mientras el robo, el estupro, la seducción, el adulterio, la embriaguez pasan impunes, y aún son llevadas en triunfo con respecto a ciertos individuos [...] (GRONDONA 1942: 333-334).

■ 1.2 La reacción de los indígenas

Desde el momento de la expulsión de los jesuitas, la primera reacción de los indígenas fue la de rechazar la medida o huir a la selva. Gabriel René Moreno (1888: 320-322) afirma que en las reducciones de Santiago, Santo Corazón y San Juan, los indios hicieron gran manifestación y alboroto.

[El comisionado a ejecutar la orden de expulsión, en Santo Corazón] Advirtió allí que el Jesuita que arengaba en su lengua a los misionarios, al parecer para sosegar sus sospechas, no era creído en manera alguna por estos. Ni mucho menos hubo de ser creído cuando vieron al oficial blanco adueñarse de las llaves y almacenar efectos, libros, herramientas, etc. La tímida incredulidad se convirtió luego en descontento declarado. Mientras esto pasaba en Santo Corazón el alarma subió de punto en Santiago. De data reciente eran estos neófitos en la comunidad chiquitana. Tan pronto como entendieron que los blancos venían a llevarse a los Padres, y que se trataba de imponer a la misión una autoridad extraña, desconocida, temible, se formó un gran alboroto, y comenzaron los más a atar y alzar sus trastecillos para ganar el monte (MORENO 1888: 321).

Mucho más aún, cuando experimentaron las arbitrariedades de curas y administradores tuvieron que haber intentado escapar en repetidas

oportunidades, de otra manera no se explicaría la necesidad de autorización para poder desplazarse a la que hace referencia Grondona en la cita precedente.

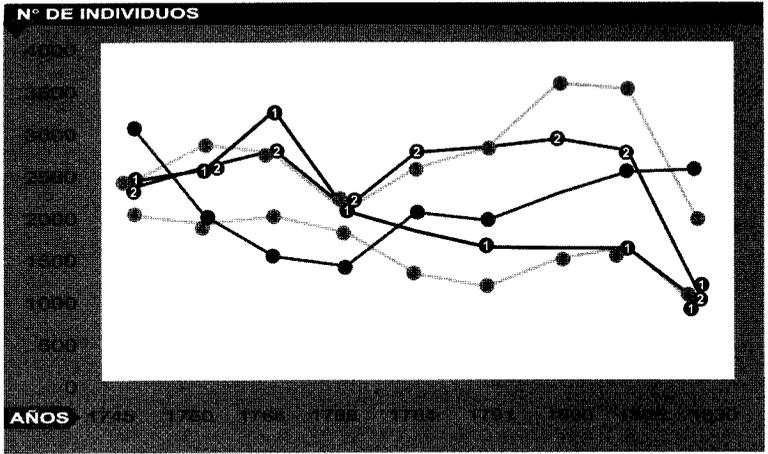
Otra huida masiva se registra en 1772. La escasez de alimentos obligó a los habitantes de San Juan a abandonar la reducción (Moreno en HOFFMANN 1979: 66).

Los siguientes cuadros permiten percibir mejor la situación antes descrita.

Gráfico N°2

Evolución de la Población en las Reducciones 1745 - 1830

- 1 San Javier
- 2 San Rafael
- 3 San José
- 4 San Juan
- 5 San Miguel



- 6 Concepción
- 7 San Ignacio
- 8 Santiago
- 9 Santa Ana
- 0 Santo

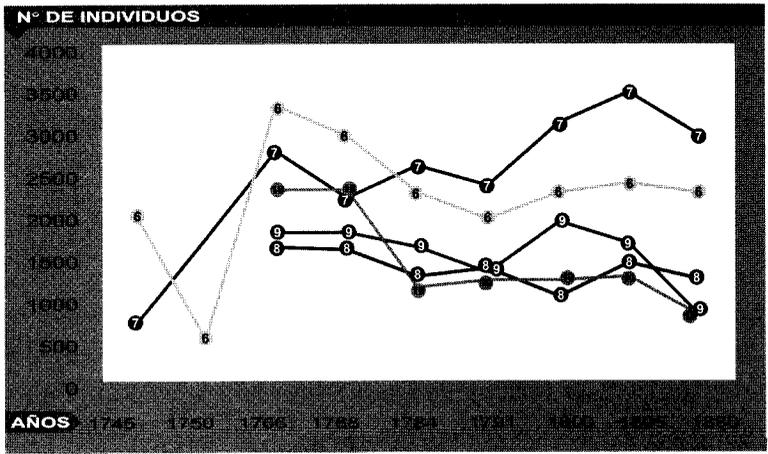
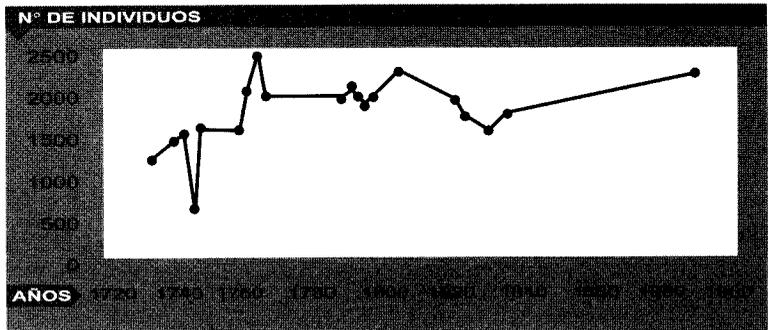


Gráfico N°3

Evolución de la Población en la Provincia Chiquitos 1736 - 1886



Con algunas excepciones, ambos gráficos⁶⁷ muestran tres tendencias generales:

- 1) Un rápido ascenso poblacional en la medida que las misiones se van consolidando, salvo los notables descensos entre 1745-1750 en Concepción y San Rafael que pueden deberse a las mudanzas que experimentaron ambas reducciones.
- 2) A partir de 1767, año de la expulsión de los jesuitas, se da un descenso, con algún repunte entre 1791 y 1805, pero después la caída continúa hasta 1830.
- 3) El último ascenso (1830-1886) no debe ser tomado en cuenta como indicador de la población en las misiones ya que para el año 1886 el sistema reduccional ya había sido abolido; este dato más bien indica la cantidad de indígenas que vivían tanto en las ex-reducciones como los que vivían fuera de ellas.

Si se considera que las pestes y las enfermedades fueron una constante a lo largo de toda la época colonial, incluso hasta bien entrada la República, se puede asumir que aquello que más bien marca el ascenso poblacional es la llegada de indígenas a las reducciones; y lo que ocasiona el descenso, por un lado, son las muertes originadas por el hambre y la crueldad del régimen republicano y, por otro lado, el abandono posterior, provocado a su vez por dos acontecimientos. El primero: la desastrosa conducción de los destinos de las reducciones por los administradores y los curas reemplazantes. El segundo: la guerra de la independencia.

El leve repunte que se da en el lapso de tiempo entre ambos, posiblemente se explique por un perfeccionamiento de los sistemas de control que evitaban que los indígenas huyan de las reducciones.

⁶⁷ Para la elaboración de ambos gráficos se tomó como referencia a GUTIÉRREZ 1995: 336 y a PAREJAS 1992: 134 respectivamente.

Este lapso de tiempo de aproximadamente 80 años transcurrido entre la expulsión de los jesuitas y la abolición del sistema reduccional, que según Bernd Fischermann (1995: 387) podría situarse durante la presidencia de Belzu, ha sido posiblemente uno de los más difíciles que les ha tocado vivir a los chiquitanos, ya que para cumplir las obligaciones impositivas para el Estado, el mantenimiento y satisfacción del capricho de los crecidos aparatos burocráticos de cada reducción, estaban obligados a trabajar de manera inhumana, quedando sin tiempo ni energía para laborear en sus propios campos y seguramente con bastantes dificultades para salir a cazar. Inclusive se redujo en gran manera el acceso a los instrumentos metálicos de labranza.

Si durante la época misional la alternativa de vida más segura se hallaba al interior de las misiones, en la época republicana ocurría lo inverso, la única manera de poder subsistir era retornando al bosque.

2. LA SITUACIÓN LUEGO DE LA ABOLICIÓN DEL SISTEMA REDUCCIONAL

Bernd Fischermann (1995: 387) dice, con razón, que la finalización del sistema de reducciones en Chiquitos tuvo dos consecuencias. Por un lado se formaron comunidades indígenas independientes y, por otra, los cruceños también tuvieron la posibilidad de ingresar donde antes les estaba prohibido.

Entre estos dos grupos sociales se establecieron relaciones desiguales. Los cruceños lograron implementar diversas empresas económicas utilizando, cuando no, la mano de obra barata de los indígenas. Los dos momentos importantes de la explotación de la goma determinaron que

muchos chiquitanos pierdan su vida en las estradas caucheras del Beni o que se pierdan definitivamente en esa región a la que antes no habían llegado. Asimismo, los chiquitanos que se quedaron en la provincia fueron sometidos al trabajo en fundos agrícolas y ganaderos con el fin de proveer de insumos alimenticios a la región gomera. Toda esta situación sumada a otros acontecimientos como la construcción del ferrocarril Santa Cruz-Corumbá y la guerra del Chaco provocaron una intensa dinámica poblacional, familias completas que migraban de norte a sur, de sur a norte, de este a oeste y viceversa. De este modo se formaron y desarticularon diversas comunidades; otros asentamientos continuaron bajo el dominio del patrón.

■ 2.1 El inicio de la nueva colonización

Ya durante el periodo final de las reducciones el gobierno republicano inició una serie de acciones tendentes a establecer un nexo comercial con el Brasil, para ello proporcionó una serie de facilidades para aquellos que tuvieran el interés en tal empresa. De este modo, Andrés de Santa Cruz en 1833 autoriza al hombre de negocios argentino D. Manuel Luis de Oliden para colonizar el territorio oriental de chiquitos (SANABRIA1980: 167).

En 1842 y 43 el entonces gobernador de la provincia Chiquitos, Coronel Sebastián Ramos, emprende las expediciones colonizadoras hacia el Brasil. Tales expediciones continuaron en 1858 y 1863. Finalmente en 1874 Suarez Arana emprende su empresa hacia la fundación de la ciudad fronteriza que llevaría su nombre. En 1875 este último obtiene del entonces presidente Frías la resolución suprema de junio de 1875 que le concede tierras y otras libertades a cambio de abrir caminos y erigir un puerto sobre el río Paraguay. En noviembre de ese año funda la ciudad en cuestión, conocida actualmente como Puerto Suárez (Op. Cit.167-175).

Por otro lado, los residentes cruceños que llegaron a las reducciones como miembros del aparato administrativo o como parientes de éstos, establecieron estancias ganaderas ya sea llegando a acuerdos con el gobernador para que les proporcione indígenas para el trabajo a cambio de alguna retribución, o asentándose justamente donde tenían su morada los indígenas que habían salido o huido de las reducciones. Una vez que el sistema reduccional había quedado abolido, a estos fueron sumándose todos los cruceños que animados por la fuerza de trabajo liberada en Chiquitos y la cantidad de ganado que había en las ex-reducciones, establecieron más estancias ganaderas siguiendo la estrategia de sus predecesores; es decir, buscar algún rancho indígena y asentarse ahí para luego someterlos a su servicio.

La disolución de las antiguas comunidades [se refiere a las misiones] los entregó a la arbitrariedad de los patrones. Las plantaciones y estancias estatales pasaron, en gran parte, a manos de particulares que, por lo general, no vivían en el recinto de las viejas reducciones sino en las afueras del pueblo. Si los indios empezaban a trabajar para los nuevos dueños, caían pronto en una situación de dependencia de la cual no se podían liberar más, pues los patrones, que conocían sus debilidades, sabían sacar provecho de ellas, por ejemplo de su inclinación a la bebida (HOFFMANN 1979: 98).

Pero tal situación se hizo legal cuando en 1870 el gobierno liberal otorga la facultad a cualquier vecino de pueblo para que pueda tener indios a su servicio bajo la figura del empadronamiento forzoso (Moreno et. al. En FISCHERMANN 1995: 387).

Según me informó Juan Casupá, cacique de la comunidad Piococa en San José de Chiquitos, cuando los indígenas habían huido de las inmediaciones del pueblo de la ex-reducción, conociendo la suerte que podrían correr en caso de ser encontrados por los cruceños, no podían resistir la obligación de asistir a su iglesia, situación que era aprovechada por los criollos, quienes con intervención de la fuerza policial obligaban a los indígenas a servir a algún patrón.

La existencia de riquezas minerales motivó a que más “pioneros” cruceños lleguen a Chiquitos. En 1847 se inició en San Javier la explotación del oro, cuyo primer auge culminó en 1860, pero 26 años más tarde nuevamente se encuentra el precioso metal y más buscadores de fácil fortuna llegaron desde Concepción y Santa Cruz. La fiebre del oro terminó en 1890 (SANABRIA 1980: 186-187) y los remanentes de esta población cruceña se quedó en Chiquitos para incursionar en la producción agrícola cuyos productos demandaba la empresa gomera que ya se había iniciado en la década anterior.

Finalmente, es bien conocido el sistema de “enganches” por medio del cual fueron introducidos los indígenas para trabajar en las zonas gomeras bajo condiciones infrahumanas, a tal extremo que muchos perdieron la vida. El primer momento de gran valor económico de este producto termina en 1920, para luego resurgir entre 1940 hasta 1950 (FISCHERMANN 1995: 388).

■ 2.2 La respuesta de los indígenas

Luego de haber sido abolido el sistema reduccional los indígenas huyeron a la selva, pero al hacerlo no conformaron asentamientos numerosos, sino grupos de 10 o 15 familias. ¿Por qué hicieron esto si durante 160 años que aproximadamente duró el periodo misional ya habían conformado aldeas densamente pobladas con estructuras de mando capaces de organizar defensas armadas y, por tanto con capacidad de organizar retiros o huidas colectivas?

La razón parece encontrarse una vez más en la forma de obtener los recursos. Al carecer de ganado vacuno, nuevamente la cacería y la pesca tuvo mayor relevancia que durante la época misional; por tanto, para acceder de manera adecuada a estos recursos era necesario mantenerse

en grupos con poca concentración poblacional. Beneficiaba a esta estrategia económica, la disponibilidad de fauna que como consecuencia del descenso poblacional de épocas precedentes dejó de recibir presiones y seguramente pudo reponerse.

Adicionalmente, con la tecnología del metal a disposición, aunque seguramente escasa por lo menos al inicio de esta época, podían lograr mayor éxito en la agricultura, lo suficiente como para complementar la dieta en base de carne.

La siguiente interrogante a despejar es si el régimen posterior a la finalización del sistema reduccional modificó esta base económica. No cabe duda que los indígenas que fueron a los gomales abandonaron no solamente la práctica de la cacería la pesca y la agricultura, para convertirse en asalariados nominales (si se me permite usar el término para referirme al pago en especie que les daba el barraquero), sino que casi nadie volvió de aquellos parajes.

Los que estuvieron sujetos al patrón, al estanciero, recibieron un tratamiento despótico, arbitrario y abusivo por parte del mestizo, a tal punto que podía disponer de la venta de su fundo, incluyendo a los indígenas que vivían en él.

El ser vecino daba derecho a los blancos de contar con un número determinado de campesinos, e incluso de vender sus propiedades con todo el personal que allí trabajaba (Roca y Tonelli en STRACK 1991: 78).

A cambio del trabajo para el patrón, éste aprovechándose el desconocimiento del indígena respecto al valor de las mercancías, le dotaba de algunas a "precio de oro".

Lo llamativo de esta situación es constatar que, a pesar de ser sujetos de ese estado de opresión y explotación, los indígenas pudieron continuar con el acceso a los recursos faunicos y a herramientas necesarias para

cultivar sus campos. Una descripción que grafica plenamente tal hecho "bifacial" es la que efectúa en 1908 Nordenskjold, cuando visitó la ex-reducción de Buena Vista en la que aún vivían 2017 indios churapas. El relato de este afamado etnógrafo indica que un grupo de estos salió a asentarse a un lugar alejado buscando su libertad, pero los patrones de Buena Vista llegaron a este lugar, quemaron sus chozas y les obligaron a volver. Más adelante señala:

Paradójicamente, vivían en un estado de esclavitud, pero no eran proletarios: poseían sus campos particulares, correspondientes a los que habían tenido en la reducción como ambaé, si bien no podían disponer libremente de estas tierras, por no tener títulos de propiedad. Sus propias plantaciones, son no pocas veces productivas y bien cuidadas. Si el producto de sus cosechas no alcanzaba para alimentar a la familia, podían ir a cazar o a pescar. Como no necesitaban mucho para vestirse, necesitaban plata, ante todo para comprar aguardiente (Nordenskjold en HOFFMANN 1970: 102).

Termino este subtítulo indicando que otros acontecimientos históricos como la guerra del Chaco y la construcción de la línea del ferrocarril en 1940⁶⁸ no alteraron este estado de cosas, sino provocaron una remoción de individuos o, para decirlo en otros términos, flujos migracionales en diferentes sentidos. En varias de las comunidades por las que pasé en 1992 en toda la zona de la chiquitania sud⁶⁹, recogí testimonios de chiquitanos que habían vivido las consecuencias de la guerra y varias de ellas indicaron que nunca más volvieron del lugar de donde salieron y que comunidades íntegras desaparecieron (BALZA 1992).

La construcción de la línea férrea que vincula a las ciudades de Santa Cruz de la Sierra y Corumba y que tomó varios años hasta su culminación,

⁶⁸ Este aspecto será considerado más ampliamente en la siguiente parte.

⁶⁹ San José, Roboré, Santiago, Santo Corazón, Rincón del Tigre, El Cármen Rivero Torres y Puerto Suárez.

demandó una fuerza laboral muy numerosa. Los indígenas chiquitanos acudieron masivamente desde todos los puntos a enrolarse como trabajadores de la Comisión Mixta Boliviano Brasileña, atraídos por los buenos salarios que se ofrecían. Pero además de estos nuevos movimientos migracionales que determinaron el nacimiento de varias comunidades (BALZA 1992) la construcción de la infraestructura ferroviaria fue un momento propicio para conseguir la libertad, la independencia del patrón. Justamente a este tema de la búsqueda de libertad se refiere el siguiente subtítulo.

■ 2.3 La reforma agraria

Como mencioné en párrafos precedentes, los indígenas tenían el acceso necesario a espacios para efectuar la cacería la pesca y para practicar la agricultura; por tanto, esta medida legal del gobierno del MNR promulgada en 1953 y aplicada en la región 10 años más tarde mediante brigadas móviles, no tenía su principal significado en este ámbito. La siguiente aseveración de Riester parece confirmar tal afirmación.

La reforma agraria llevada a cabo en la llanura en 1963 no ha tenido repercusiones mayores ya que, a diferencia de la región del Altiplano, hay tierra suficiente para todos. Por ahora, no se han planteado problemas en lo que refiere a reivindicaciones de tierra entre cambas y paicos (RIESTER 1971: 214).

En consecuencia, mal se haría en explicar esta disposición legal entre los chiquitanos por el lado del acceso a la tierra y/o a los recursos. Para los indígenas de la zona de estudio este no era el problema más álgido ya que, a pesar que no contaban con títulos de propiedad, figura que además les resultaba bastante ajena, tenían los recursos a su disposición sin mayores restricciones. Por tanto el significado de la Reforma Agraria para estos

indígenas radica en que a partir de ahí tuvieron la posibilidad de gozar de libertad, de disponer de sus vidas.

Las disposiciones de esta ley sobre el particular en el título X *Régimen del Trabajo Campesino* decía:

Artículo 144.- Queda abolido el sistema de colonato, así como toda otra forma de prestación de servicios personales gratuitos o compensatorios individuales o colectivos. Se incorpora al trabajador campesino al régimen jurídico social de la Nación, con todos los derechos reconocidos por la Ley.

Artículo 145.- Se establece el sistema de salario, en todos los contratos individuales o colectivos, y como norma de remuneración. Se condonan a favor de los trabajadores todas las deudas provenientes de obligaciones personales.

A pesar de su clara intención de otorgar un carácter privado a la tierra de los indígenas (en la práctica) mediante una preferencia al proceso de titulación bajo la figura de "pequeña propiedad"⁷⁰ y que resultaba contraria al espíritu colectivo de los asentamientos indígenas, esta ley posibilitó que los chiquitanos si bien resignaron sus asentamientos "originales", tuvieron la opción de desplazarse a otros lugares alejados de la presión de los criollos y conformar comunidades libres.

No obstante, como más adelante se verá, los estancieros continuaron su acoso a las comunidades indígenas y en muchos casos, mediante la misma ley de Reforma Agraria, cobraron propiedad de estos "nuevos" asentamientos.

⁷⁰ Esta intención que caracteriza al Estado boliviano desde su mismo nacimiento, sobre todo entre los Guarayos, representó una progresiva pérdida del espacio comunal ya que las familias propietarias de las parcelas fueron sistemáticamente presionadas a venderlas.

3. CONCLUSIONES SOBRE EL MODO DE PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN

La expulsión de los jesuitas determinó la antesala de la finalización del sistema reduccional y por tanto de su modelo de economía. La nueva clase social que personificaban los curas y administradores se fue apropiando progresivamente del trabajo de los indígenas, dejaron de dotarles de insumos imprescindibles para las labores agrícolas y redujeron dramáticamente los repartos de carne. La situación se hizo entonces insostenible lo cual provocó una progresiva huida de las misiones, hecho que se tornó definitivo con la abolición del sistema reduccional.

Los indígenas retornaron al bosque y si bien no disponían de carne vacuna, tenían suficientes recursos faunicos para su aprovisionamiento. Paralelamente a ello los cruceños intervinieron en el espacio de los chiquitanos y los sometieron a un régimen de servidumbre despótico, pero contradictoriamente tal situación no les impidió la consecución de recursos mediante la práctica de la cacería y la agricultura; además, para una realización más exitosa de esta última actividad el patrón les dotaba de instrumentos de metal.

Otros eventos históricos que imprimieron flujos migracionales al interior de la Chiquitania no modificaron esta forma de obtención de los recursos. Tampoco La Reforma Agraria modificó este aspecto; en cambio sí posibilitó el establecimiento de comunidades libres e independientes, e introdujo el salario como retribución a cualquier trabajo que podrían realizar los indígenas en estancias o fundos agrícolas.

Si bien se puede hablar de cierto grado de similitud entre la forma de obtener los recursos en la época prehispánica y la presente, no se puede decir lo mismo respecto al modo de reproducción ya que los valores morales adquiridos en las misiones y el creciente relacionamiento con la sociedad occidental modificaron los aspectos antes mencionados para

evitar el crecimiento poblacional. La práctica de la guerra quedó definitivamente suprimida y posiblemente corrió igual suerte la prolongación de la lactancia acompañada de la suspensión del contacto con el marido mientras esta dure. Además la presión para adoptar tales medidas ya no era la misma que en la época prehispánica. No obstante, queda la interrogante de hasta dónde la actual forma de obtener los recursos puede permitir un crecimiento poblacional sin generar presiones sobre los recursos.

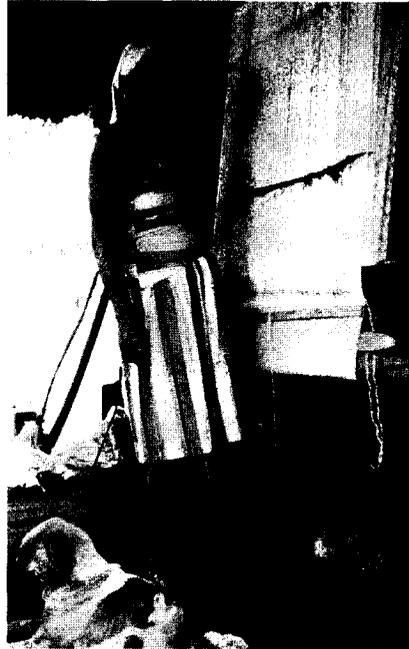
4. CONCLUSIONES SOBRE LAS FORMAS DE OCUPACIÓN DEL ESPACIO

El declive del sistema reduccional y su posterior abolición, sumado a eventos históricos como los auges de la goma, la guerra del Chaco y la construcción del ferrocarril Santa Cruz-Corumbá que provocaron los cambios antes mencionados en el modo de producción y reproducción, tuvieron sus correlatos en las formas de ocupación del espacio. De una ocupación densa y numéricamente elevada dependiente cada vez más de la agricultura y ganadería, vigente en las reducciones jesuitas, se retornó a una ocupación dispersa y con agrupaciones de personas relativamente pequeñas, de tal manera que permita una práctica adecuada de la cacería. Con la diferencia que además de los indígenas, nuevos agentes sociales intervienen en la dinámica del acceso a los recursos, aunque su intervención antes que al acceso propiamente dicho, cuando menos es esta época, inciden en la propiedad de la tierra y en un régimen de explotación de los indígenas, lo cual no necesariamente significó limitar a éstos últimos en la consecución de los recursos naturales.



Parte 3

Uso y ocupación
actual del espacio en
las comunidades de
San José



A pesar de las adversidades, en la actualidad los chiquitanos de las comunidades de San José mantienen un sistema económico, social y religioso que actuando de manera articulada, se adapta con plenitud a las condiciones de su medio ambiente físico, posibilitando su reproducción como grupo con una identidad propia.

El notable conocimiento de las particularidades de su entorno les ha conducido a adoptar una determinada forma de ocupar el espacio para hacer posible la obtención regular de recursos alimenticios. En esta parte del documento se explica cómo y por qué se efectúa tal disposición espacial.

Para lograr este cometido, primero se hace referencia general a aspectos actuales del pueblo de San José, a cuáles son los últimos acontecimientos históricos que intervinieron en la actual configuración de las comunidades en el espacio y de la tenencia de la tierra. Posteriormente se efectúa una descripción de sus características económicas y demográficas, a partir de las cuales ya se puede establecer cuáles son los principales espacios geográficos imprescindibles para acceder a recursos suficientes. A esta reflexión se suma un análisis de la organización social y religiosa de los chiquitanos que conlleva a un orden social que permite el éxito de su sistema económico.

De este modo, al final se presenta la visión de conjunto, donde el análisis articulado de lo económico con lo poblacional, social y religioso, dadas las condiciones físicas de la región, permiten precisar y explicar cuál es el territorio que corresponde a los chiquitanos de la ex-reducción jesuita de San José.

Posteriormente se analiza si la propuesta del territorio de los chiquitanos de San José efectuado en el presente estudio, tiene posibilidades de consolidarse desde el punto de vista legal y administrativo.

A la luz de todos los argumentos hasta entonces esbozados se evalúa la metodología que el Estado está empleando para determinar “las necesidades espaciales de las TCO’s demandadas” con el objeto de determinar si sus parámetros se ajustan a la realidad territorial de los pueblos indígenas.

En las conclusiones finales se recapitula los aspectos centrales en los que se ha querido enfatizar en el presente trabajo.

Aspectos generales del centro urbano de San José de Chiquitos

El Estado boliviano, mediante su ordenamiento político administrativo, redujo notablemente lo que antes se conocía como provincia Chiquitos. En la actualidad, dentro de esta provincia solamente se encuentran las ex-reducciones de San Juan, Santiago y, la capital, San José.

Según el censo del año '92, la población de esta pequeña ciudad, alcanza una cantidad de 8.483 habitantes en el centro urbano y 12.434 habitantes a nivel cantonal. A pesar de tener una ubicación ideal en el tramo ferroviario Santa Cruz-Corumbá, no pudo diversificar su economía y estancó su crecimiento. Hasta se podría decir que quedó con las mismas características de marginalidad y aislamiento que caracterizó a su predecesora en ocupar ese espacio: Santa Cruz de la Sierra, la vieja.

La ganadería, que es practicada bajo el sistema extensivo, se constituye en la principal base de la economía de San José y mantiene esta posición desde el momento que la población cruceña ingresó a la región luego de la abolición del sistema reduccional.

El sector ganadero es el más influyente y pertenecer a este proporciona un estatus diferente al del resto. No existe exageración al afirmar que la aspiración de cualquier josesano⁷¹ es tener una estancia con la mayor cantidad de cabezas de ganado posible.

En 1992 el Programa de Desarrollo Rural Micro-regional de San José de Chiquitos (PRODESA) registró la siguiente información referida a este rubro:

71 Con este término se autodesignan los criollos cruceños no-indígenas, aunque cuando se habla de la situación de los indígenas éstos afirman que también son chiquitanos.

Cuadro N°5 Ocupación del espacio por el sector ganadero.

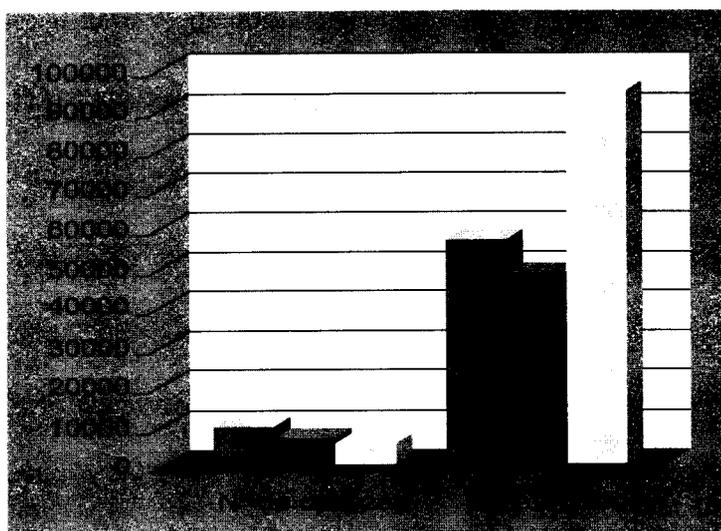
Categoría*	N° de propietarios	N° de cabezas Sup.	Poseída Has.
Ganaderos grandes	5	9.800	57.224
Ganaderos medianos	18	7.387	48.338
Ganaderos pequeños	59	6.016	94.839
Total	82	23.203	200.401

*Ganaderos grandes poseen >699 cabezas; medianos >300 cabezas; chicos <300 cabezas.
Fuente y elaboración propias.

Gráfico N°4

Ocupación del espacio por el sector ganadero

- Ganaderos grandes
- Ganaderos medianos
- Ganaderos chicos



Tal información permite precisar que no existe ninguna correspondencia entre número de cabezas y superficie poseída. Los ganaderos pequeños con menos vacunos, poseen una superficie de tierras que se acerca al doble que cualquiera de las otras dos categorías. Lo lógico sería que, tal como lo establecía la ley de Reforma Agraria, cada cabeza de ganado (bajo un sistema extensivo) disponga de no más de 5 has. Así los grandes ganaderos no deberían tener más de 49.000 has; los medianos no más de 36.935 has y los chicos 30.080 has. Haciendo un total de 116.015 has, es decir, algo más de la mitad de su posesión actual.

El poder económico del sector ganadero trasciende al ámbito político de tal manera que sus representantes a través de los partidos políticos tradicionales como el MNR y ADN siempre ocupan la subprefectura y la alcaldía. Entre los grandes ganaderos de San José se encuentra un ex-presidente de la Cámara Agropecuaria del Oriente (CAO) que para el año que se levantó esta información poseía con su familia 7.200 cabezas de ganado y 49.000 has.

El lado opuesto de la estructura social lo ocupan los indígenas chiquitanos o que tienen una ascendencia chiquitana. Podría disgregarse este sector en aquellos que viven en el centro urbano y los que viven en las comunidades. Al segundo grupo me referiré ampliamente más adelante. Los del primer grupo trabajan por lo general como asalariados en alguna institución de la ciudad: La Empresa de Ferrocarriles (ENFE), la Cooperativa de electricidad (COMAYO) o en el rubro artesanal, como la tejería, carpintería u otras actividades como la albañilería o la mecánica, etc. Algunos todavía tienen su chaco⁷² cerca del pueblo y lo trabajan los fines de semana.

A diferencia del principal sector con poder económico de San José, que se encuentra agrupado velando por sus intereses en la Asociación de Ganaderos (AGASAJO), en el Comité Cívico o en los propios partidos políticos, los chiquitanos de la parte urbana no se hallan articulados sino solamente de una manera muy débil en el Comité de Juntas Vecinales, que por su propia naturaleza no considera en su perfil la problemática étnica o clasista.

Por su parte, el cabildo, que más bien desde hace un par de años son dos (recuperando en parte lo que en la tradición correspondía a las tres parcialidades que había en la reducción jesuita: Ramanucas, Peñoquiquias y Piococas), ha restringido su papel al aspecto estrictamente religioso y ritual, que de hecho es muy relevante para el mantenimiento de la identidad étnica chiquitana pero que por si solo es insuficiente para proponer mejoras a la condición del grupo al que representa.

⁷² El chaco es el nombre con el que normalmente se designa al área de cultivo.

Un grupo intermedio entre el sector ganadero y el indígena, lo conforman aquellos que se encuentran en el sector de servicios, al que ocasionalmente han logrado acceder algunos pocos de origen indígena: los maestros, técnicos y profesionales que se desempeñan en colegios, institutos, proyectos de salud y de desarrollo productivo.

El proyecto que marcó un hito importante en la región, principalmente por el hecho de haber focalizado su área de trabajo con las comunidades indígenas, es el Programa de Desarrollo Rural Micro-regional de San José de Chiquitos (PRODESA). Creado en la segunda década de los '80 mediante un convenio entre el gobierno de Bolivia, representado por CORDECRUZ, y el gobierno de Alemania, representado por la IP/GTZ. Esta institución tenía por objetivo promover en la región el desarrollo económico y social bajo los esquemas alemanes. Tal iniciativa que se desestructuró junto con CORDECRUZ, se implementó además de San José, en otras ciudades de Santa Cruz como Roboré, San Ignacio, Concepción, San Matías, Valle Grande y Charagua.

En lo que podríamos llamar una gran primera fase, los esfuerzos se concentraron en proporcionar de manera directa a las comunidades indígenas créditos en insumos para la producción agrícola y asistencia técnica en el mismo rubro de tal manera que se logren introducir cultivos comerciales que mejoren el nivel de ingresos monetarios en grupos de comunarios interesados en estas iniciativas productivas.

En una segunda fase, aunque sin dejar la primera, se intentó conformar en los centros urbanos Consejos de Desarrollo donde participen los diversos sectores sociales para delinear e implementar políticas que favorezcan el crecimiento armónico de las diferentes regiones o, como ellos las designaban, micro-regiones.

La gran debilidad de esta iniciativa se resume en no haber considerado la dimensión étnica de la zona en la que se trabajaba y, en cambio, partir de un criterio absolutamente occidental. Tal situación determinó, por

ejemplo, que la introducción de cultivos, como el frejol carioca y el cajú tengan un éxito relativo, o haber provocado problemas internos en algunas comunidades por la conformación de “grupos de trabajo” sin considerar su organización social interna.

La implementación de Consejos de Desarrollo en cada micro-región fue una iniciativa que recién se iniciaba y que quedó frustrada por la desestructuración de los programas.

Entre los aspectos positivos no cabe duda que el acceso a herramientas agrícolas, alambre de púas y otros insumos fue muy bien visto en las comunidades, así como el obtener ingresos monetarios por el apoyo a la comercialización del frejol y sobre todo la implementación de créditos para la cría de ganado vacuno. Pero lo que indudablemente trajo mejores resultados, fue la creación de TURUBÓ, una organización que articula a los representantes de la mayoría de las comunidades y que, aunque tiene varias dificultades estructurales por superar, ha traído una serie de elementos positivos para sus comunidades, especialmente en la última temporada. Más adelante me referiré con mayor detenimiento a esta organización.

En la actualidad, como parte de un componente para mitigar el impacto de la construcción del gasoducto San Miguel-Cuiabá, se ha iniciado un proyecto de apoyo productivo (Proyecto de Desarrollo Indígena PDI), cuya principal actividad se orienta a continuar con la iniciativa de PRODESA en la implementación de “módulos ganaderos” en las comunidades.

Desplazamientos poblacionales que dieron origen a las actuales comunidades de la región

Como se mencionó al final del capítulo anterior, luego de la abolición del sistema reduccional se produjo un retorno masivo de los indígenas al bosque, formando "rancherías" y ocupando el espacio de manera dispersa de la misma manera que lo hicieron en el pasado pre-hispánico. Huían de los cruceños que también de forma numerosa ingresaron en la provincia ávidos de fácil fortuna por la mano de obra gratuita que representaban los indígenas, ahora que ya no gozaban de ningún tipo de protección.

Aquella época llamada por ellos mismos como "el tiempo de la guasca" o "el tiempo de la esclavitud", aún está en la memoria de los viejos chiquitanos y lo testimonian de la siguiente manera.

Primero la gente se metía en esos lugares como para que no lo molesten la gente rica. Allá vivían; sólo salían cuando necesitaban alguna cosa. Bajaban para el 1ro de mayo [fiesta patronal de la ex-reducción]. Después de la procesión había dos policías parados en la reja del templo. Salía de la iglesia un pobre hombre humilde con dos, tres hijos.

¿Con quién estás trabajando vos? -le preguntaban- ¿Estos son tus hijos?- Sí señor son mis hijitos

-La señora fulana de tal necesita dos empleadas.

-No pues señor qué voy a dar a mis hijos,

-vamos adelante, a la policía.

Ahí le decían -vos tienes tres hijos; qué vas hacer con tres hijos, no puedes ni mantenerlos Esa señora necesita alsadora (sic).

Ni cómo decir no, ni decir cuánto vas a ganar o cuánto le va pagar a esa empleada. Ya nomás, enseguida le bajaban el cabello como esclava. Ni cómo diga no, cómo se va quedar mi hija. El papá no se podía oponer porque sino

al papá también lo apresaban. Por eso había gente que se metían donde había montañas donde casi no lo molesten se iban. Los Ramanucas se fueron al sur. Los otros se quedaron a cumplir los trabajos.

[Para los chiquitanos que estaban sujetos al régimen con los cruceños] tronaba el bombo a las 3:30 de la mañana para ir a trabajar ande el patrón. Todos cerraban sus puertas para ir a trabajar, mujeres y hombres, hasta las doce. Después el capataz ya estaba midiendo la siguiente tarea⁷³ para trabajar al otro día. Esa pobre gente humilde con sus niños dando de mamar allá entre los plátanos en su hamaquita meciendo y ella ahí trabajando vamos a la pala.

Ahí nadie se adelantaba a trabajar mientras que no pase a saludar al patrón y a la patrona -Buenos días taita, cómo se ha amanecido.

Entonces el patrón sacaba un poquito de matesito par tomar en destilau -Tome esto hijo es pa' tu trabajo.

Así ya agarraban la pala para ir a carpir. A las 10 tronaba el bombo, recién a venir al desayuno. El que se adelantó [a trabajar] sin pasar a saludar al patrón lo hacían traer y le decía:

-¿Por qué te has adelantado?

-Es que quería sacar mi tarea patroncito primero.

-No, tu obligación es pasar y saludarme, recién cuando me des el saludo te vas a trabajar. Para lo sucesivo, te voy a castigar. Tírenle a este camba 25 azotes.

Terminaba el castigo -gracias patrón me has compuesto la cabeza- decía el chiquitano. Había que agradecer.

Y si tocaba arreglar una cuenta -Patrón quiero ir a otro lado.

-¿Qué te falta?, ¿no comes?, ¿no tenes vestiu?, ¿qué es lo que te falta? ¿quieres ir a otro lado? Estás debiendo. No te arreglo tu cuenta. ¿No te acuerdas que te he dau para tu vestido y para el de tu mujer?

Y si más exigía, lo hacía templar.

Hay veces decía -¿cómo quieres ser castigado?, ¿Cómo esclavo o como hijo?

Y si el mozo decía como hijo no había pa' qué templarlo. Al que lo azotaban

⁷³ Tarea es una medida de superficie espacial que corresponde a una décima parte de una hectárea, sus dimensiones son 10m. de ancho por 100m. de fondo.

lo plantaban en el piso, le sacaban la ropa, la nalga peladita ahí; y cuando terminaba, había uno que con una cortaplumas le echaba sal. El mismo patrón o el capataz daban la guasca. Los chicotazos llegaban a 50, más no pue'; en 50 ya no gritaba ese hombre. Estrictos eran. Había señoras que tenían sus esclavas, les hacían apalear a las mujeres. Tenían sus esclavas para ir a misa. Usaban esos pollerones y de acá de la casa iban alzándole el vestido para que no arrastre el suelo, hasta que llegaban al templo, así yo he visto todavía.

Había gente que huía, pero también iban a alcanzarlo.

-¿Por qué disparaste?, ¿por qué te has ido?. Sin contemplación vamos a templarte cambia pícaro, flojo.

A las empleadas también las templaban⁷⁴.

La contienda bélica con el Paraguay, mediante el enlistamiento forzoso de los chiquitanos provocó grandes desplazamientos de población de una región a otra, muchos murieron en el combate, algunos regresaron a sus comunidades de origen y, entre éstos, varios ya no encontraron a sus familias. Finalmente otros tantos, a pesar de estar casados, a su retorno de la guerra optaron por establecerse en otro asentamiento. Tal es el caso de las comunidades de Dolores, Natividad y Candelaria⁷⁵, que por poco desaparecen por quedar escasamente pobladas.

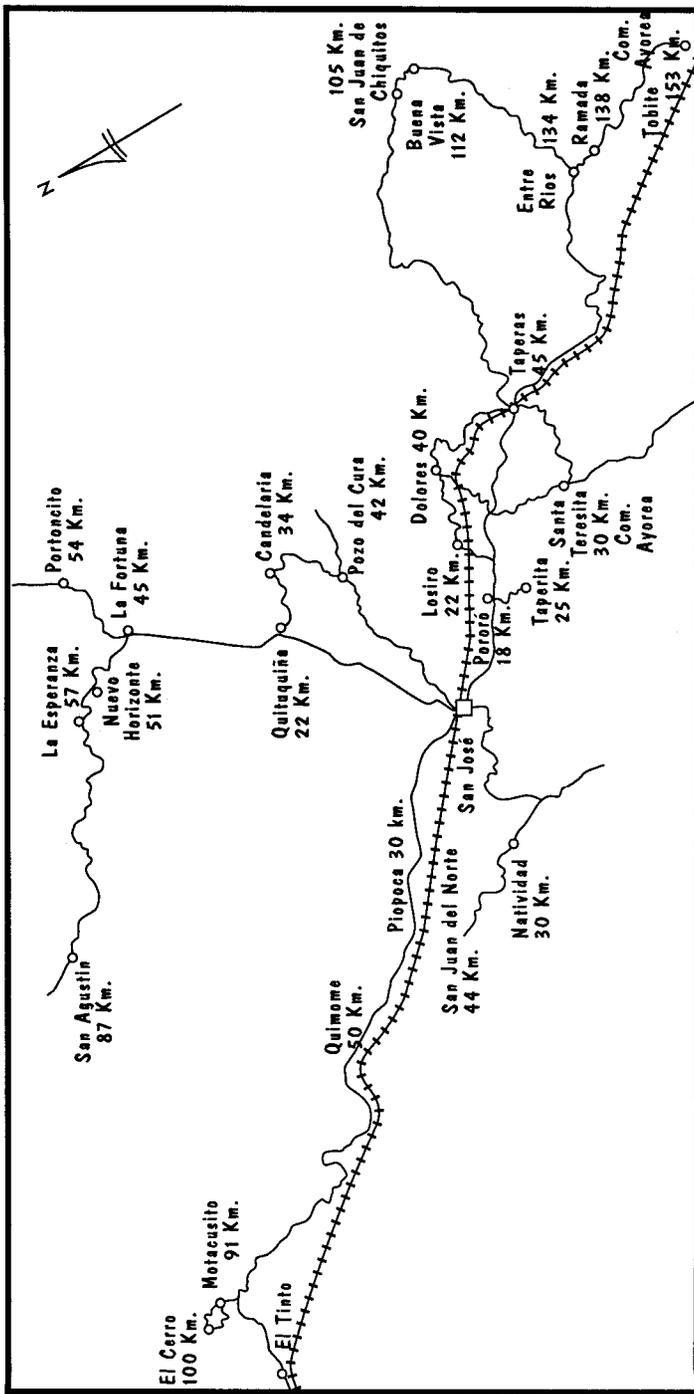
Otra forma en la que la guerra del Chaco provocó flujos migracionales fue mediante el carácter más subversivo con el que retornaron los chiquitanos y que motivó posteriores huidas del régimen patronal. Sin duda, de la misma manera que René Zabaleta menciona como causa de la "Formación de la Conciencia Nacional", tal actitud se originó por el contacto directo de los chiquitanos con los soldados aymaras y de otros sectores sociales. He aquí la narración de cómo se formó la comunidad de Buena Vista, próxima a la ex-reducción de San Juan de Chiquitos.

⁷⁴ Testimonio de Juan Casupá, cacique del cabildo Ramanuca de San José de Chiquitos.

⁷⁵ Véase mapa N° 9

Mapa N° 9

Las comunidades chuquitanas en la zona de influencia de San José



En 1938 empezamos a trabajar aquí en este lugar de Buena Vista Chacos. Anteriormente esto se llamaba Otibiocá⁷⁶. Aquí trabajábamos Rufino Surubí, el hermano Alejandro Méndez, Miguel Taborga, un anciano Pantalón Taborga, sus hijos Urbano, José María, Marcial Taborga, así sucesivamente; Manuel Charupá y como se sigue aquí el lugar fue ocupado por mi papá, Juan de la Rosa Surubí en el año 1928. Se ha venido para hacer su chaco él solo, después de la campaña del Chaco, el año 1935. Cuando salimos de nuestro servicio militar yo y Urbano Taborga ya hemos empezado a trabajar aquí en este lugar de Buena Vista desde el año 1938 en los primeros días de septiembre de ese año.

Nosotros salimos de allá [de San Juan de Chiquitos] por la facilidad del agua no? Yo y el hermano Alejandro Méndez. Él salió porque lo quemaron su casa con todo lo que tenía. Tenía maíz, arroz, todo.

Ellos nunca quisieron que se haya hecho pueblo, nunca. Se enojaban. Porque nosotros siempre queríamos estar separados de los blancos y efectivamente nos separamos e hicimos pa' nuestro chaco e hicimos nuestra escuela en aquel tiempo del MNR. Los blancos no querían que nos apartemos, querían que permanezca en el pueblo ahí. Venían de afuera a decirnos: "cómo destruir un pueblo pa' venir a vivir aquí cerquita, de rincón a rincón. Claro que si fuera más lejitos estaría bien, pero esto cerquita, cómo pues van a destruir el pueblo".

Así nos reteaba. Pero encima de todo nos vinimos nomás⁷⁷.

La comunidad Ramada, cerca de esta misma zona, también está conformada por una mayoría de chiquitanos procedentes de San Juan que huyeron del lugar por la misma razón que los anteriores.

Antes la gente blanca daba guasca a la gente humilde, o sea a nosotros los chiquitanos. Como había gente rica, al que no quería trabajar le obligaban y antes reinaba la guasca y por eso nos salimos⁷⁸.

76 Una especie de pez al que también le dicen "machete".

77 Testimonio de un comunario de Buena Vista, cuyo nombre es confidencial.

78 Testimonio de un comunario de Ramada, cuyo nombre es confidencial.

Una segunda alternativa que utilizaron los chiquitanos para librarse de la situación en la que se encontraban fue la participación en todas las labores que representó la construcción de la línea férrea Santa Cruz-Corumbá y su correspondiente infraestructura. La demanda de mano de obra que desde 1939 hasta 1964 solicitó tal empresa fue realmente inmensa y provocó que chiquitanos desde todos los puntos, inclusive los más alejados como San Ignacio de Velasco y Concepción, lleguen hacia la zona sur y después se establezcan definitivamente en algún punto de los más de 600 Km de tendido férreo que existe en la zona boliviana. Inclusive algunos se asentaron en el lado brasileño.

La mayoría de los chiquitanos de aquella generación no dejaron pasar la oportunidad de vender sus servicios a la "Co-mixta". Ahí los hombres trabajaron abriendo la brecha que atravesaba el bosque chiquitano, acopiando tierra y compactándola para estructurar el terraplén, construyendo puentes y finalmente plantando durmientes y alineando las rieles.

Pero la demanda de fuerza laboral no sólo representó una participación directa en la construcción del trillo del tren, sino también en la construcción de estaciones y la implementación de un sistema telefónico a lo largo del tramo. Así los chiquitanos también construyeron las oficinas del ferrocarril y las viviendas del personal ferroviario que debería trabajar en las diferentes estaciones, por ello inclusive se implementaron tejeras en diferentes puntos para la fabricación de ladrillos y tejas.

Finalmente, la producción de durmientes desde el inicio hasta el presente, constituye un negocio aparte en que participaron también las comunidades. Aunque en gran parte de los casos, estas, a pesar de ser propietarias de los árboles, recibieron menores beneficios que los intermediarios. La gran demanda de durmientes provocó además un deterioro del bosque mediante la extinción de algunas especies como el Soto.

Por otro lado, el sistema ferroviario ya establecido también trajo otro tipo de consecuencias que continuaron provocando modificaciones en la

disposición espacial de los asentamientos chiquitanos en la zona de San José y de las restantes regiones de la Chiquitania Sur. Factores de atracción fueron, por un lado, las oportunidades de comercio que surgieron en las estaciones, aunque en algunas más que en otras. Por otro, la provisión periódica y suficiente de vagones cisterna con agua potable, recurso muy escaso en la zona, también fue un factor de atracción. Así por ejemplo, las comunidades de El Cerro y Motacucito, anteriormente muy pobladas por el hecho de que el antiguo camino Santa Cruz-San José pasaba por aquellos lugares, redujeron su población notablemente, que optó por asentarse en las estaciones de El Tinto, Tres Cruces, Pozo del Tigre y la misma ciudad de Santa Cruz. Similar situación se produjo con Dolores o San Juan de Chiquitos, donde buena parte de individuos se sumó a otros provenientes de diferentes lugares para así conformar un centro muy grande en la estación de Taperas, que anteriormente sólo era una pascana en el camino San José-Roboré.

Algunos testimonios relatan así las bondades que para aquella época ofrecía el trabajo en la Comisión Mixta Boliviano-Brasileña que tenía la responsabilidad de ejecutar la obra ferroviaria:

Para cuando la construcción del ferrocarril yo también salí. Estaban haciendo la picada de Ipiás a San José. Con la Co-mixta era bien, se tenía todo, sobraba víveres, las mujeres no tenían cuidado. Yo hice la picadón. Llegamos a San José y nos largaron. Los de la Co-mixta traían víveres y dinero, para navidad daban aguinaldo⁷⁹.

Nosotros trabajamos más antes en la punta e rieles. Empezábamos a trabajar desde las 3 de la mañana hasta las seis de la tarde, osea que nos marcaban 12 horas de trabajo. Nos pagaban contrato, tarea nos daban de avance de punta e rieles. 1 Km. era tarea para 200 hombres. En doce horas teníamos que avanzar eso. En esa época nos pagaban en cruceros, el trabajo

era por cuenta del Brasil. Ganábamos en aquel tiempo 50 cruceros diarios. Todo nos daban, pulpería mejor que esta empresa que está ahora por cuenta de Bolivia. A fin de mes nos pagaban, descontaban de la pulpería y el resto nos pagaban. Nos venía de todo; arroz, azúcar, harina, carne nos traían por montón, antes era su montón de víveres con solo cien bolivianos era el crédito. Uno quedaba tranquilo⁸⁰.

La Co-mixta tenía su tejería en San José de ida al Sutó⁸¹, ahí hacían ladrillos y tejas. Cada 15 días se repartía pulpería y a menos precio los artículos de primera necesidad. Uno si quería se sacaba ropa o comida, traían marraquetas hechas. Después fue reduciendo el personal. El trabajo era duro, no había lluvia, nada. Había que trabajar para asentar el piso para que sea firme, porque el tren se descarrilaba⁸².

Los acontecimientos históricos anteriormente mencionados fueron los que dieron origen a las actuales comunidades chiquitanas que existen en la zona de influencia de San José de Chiquitos. Aquellas de formación previa a la contienda armada con el Paraguay son: Quituquiña, Candelaria, Pozo del Cura, Dolores, Natividad, Taperita, El Cerro, Motacusito y San Juan de Chiquitos. Las que surgieron en una etapa posterior son Nuevo Horizonte, Portoncito, La Fortuna, Pororó, Los Ciro, Taperas, Buena Vista, Entre Ríos, Ramada, San Juan del Norte, Piococa⁸³, Quimome y El Tinto. San Agustín es una estancia en la que todavía viven algunas familias chiquitanas⁸⁴.

Según su disposición espacial, la organización TURUBÓ, agrupa a las comunidades en las siguientes zonas: **Zona Central:** El Portoncito, Nuevo Horizonte, San Agustín, La Fortuna, Quituquiña, Candelaria y Pozo del Cura. **Zona Este:** Dolores, Los Ciro, Taperita, Pororó y Taperas (esta,

⁸⁰ Relato de Francisco Montero de la comunidad Pororó.

⁸¹ Sutó en idioma chiquitano significa vertiente. A un par de kilómetros al sur de San José hay un lugar que por esa característica recibe tal nombre.

⁸² Relato de Juan Casupá.

⁸³ Posiblemente Piococa era la última pascana antes de llegar a San José en el antiguo camino Santa Cruz-San José.

⁸⁴ Santa Teresita y Tobité son comunidades ayoréode.

antes que comunidad ya es un centro urbano). **Zona Sur:** Natividad, San Juan del Norte, Quimome y Piococa. **Zona Extremo Este:** San Juan (la ex-reducción), Ramada y Entre Rios. **Zona Extremo Oeste:** El Tinto, El Cerro y Motacusito.

¿Cómo se forma una comunidad? Un asentamiento chiquitano por lo general se inicia mediante la iniciativa de una sola familia, que saliendo de su lugar anterior, ya sea en procura de libertad o de una situación económica más favorable, busca uno nuevo que se muestre adecuado para sus propósitos. De manera general, los elementos a considerar son: suelos adecuados para la práctica de la agricultura, bosque adecuado para la práctica de la cacería, proximidad a un camino o estación troncal y que asegure una provisión de agua estable durante el año⁸⁵. El lugar recibirá un nombre determinado y en la medida que proporcione las condiciones esperadas, nuevas familias posiblemente provenientes del mismo lugar que la primera se sumarán a este "rancho". Otra familia arribará a las proximidades de la zona y se repetirá el procedimiento. Una vez que se considere necesario, se buscará implementar una escuela, construir una capilla, adoptar un santo patrón protector y designar el correspondiente nombre a la comunidad. Por ejemplo, Natividad originalmente estaba conformada por ranchos como La Banda, San Javier y Paquió⁸⁶.

La consolidación de la comunidad se daba con la elección de autoridades, como el cacique en algunos casos o, en otros, el alcalde político, que era una figura que respondía a la estructura administrativa del Estado. Además, una vez que existieron los medios legales para ello, se procuró gestionar los títulos de propiedad comunitarios ante Reforma Agraria.

⁸⁵ Todas estas condiciones (a las que Rosa María Quiroga añade la disposición de un terreno alto para evitar las inundaciones) son importantes y su prioridad puede variar según las circunstancias. Es obvio que después de la abolición del sistema reduccional, hasta mucho después del '53 no era lo más aconsejable asentarse cerca de un camino, sino alejarse todo lo que se pueda.

⁸⁶ Para poner otro ejemplo, en la región de Roboré, la comunidad de San Rafael se originó de los ranchos Guapomó, Cupesí y Gavetita. Lo mismo sucedió en muchas otras comunidades de la región sur de la Chiquitania (BALZA 1993: 23).

La tenencia de la tierra

Son contadas las comunidades que tuvieron éxito en la tramitación de su título de propiedad. El siguiente cuadro resume su situación respecto a la tenencia de la tierra.

Cuadro N°6 Tenencia de la tierra en las comunidades de San José⁸⁷

COMUNIDAD	SUPERFICIE EN has.	TITULO	N° FAMILIAS
Pororó	3.022 **	No	8 **
Taperitas	2.757 **	Sí	3 *
Los Ciro	1.645 **	No	11 **
Dolores	5.501 **	No	15 **
Entre Ríos	1.393 *	Sí	17 *
Ramada	1.393 *	Sí	12 *
San Juan de Chiquitos	4.800 *	No	35 *
Buena Vista	9.857 *	No	105 *
Quitiquiña	4.676 **	Sí	15 **
Candelaria	2.999 **	No	9 **
Pozo del Cura	3.728 **	No	12 **
La Fortuna	1.008 **	No	14 **
Nuevo Horizonte	1.103 **	No	7 **
El Portoncito	3.597 **	No	9 *
Natividad	3.949 **	No	31 *
Plococa	300 *	No	10 *
El Cerro	2.832 **	No	34 *
El Tinto	4.110 **	No	48 *
TOTAL	58.670		395

(*) Información correspondiente al año 1992 (**) Información correspondiente al año 1999
Fuente y elaboración propias.

Además de no poder contar con un título de propiedad, el continuo proceso expansivo de las estancias ganaderas fue abarcando cada vez más

⁸⁷ No se incluyen en el cuadro las comunidades Quimome, Motacusito, San Juan del Norte y Taperas. Las fuentes referidas al número de familias tanto del año '92 como el '95 son propias. Para la superficie comunal del año '92 son los mapas elaborados por Reforma Agraria y para el '99 los mapas elaborados por el Proyecto de RRNN de CORDECRUZ.

espacio y restándolo a las comunidades. En San José, siete han perdido parte de su superficie: Dolores, Pozo del Cura, La Fortuna, Nuevo Horizonte, El Portoncito, Natividad y San Juan del Norte. A estas comunidades se debe añadir cuando menos 5 que “desaparecieron” o que más bien fueron absorbidas por las estancias. Una de las que corrió tal suerte es Motacusal. He aquí una narración que se constituye en ejemplo de cómo se da la usurpación de las tierras de comunidad:

Yo soy de San Miguel de Velasco y vine a trabajar a la edad de 14 años. Acá trabajé dos años y de ahí me fui a hacer mi servicio militar que fue el 47. Aquí ya me puse a andar por Puerto [Suárez] El 50 trabajé en la Comisión Mixta de Ferrocarriles durante 5 años.

El 56 me casé, mi suegro trabajaba en el lugar de Paunaca, que era de la familia Pérez, él era como criado de ellos y les cuidaba su ganadito al partido. Se murió el viejito Pérez y entonces ya el hijo trató de venderlo el lugar. Tuvimos entonces que pensar y como vimos que al lado de Paunaca había un lugar baldío, nos mudamos allá, donde es Motacusal ahorita. Yo fui el primero que hizo chaco, entonces traté de solicitar una comunidad familiar, donde eramos ocho personas. Todos eran hermanos de mi esposa, Nos mudamos el 60 y entonces se hizo la solicitud, hicimos las picadas y cuando nos enteramos que venían las brigadas móviles de Reforma Agraria, ahí aprovechamos hacer mensura, los planos, sentencias y todo eso; había acta de ocupación provisional. Después que estuvimos varios años trabajando chaco se enfermó mi cuñado, otros se fueron a trabajar a otro lado, otro se murió; me quedé yo, otro y todas las hermanas de mi esposa más mi suegro. En el lugar teníamos una noria de 7 metros cavada a puño, a 40 metros de la casa; años nos duraba el agua.

Bueno, en el año 1960 vino un señor de Pailón y me contrató para hacer un trabajo. Me agradó y ya pensaba en quedarme a vivir allá, pero le dije yo a mi suegro “usted se queda”. Porque él era el directo responsable del ganadito que Víctor Justino se lo dio al partido. Según mi suegro él era como un hermano porque se habían criado juntos.

A los dos años volví de Pailón, pero después nuevamente salí a trabajar afuera. Usted sabe que en el campo falta y tuve que salir. Agarré otro

contrato con otro señor de San José. Después noté que el señor Víctor ya paraba en Santa Cruz y me pregunté qué habrían hecho entre él y el viejito. Le pregunté a mi mujer y me dijo:

-Papá dice que lo está ofreciendo el lugar.

No hija -dijo el viejito- eso es mentira, yo no puedo venderlo tengo que consultar con ustedes, somos 8 y los 8 tenemos que resolver si queremos venderlo.

Entonces qué hablarían el señor Víctor con este nuevo dueño de Paunaca, porque Paunaca ya se había vendido después que se había muerto el primer dueño y andábamos medio peleados con el vecino por el lugar, porque quería abarcar más y quería mudar los mojones de lo que era la picada de nosotros. Entonces viene Víctor y le dice al viejito:

-Pancho (porque se llamaba Francisco también, era mi tocayo) ¿quién lo tiene el resto de papeles?

-Mi tocayo. Está trabajando en el pueblo.

-Entonces lo que va hacer usted es pedirle los documentos que él tiene: plano, sentencia, auto de vista, en fin todas esas macanas, para que yo lo arregle en nombre de ustedes el título -dijo Víctor.

Vino el viejito, me los pidió y yo se los entregué. Había sido para arreglarlos para él. Pero en Santa Cruz le dijeron que esto es una comunidad familiar y los dueños tiene que hacer un oficio y firmarlo si es que ellos lo van a vender.

Entonces no hizo nada. Calladingo vino e hizo un lío con el viejito.

-Ya que te dejaron abandonado tus hijos, mejor véndelo; yo te voy a dar ocho vaquillas.

Aceptó el viejito, lo vendió el lugar con todo el ganado y no le dio las ocho vaquillas.

El viejito empezó a vender las vaquillas que eran las que le tocaba al partido, pero como los viejitos de antes no sabían, en lugar de hacer pa' su marca, todo lo que le tocaba marcaba con la marca de su mismo patrón. Entonces don Víctor supo eso y dijo que el viejito "está vendiendo mi ganado". No era de él sino lo que le tocaba al viejito; entonces por ahí fue el lío.

Yo creo que por eso trató de engañarlo, porque vino una comisión y lo recogió todito. Se lo quitó todo, inclusive hasta el lugar lo vendió, le

hizo desocupar porque ya estaba vendido. Don Víctor le vendió a don Baltazar Flores.

Inclusive los víveres que le llevaba al viejito diciendo que era regalo, al final se lo cobró. Todo lo que le tocaba al partido quedó en nada solamente porque no hubo su marca del viejito, o sea que de nada sirvió que le haya dado al partido porque no le dio su parte de él y por último lo vendió el lugar con el pretexto que le iba a pagar las ocho vaquillas, que no se vieron hasta que murió el viejito.

Cuando vine de allá, el lugar ya era ajeno, ya lo estaba ocupando Don Baltazar Flores. Incluso se fue allá y le dijo al viejito:

-Yo lo compré el lugar con todo, con la casa, plantaciones, puercos y gallinas. Entonces el viejito le dice -bueno, las gallinas y los puercos me cuesta, eso no es de Víctor.

-No, pero así hemos hecho el trato. Incluso el otro amenazó con arma, el viejito tuvo que desocupar. Al año, como andaba enfermo, el viejito se murió y quedó el lugar hasta hoy.

A Don Baltazar le dijeron "voz no has comprado propiedad, compraste comunidad y los dueños están aquí". En el '76 lo vendió a Rodríguez⁸⁹.

88 El testimonio corresponde a Francisco Rojas, que hasta hace algunos años vivía en una comunidad de la región. Para evitar represalias contra los informantes los nombres de lugares y personas fueron cambiados.

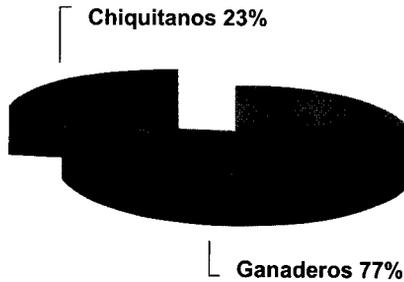


FOTO N°1 Vivienda chiquitana en la comunidad Pororó

Situaciones como la anterior son numerosas y revelan la forma en que el sector ganadero va apropiándose progresivamente de las tierras de comunidad. Si se compara la superficie que poseen unos y otros se percibirá la desigualdad en su distribución y las diferencias abismales que existen entre ambos. Mientras que el total de ganaderos poseen 200.401 has, las comunidades chiquitanas de la región solamente cuentan con 58.670 has.

GráficoN°5

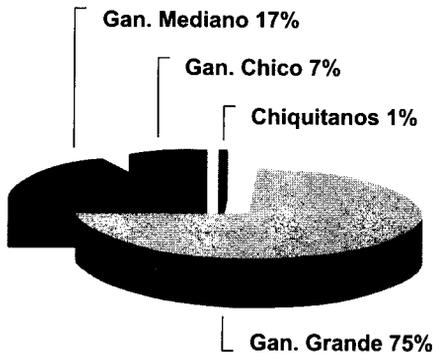
Posesión de la tierra por sector



A nivel familiar y de manera gráfica la diferencia se expresa de la siguiente manera:

GráficoN°6

Superficie familiar promedio por sector



Mientras que una familia chiquitana posee apenas un promedio de 148 has, una familia de ganaderos grande, mediano y chico disponen respectivamente de 11.444; 2.685 y 1.151 has. Afortunadamente -como se constatará más adelante- no toda la superficie en posesión de los ganaderos está desmontada. Los chiquitanos pueden acceder a las áreas fuera de los límites de sus comunidades para realizar la cacería, pesca y recolección.

Desde 1991 PRODESA apoyó a la mayoría de las comunidades de San José para continuar con los procesos de tramitación y titulación de sus tierras. Tal apoyo fue más sostenido desde que en 1994 el Plan de Uso del Suelo (PLUS) incluyó a la zona en su sección de trabajo correspondiente. De este modo se demarcó y saneó la tierra de las comunidades, muchas de las cuales pudieron ampliar su área, aunque algunas también se redujeron. La organización de los chiquitanos espera que la actual gestión de gobierno reconozca el trabajo del PLUS para que de una vez por todas se puedan otorgar los títulos a las comunidades que falta.

Formas de obtención de los recursos

La economía actual de los chiquitanos está basada en la combinación y complementariedad de diferentes actividades como la agricultura, cacería, pesca, recolección, ganadería en pequeña escala, la cría de aves de corral y otras actividades orientadas a la generación de recursos monetarios. A continuación se hace referencia a cada una de estas actividades para después especificar cómo se articulan.

1. AGRICULTURA

Las características de la agricultura entre los chiquitanos ha cambiado poco desde que los españoles introdujeron los instrumentos de metal. Antes los chacos tenían una dispersión espacial mayor, estaban más lejos del centro comunal y posiblemente el tiempo de su uso era mayor al actual. Tal práctica se debía fundamentalmente a que las áreas agrícolas deberían estar a buena distancia del ganado vacuno y a que su protección requería mayor esfuerzo: ante la ausencia de alambre, el perímetro era cercado con una palizada. Este sistema disperso era bastante eficiente para evitar la propagación de las plagas⁸⁹.

Como la mayoría de los indígenas del bosque tropical, los chiquitanos practican el sistema de roza, tala y quema, combinando los cultivos y

⁸⁹ Véase mapa N°10, donde se advierte la dispersión de los barbechos viejos y la compactación de los chacos actuales.

dejando “descansar” el lugar habilitado luego de 3 ó 4 años de uso. La superficie que cada familia cultiva en un año, por lo general oscila entre 0,7 y 1,3 hectáreas, aunque en muy pocas ocasiones se llega al límite superior de ese rango. En 1992, en 20 comunidades se pudo establecer un total de 337,6 has cultivadas que dividida entre las 454 familias registradas en aquel año resulta un promedio de 0,74 has. cultivadas por familia (BALZA 1992: 27).

Para realizar el chaqueo -término utilizado para designar al desmonte y correspondiente habilitación de la parcela de tierra- primero se selecciona y mide el lugar que es definido según las propiedades del suelo⁹⁰ y de su proximidad a las viviendas; se corta los arbustos y árboles pequeños (roza), se tala con hacha los árboles, se trozan los árboles derribados, se espera que seque durante un mes y luego se quema. Después se junta los escombros (chafrear) y se procede a una nueva quema. Toda la labor requiere de bastante esfuerzo físico y por ello para alivianar el trabajo o para acelerarlo, ocasionalmente se recurre a los parientes o se hace una “minga”⁹¹. El tiempo que se toma para este trabajo varía según la superficie y densidad del bosque. Para una superficie de 1ha. la roza y tala es realizada en 30 días y para chafrear se utilizan 20 días (50 jornadas de trabajo).

Luego de plantadas las semillas y en la medida que el cultivo va desarrollándose, se debe deshierbar. Esta tarea, conocida con el término de “carpir”, se la realiza dos veces antes de la cosecha. Al cuarto año de utilizado el chaco el enhierbamiento es más frecuente y el rendimiento del producto es menor, motivo por el cual se lo abandona para que el suelo se recupere y se procede a chaquear en otro lugar. La tierra del barbecho puede recuperarse en 20 años .

⁹⁰ Los chiquitanos tienen un amplio conocimiento sobre los recursos naturales y sus propiedades. Schwarz (1994:106) señala que los de Lomerío establecen una categorización de 5 tipos de suelos según su aptitud para uno u otro tipo de cultivo.

⁹¹ Véase su explicación en el subtítulo sobre organización social.

Los productos que se cultivan son el maíz, la yuca, el arroz, el plátano y el frejol. También cerca de las viviendas se tiene cultivos perennes, principalmente cítricos y otras frutas como la papaya o el guineo. Otros productos como sandía, joco o melón son cultivados por las mujeres en espacios reducidos del chaco. Algunos también siembran caña. Usualmente se destinan 0,5 has para el cultivo de maíz y arroz y 0,2 has. o más para los restantes cultivos.

La energía empleada para la realización de los 3 principales cultivos agrícolas en una superficie de 0,70 has., es como sigue:

Cuadro N°7 Jornales invertidos en los 3 principales cultivos agrícolas

Producto	Superficie	Siembra	Carpida	Cosecha	Otra	Total
Maíz	0,5 Ha	1	10	5	5 (almacenaje)	21
Arroz	0,5 Ha	2	10	20	5 (picar)	37
Yuca	0,2 Ha	5	15	Según su consumo		20

Fuente y elaboración propias.

Se debe tomar en cuenta que el maíz y el arroz por lo general, dependiendo siempre de las condiciones del suelo, son cultivos que se combinan; es decir, que en medio de los surcos donde se planta el maíz siembra arroz. Así las espigas de maíz evitan que las de arroz sean dispersadas por el viento; por tanto los 10 jornales empleados para carpir el maíz son los mismos que para el arroz.

La producción agrícola está destinada al autoconsumo, aunque ocasionalmente se suele utilizar una cantidad para la venta. El maíz y la yuca también son empleados para el consumo de los animales domésticos; en consecuencia, la superficie que se vaya a sembrar depende principalmente del tamaño de la familia y de la cantidad de animales domésticos que se posea.

Si bien el maíz es uno de los productos más escasos por ser un recurso de consumo directo e indirecto (al ser alimento principal de los animales domésticos), tal condición de escasez está determinada por la tecnología empleada por los chiquitanos para su almacenamiento. Su conservación en troje no impide que después de 6 meses sea atacado por un insecto que deteriora el grano. Una situación similar ocurre con el arroz, su conservación en zurrone (costales de cuero) protege el grano solamente durante 8 meses.

Cuadro N° 8 Características de 5 cultivos y su consumo

VARIABLES		EPOCA SECA						EPOCA DE LLUVIAS						
Maíz rendimiento: 63,3 qq/Ha	Siembra y maduración						SM	MM						
	Consumo										CCC	CCC	CCC	
	Siembra y maduración								SM	MM	MM	MM	MM	
	Consumo	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC								CCC
Arroz Rendimiento: 70 qq/Ha	Siembra y maduración								SM	MM	MM			
	Consumo	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC								
Yuca ⁹² Rendimiento: 1086,9qq/Ha	Siembra y maduración	SM	MM	MM	MM	MM	MM	MM						
	Consumo	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC
Plátano*	Consumo	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC	CCC
Frejol Rendimiento: 12,5 qq/Ha	Siembra y maduración	MM	MM											SM
	Consumo			CCC	CCC	CCC	CCC							
Camote	Siembra y maduración	MM	MM	MM	MM	MM	MM							SM
	Consumo								CCC	CCC	CCC			

* La época de siembra del plátano es entre diciembre y enero; una plantación abastece durante 3 a 5 años; por lo tanto está disponible para su consumo durante todo el año.
Fuente y elaboración propias.

Si se observa con cuidado el cuadro N° 8, se puede advertir que entre los meses de octubre a enero (4 meses) no existe consumo de maíz y arroz.

⁹² La yuca es sembrada en el mes de mayo debido a que no resiste la humedad. Plantada en esa época recibe en septiembre las primeras lluvias que le permiten continuar su desarrollo.

La razón se debe a que todas las reservas de ambos productos han sido terminadas en agosto y septiembre respectivamente.

El cuadro presentado a continuación hace referencia a cómo en términos generales se distribuye el consumo del maíz durante un mes en una familia de 7 miembros (en Pozo del cura).

Cuadro N° 9: Formas de distribuir el consumo del maíz en una familia de 7 miembros

Destino	Semana N°1	Semana N°2	Semana N°3	Semana N°4	Total	%
Chicha	10 kg.	10 kg.	10 kg.	10 kg.	40 kg.	18
Mote	5 kg.	5 kg.	5 kg.	5 kg.	20 kg.	9
22 pollos y 3 patos	25 kg.	20 kg.	15 kg.	15 kg.	75 kg.	33
6 chanchos	15 kg.	8 kg.	5 kg.	5 kg.	33 kg.	14
2 burros	8 kg.	8 kg.	4 kg.	4 kg.	24 kg.	10
Semilla					15 kg.	7
Venta					20 kg.	9
TOTAL	52 kg.	36 kg.	30 kg.	23 kg.	227 kg.	100

Fuente y elaboración propias.

Si se considera que 227 Kg es igual a 4.92 qq y la superficie sembrada con maíz fue de 5 tareas, obteniendo un producto total de 31,65 qq, resulta que el producto alcanzará para 6 meses, tiempo exacto a partir del cual, según se dijo, por las actuales técnicas de almacenamiento, el maíz se deteriora.

Tal constatación expresa además, la forma en que los chiquitanos “administran” la inversión de energía en el trabajo agrícola. En efecto, la superficie sembrada está determinada por la cantidad de miembros y de animales que tiene la familia, así como de la durabilidad del cultivo. La siembra de superficies mayores resultaría antieconómica.

Entre la gente del pueblo existe la opinión generalizada de que si los chiquitanos cultivaran una superficie más amplia dispondrían de suficientes productos para autoabastecerse sin riesgos y para generar excedentes comercializables. Éstos, a su vez, argumentan que “la fuerza no da”; es decir, que un individuo no dispone de mayor energía sino la que le permite trabajar -a lo más- una hectárea.

Considero que la respuesta va por otro lado. Cabe preguntarse hasta qué punto una inversión de trabajo de la magnitud que demanda el cultivo de una superficie mayor es rentable, teniendo en cuenta la tecnología productiva que disponen los chiquitanos y las condiciones del mercado. La primer gran limitante representa el carácter “a secano” de los cultivos. Si no hay lluvias o si estas se retrasan, las cosechas se perderán. Además, el sistema de almacenamiento en trojes, que es el único con que cuentan, no garantiza más que seis meses la calidad del cultivo, después el producto es atacado por un insecto. Finalmente, el costo que representa el transporte de los productos al pueblo de San José no da mucho margen de ganancias; además un mayor volumen de productos agrícolas ofertado por las comunidades saturaría con facilidad el mercado.

Por otra parte, una mayor superficie cultivada obligaría a una mayor inversión de energía y tiempo, lo cual implica dejar de realizar las otras actividades económicas. La otra alternativa es contar con mano de obra adicional, aunque al no poseer un capital inicial, tal opción no está al alcance de todos. Por todo lo dicho, cultivar en mayor proporción sería actuar bajo una lógica antieconómica.

En consecuencia, antes que invertir más energía en su propio chaco y evitando los riesgos que ello representa, el chiquitano opta por trabajar en estancias vecinas o en el pueblo, aprovechando justamente la época seca, en la que existe una mayor demanda laboral, con la seguridad que como fruto de su trabajo recibirá un sueldo.

2. CACERÍA, PESCA Y RECOLECCIÓN

■ 2.1 Cacería

La cacería constituye un componente fundamental para la economía de los indígenas⁹³, ya que es la fuente principal de proteínas necesarias para su alimentación.

Las características de la práctica de esta actividad han cambiado. Antes -me refiero al periodo situado entre la abolición del sistema reduccional, hasta la década de los 40's- se practicaba una cacería mucho más intensiva, a tal punto que en la época seca, que es el momento en que los animales de las diferentes especies se juntan en las ya escasas fuentes de agua o salitrales, salían a cazar y pescar un grupo de aproximadamente 10 hombres, alejándose 30 o 40 Km de su rancho, por 20 ó 30 días hasta acopiar y hacer charque de una gran cantidad de carne de diferentes animales. Me informaron que se retornaba con un carretón repleto de este producto, el mismo que podía cubrir las necesidades alimenticias por varios meses.

La cantidad de hombres era además estratégica, de tal manera que se pueda tener una defensa ante los posibles ataques de los ayoréode que eran frecuentes en toda la Chiquitania Sur. Unos iban a cazar, mientras otros se quedaban protegiendo a las mujeres, niños y ancianos en el rancho.

Si bien es cierto que desde entonces la multiplicación de estancias ganaderas ha intervenido en la dinámica del bosque, no se puede atribuir exclusivamente a este hecho el cambio que se ha dado en la práctica de esta actividad por los indígenas. Sostengo esa afirmación porque, en primer lugar, los estancieros no desmontaron de una sola vez inmensas

⁹³ Y no solamente en el orden económico sino también social. Más adelante me referiré a la importancia de la cacería en este último ámbito.

cantidades de bosque; inclusive hasta ahora este recurso aún está disponible⁹⁴, claro, con las restricciones que representa la ausencia de propiedad. Sobre el particular en 1993 un memorándum enviado por el Subprefecto de San José a los alcaldes políticos de las comunidades decía:

Mediante la presente comunicación, se instruye a todos los señores Corregidores y Alcaldes Políticos, procedan en sus comunidades a la prohibición, para ingresar a los campos privados a efectuar cacerías, debiendo para el efecto solicitar el permiso respectivo, esto precautelando por las excesivas sequías corriendo el riesgo de incendios en los campos, perjudicando de esta manera a sus propietarios y a los diversos ganados que en ellos pasta.

El memorándum pone en evidencia tres aspectos. El primero es que, habiendo el recurso bosque disponible, los chiquitanos salen a cazar fuera de los límites de sus comunidades. El segundo, que formalmente hay algunas restricciones para que los indígenas continúen con esta práctica. El tercero, que no hay forma de realizar un control efectivo para que los chiquitanos cumplan con esta disposición. Recuerdo que un comunario de Dolores hace un par de años atrás me decía:

Si veo un bicho en la propiedad del vecino, me cruzo el alambre y le planto pa' su tiro ¿qué me puede decir el propietario? El animal pudo haber estado allá como más acá, él no sabe de propiedades y yo necesito pa' la olla.

Por otro lado, siguiendo con el análisis de las causas que originaron el cambio en la práctica de la cacería, un aspecto que se debe considerar es la decreciente rentabilidad de la cacería ocasionada por el incremento de la población indígena, consecuencia a su vez de la supresión de las prácticas pre-hispánicas que evitaban tal crecimiento, sumado a la disponibilidad del dinero mediante la venta de fuerza de trabajo en estancias vecinas.

⁹⁴ Véase imagen de satélite N° 1, correspondiente a la región de estudio en el año 1997. Nótese el gran espacio blanco al norte que corresponde a la deforestación total causada por la producción agrícola menonita, que contrasta notablemente con el espacio restante de la zona de San José.



Así, en la medida que los ranchos se iban multiplicando y creciendo, la fauna iba disminuyendo, hasta que resultó más ventajoso vender la fuerza de trabajo en la época del año que se practicaba la cacería con mayor intensidad; más aún si se considera que la densidad animal en los bosques tropicales es más baja que en otras regiones selváticas⁹⁵.

Por lo demás, una situación como la anterior no es exclusiva de los chiquitanos; es más bien la respuesta adoptada por sociedades indígenas contemporáneas que buscan alternativas económicas ante la disminución progresiva de los recursos faunicos que ocupan una parte importante de su dieta. Un estudio reciente, realizado entre los Mayas de México con el objeto de determinar los cambios en sus patrones de cacería, concluye:

Son dos los factores que han permitido y facilitado la reducción en la cacería por los mayas. Estos son: primero la cría de animales domésticos para consumo personal y venta a compradores de afuera y, segundo, el poseer dinero a través de empleo asalariado y otras actividades comerciales para comprar alimento (JORGENSEN 1997: 36).

En consecuencia -repito- no se puede atribuir exclusiva o principalmente a la presencia de ganaderos como la causa del progresivo abandono de la cacería. Una cosa es hablar de la propiedad de la tierra (papeles) y otra es la intervención real sobre el recurso bosque. Sólo la multiplicación excesiva de potreros (deforestación) pudo alterar notablemente al bosque, pero no ocurrió tal cosa debido a que la práctica ganadera fue extensiva en su mayoría; es decir se dejó las vacas al ramoneo⁹⁶.

⁹⁵ Los animales que habitan los bosques tropicales tienden a ser pequeños, furtivos y arbóreos. Cuando crece la densidad demográfica humana, estos animales empiezan a escasear rápidamente y se hace difíciles de encontrar. La biomasa animal total (el peso de todas las arañas, insectos, gusanos, serpientes, mamíferos, etc.) en una hectárea de pluviselva del Amazonas central es de 45 kg. Esta cifra contrasta con los 304 kg. que ofrece un bosque de espinos de África oriental. En las sabanas de África oriental se encuentran 627 kg. de herbívoros por hectárea, cifra que sobrepasa con mucho el peso total de todos los grandes y pequeños animales encontrados por hectárea en el Amazonas (Fittkauy Klinge en HARRIS 1990: 116).

⁹⁶ Esta afirmación tampoco debe ser entendida como una defensa del sector ganadero. Pienso más bien que para hallar alternativas de solución a la problemática territorial de los indígenas se debe partir de la realidad y no de estereotipos hacia uno u otro sector.

Tal constatación de ninguna manera le resta importancia económica a la cacería, implica más bien que la forma de su práctica ha cambiado. En la actualidad se la realiza a lo largo del año de manera sostenida. Cuando menos se sale a cazar 3 o más veces a la semana y en más del 50% de las ocasiones se vuelve con las manos vacías. En la época seca su intensidad puede incrementarse, pero nunca llega a las características de antes, tanto en la distancia recorrida, el volumen logrado y el tiempo invertido. Por lo general son dos o tres personas las que salen al bosque, usualmente al atardecer. En la época de lluvias se sale por senderos hacia el deslinde o picada de la comunidad y se sigue esa ruta, por atajos y otros senderos que vistos desde arriba podrían asemejar a las venas y arterias del sistema circulatorio. Luego de dar "una vuelta" se regresa a la comunidad, "si se tuvo suerte" con carne para los siguientes días. Otra técnica que se aplica fundamentalmente en la época seca es el "espíe". Se sale de noche a un "curichi"⁹⁷, poza, alguna fuente de agua o un salitral, se sube arriba de un árbol y se espera que algún animal se acerque a beber agua o, en su caso, buscar sal, para cazarlo. El rifle de salón calibre 22, la escopeta y, en algunas comunidades, las trampas son los instrumentos utilizados.

Si bien hay disponibilidad de todas las variedades de animales amazónicos, los que son cazados con mayor frecuencia son: el Tatú (*Dasyopus novemcintus*), Taitetú (*Tayassu tajacu*), Puerco Tropero (*Tayassu pecari*), Urina (*Mazama gouazoubira*), Jochi "pintau" (*Agouti paca*) y "colorau" (*Dasyprocta variegata*), Corechi y Peji (*Euphractus sexcintus*). Animales más grandes como el Huaso (*Mazama americana*) y Anta (*Tapirus terrestris*) son más difíciles de hallar.

Estudios especializados han demostrado que entre los chiquitanos la cacería ocupa un lugar preponderante dentro de su economía. En la zona de la ex-reducción de Concepción, donde la práctica de esta actividad tiene características relativamente similares a las de San José, una investigación sobre la calidad y cantidad de la alimentación entre los indígenas llegó a

⁹⁷ El curichi es un lugar bajo que por efecto de las lluvias se llenó de agua y que en la medida que va pasando el tiempo se va secando.

la conclusión de que el estado nutricional de las comunidades que se encuentran cerca del centro urbano (Altamira y Palmira) tienen mayor prevalencia de desnutrición que las comunidades que están más alejadas de Concepción. Según el informe tal situación se debe fundamentalmente al abandono de la práctica de la cacería, por la imposibilidad de contar con recursos faunicos suficientes (GUZMAN 1998: 59).

De igual modo se debe considerar que los cultivos agrícolas producidos por los chiquitanos consisten básicamente en carbohidratos (arroz, yuca, maíz y plátano) mientras que la cacería proporciona proteínas. En consecuencia, existe una combinación dietética entre ambos tipos de productos y, obviamente, los agrícolas no podrán reemplazar la carne ⁹⁸.

■ 2.2 Pesca y recolección

La pesca es una actividad que solamente se la realiza según las condiciones climáticas. El nivel del agua de las quebradas y lagunas debe ser tal que no exista exceso de corriente ni tampoco sequedad absoluta. Según sea el caso, se utilizan anzuelo o redes.

Si la mención a la cacería y la pesca no ha sido considerada sino por muy pocos autores, la recolección ha sido definitivamente olvidada, no obstante su importancia en la alimentación, pero principalmente en la medicina tradicional y la fabricación de objetos.

Por lo general la recolección se la practica de manera paralela a la cacería; es decir, cuando los hombres van a cazar también recolectan. Esto significa que los espacios de recolección son los mismos que los de cacería. Las mujeres principalmente recolectan las hierbas medicinales en lugares no muy alejados de las viviendas.

⁹⁸ Véase mapa N°11.

La miel es un producto muy apetecido por los chiquitanos, y desde sus antepasados tienen una compulsiva necesidad de “ir a melear”⁹⁹. Conocen una gran variedad de abejas productoras de miel, he aquí algunas especies: *Suro, Sombra e sucha, Parabita, Colmena, Señorita, Oro, Reju, Erereu, Sicaé, Conservero, Bobosí, Penoquí, Corta pelo, Oresepeú, Lambe ojo, Chirvano, Pichi e mono.*

Algunas frutas del bosque son: *Almendra, Pitón, Motoyoé, Totai, Motacú, Achachairú, Mochochó, Ocorosillo, Guapomó, Guapurú, Chirimoya, Pachió, Paquió, Cupesí, Guayaba, Conservilla, Guayabilla, Carne e toro, Motacuchi, Tarumá, Motojobobo, Bis.* El totai fue utilizado principalmente en épocas de hambruna y conocen diversas formas de prepararlo, inclusive aparte de la pulpa, es comestible el interior de la semilla.

Algunos árboles que se usan para fines medicinales son: como yeso: *Alcornoque, Masiaré, Curupaú, Chituriqui, Cuchi; para el cólera: Quitachi, Cacha;* como antídoto para la picadura de la víbora: *Azucaró, Picana;* para curar el resfrío y para la esterilidad: *Copaibo;* para forúnculos: *Pesoé y Barbasco;* para curar el mal de ojo: *Cupesí y Penoco;* para curar el resfrío: *Soriocó;* para aliviar golpes: *Cedro;* como purgante y para curar también el resfrío: *Piñón;* para los riñones: *Macororó;* para curar heridas en la piel: *Pino blanco;* para curar el pasmo y el tétanos: *Pavi;* para curar el mocheó¹⁰⁰: *Toco-toco.*

Entre las hierbas que se usan por su propiedad curativa se puede mencionar las siguientes. Para el dolor de barriga: *Manzanilla, Vira vira negra y blanca, Ortelón, Canelón, Coca de monte, Guembé;* para aliviar golpes: *Basuriña;* para el corazón: *Cedron;* para el mal de ojo: *Santa Lucía;* para “quebraduras”: *Suelda con suelda;* para el mocheó: *Cutuqui;* para los hongos y el arrebato: *Mamuri;* para el resfrío y luxaciones: *Caré o Paico;* para sarna

⁹⁹ El termino “melear” también es utilizado para dar a entender que alguien se apropia y goza con satisfacción de algo que no es suyo. Por ejemplo, ellos dicen que los políticos son meleros, porque gozan y se apropian del dinero que es del pueblo.

¹⁰⁰ Más adelante se dará una explicación de lo que son estas enfermedades.

y forúnculos: *Balsamina*; para los riñones: *Cola e tatú* y *Pica pica*; para todo tipo de dolores: *Sábila*. Para barrer, como escoba se usa el *Motacuchi* y el *Pachonocó*.

3. ACTIVIDADES PARA GENERAR INGRESOS MONETARIOS

La economía de los chiquitanos de las comunidades de San José, como la mayoría de pueblos indígenas que habitan el país, no tiene una dependencia absoluta de las relaciones con el mercado, pero tampoco se mantienen al margen de este. Su participación se puede resumir en los siguientes términos:

- La necesidad de adquirir medios de producción, como por ejemplo: hachas, machetes, azadones, alambre de púas, insumos de cuidado veterinario, burros y caballos con sus respectivos enseres, costales de plástico, encendedores o fósforos, fusiles, balas, anzuelos, bicicletas. Para algunos ya resulta imprescindible la coca y bicarbonato.
- La necesidad de adquirir artículos de primera necesidad, como por ejemplo: fideos, arroz (las comunidades que no lo producen), algunas hortalizas, harina, aceite, kerosene, azúcar, sal, café, cigarrillos, prendas de vestir y otros objetos como cubiertos, baldes y recipientes de plástico, platos, radioreceptores, pilas, útiles escolares o medicamentos.
- La necesidad de vender productos como maíz, yuca, miel, cabezas de ganado, algunas artesanías (principalmente sombreros y hamacas), madera y, excepcionalmente, carne de monte.

■ La necesidad de vender su fuerza de trabajo en estancias ganaderas, en la colonia menonita, en la Empresa de Ferrocarriles, en el pueblo de San José como albañiles o ejerciendo algún otro oficio.

La venta de fuerza de trabajo no puede ser considerada como una finalidad en sí, considero más adecuado incluirla dentro de actividades que tienen por objeto la generación y obtención de dinero. Como se menciona en los párrafos anteriores, para lograr tal objetivo, los chiquitanos pueden recurrir a la venta de diversos productos. Desde luego lo más común entre los jóvenes es salir a trabajar fuera de la comunidad y lo hacen principalmente en la época seca del año que es cuando hay mayor demanda de mano de obra. Según el lugar donde esté la comunidad, los chiquitanos pueden emplearse en la Colonia Menonita (que se encuentra a 45 Km. de San José sobre la carretera a San Ignacio), en alguna estancia o en el pueblo. Lo más común es el contrato por jornal, seco o con comida. Por el primero se paga entre 20 a 25 bolivianos. En algunas ocasiones obtienen contratos por obra vendida; por ejemplo, para desmontar una o más hectáreas.

El dinero es utilizado para comprar aquello que los indígenas no producen o para solventar los gastos de estadía en el pueblo al que asisten por cualquier motivo. Por tanto, se puede afirmar que el dinero entre los chiquitanos no es para acumular o generar riqueza, sino es visto como un recurso para proveerse de insumos que ya no es posible obtener del bosque. Esto no significa que desconozcan el valor del dinero, sino más bien que ellos lo ven de otra manera. No ocupa todo el conjunto de la economía, sino solamente parte de ella. Sobre el particular en repetidas ocasiones los chiquitanos decían: *en la ciudad o en el pueblo todo es plata, aquí no.*

En consideración de sus posibilidades, los chiquitanos saben cuáles son las mejores alternativas para obtener recursos monetarios. Por ello han adoptado una estrategia generalizada de incrementar su actividad ganadera, que hasta hace cuatro años era privilegio de pocos. Aunque la ganadería debe ser incluida entre las actividades que buscan la generación de dinero, por su característica es pertinente considerarla en otro subtítulo.

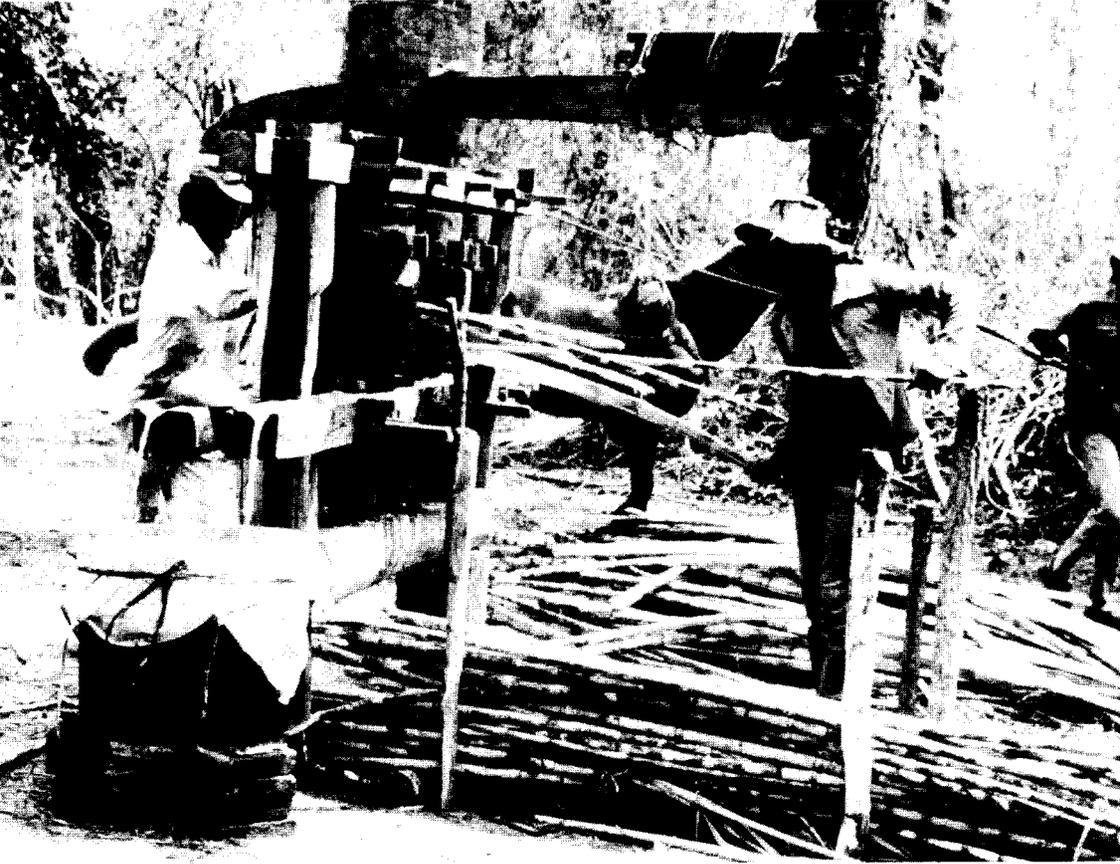


FOTO N°2 Comunarios de Pozo del Cura changueando para el patrón en la molienda de caña.

4. GANADERIA Y CRÍA DE OTROS ANIMALES

Desde el momento en que los Jesuitas introdujeron la ganadería en las reducciones, esta fue una actividad que progresivamente llegó a conocimiento de los chiquitanos. Más aún cuando fueron forzados a trabajar con un patrón, la mayoría tuvo que aprender el manejo de semovientes.

Hasta el año 1992, en las comunidades de Los Ciro, La Fortuna, Nuevo Horizonte, El Portoncito y San Juan del Norte, no había ni una sola cabeza de ganado vacuno. En las otras comunidades, solamente algunos tenían unas cuantas vacas. La situación cambió cuando en ese año PRODESA inició un proyecto para implementar "módulos ganaderos" entre las comunidades y comunarios que lo desearan. El proyecto consistía en entregar 20 hembras y un macho de ganado vacuno a un grupo de comunarios que al cabo de seis años debería devolver la misma cantidad no a la institución, sino a otro grupo que los quisiera. Tal apoyo se complementaba con crédito en semilla para pasto, alambre de púas, implementos veterinarios y asistencia técnica gratuita. Inversamente a lo que ocurrió con el proyecto del cultivo comercial del frejol, que no era de interés generalizado, la demanda de ser sujetos de este crédito fue muy grande. En la actualidad, a través del apoyo económico del PDI los chiquitanos siguen con la iniciativa de incrementar los módulos ganaderos en las comunidades.

A pesar que también puede ser utilizado en la dieta familiar, no por la carne, sino por la leche y queso, el ganado vacuno siempre fue visto como un fondo económico al cual se recurre en momentos de necesidad apremiante. El no poseer unas cuantas vacas implica vivir "con el Jesús en la boca" ya que si el cultivo fracasa, la única opción de soportar la crisis es vendiendo algunos animales; el que no tiene esta posibilidad deberá abandonar la comunidad y buscar algún trabajo en otro lado. *El que no tiene unas huachas está fregado* me dijeron los chiquitanos en varias oportunidades. Asimismo un ex-compañero de trabajo y amigo que tiene

ascendencia chiquitana me decía que pudo concluir sus estudios escolares solamente a través de la venta de las vacas de su madre.

Justamente por eso la ganadería se constituye en un complemento de gran importancia para la economía de los chiquitanos. El acceder al ganado vacuno mediante el crédito es una oportunidad que nadie quiere dejar pasar ya que es la mejor alternativa para obtener recursos monetarios. Tan es así que su práctica progresivamente está evitando que los comunarios salgan a trabajar a otros lados y que concentren sus esfuerzos en su propia producción. En Pozo del Cura me informaron que en 1998 vendieron 9 torillos en la feria ganadera de San José, al precio de \$US 190,00 por cabeza; lo cual dio una ganancia de \$US 213,75.- a cada uno de los 8 comunarios que intervinieron en el negocio.

La cría de animales se completa con unas cuantas gallinas, unos pocos chanchos, muy pocos patos, algunos burros y uno o dos perros, fieles y útiles cazadores. Para la cría de estos animales se opta porque ellos mismos busquen su propio alimento y proveerle de este solamente para complementar su dieta.



FOTO N°3 La Producción de leche, un beneficio colateral poco utilizado de la práctica ganadera.

5. EL CARÁCTER SISTÉMICO DE LA ECONOMÍA

Como se mencionó al inicio del presente acápite, las diferentes actividades económicas que realizan los chiquitanos se combinan y complementan con el objeto de asegurar la regular provisión de recursos alimenticios durante todo el año, hecho que le da un carácter sistémico.

Cuadro N° 10 Provisión anual de alimentos según actividad económica

VARIABLES	EPOCA SECA						EPOCA DE LLUVIAS					
	May	Jun	Jul	Ag	Sep	Oct	Nov	Dic	En	Feb	Mar	Abr
Actividad Económica												
Pesca	++	++	++	++							+++	+++
Caza y recolección	+++	+++	+++	+++	++	++	++	++	++	++	++	++
Agricultura	+++	+++	+++	+++	+++	+	+	+	+	+++	+++	+++
Ganado menor	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Venta fza. de tarbajo		+	+++	+++	+	+	+	+	+			
Venta ganado vacuno	+	+	+	+	+	+	+++	+++	+++	+	+	+
Venta otros productos	+	+	+	+	+	+	+	+	++	+	+	+

+= provee poco, ++ = provee, +++ = provee mucho.
Fuente y elaboración propias.

Según el anterior cuadro, las actividades más importantes para la provisión de alimentos y que además se combinan, son la agricultura y la cacería. Complementan a estas principalmente la generación de recursos monetarios mediante la venta de fuerza de trabajo y la venta de ganado vacuno, cobrando gran importancia esta última debido fundamentalmente a que se da en un momento en que los principales productos agrícolas se han agotado y el éxito en la cacería también es menor.

La provisión de recursos por cada una de las actividades puede variar a lo largo del año. Si la producción agrícola fracasa y no es un buen momento para cazar, seguramente se saldrá a trabajar fuera de la comunidad, se venderá gallinas o algunas vacas. Justamente por ello la economía tiene un carácter sistémico.

Población

1. EL CRECIMIENTO POBLACIONAL Y LAS FORMAS DE CONTROLARLO

Para precisar el comportamiento de la población, en el presente estudio, por su accesibilidad y la disponibilidad presupuestaria, se optó por tomar en consideración a las comunidades de las zonas central y este de San José de chiquitos en los últimos cinco años. Los datos levantados se resumen en el siguiente cuadro.

Cuadro N°11 Población en la zona central de San José 1994-1999

Comunidad	Hombres	Mujeres	Nacimientos o niños < 5 años	Total habitantes	Decesos	Inmigrantes	Emigrantes
Nuevo Horiz.	29	30	16	75	1	0	0
Quitiquiña	42	40	18	100	6	0	40
Candelaria	22	22	9	53	4	0	27
Pozo del Cura	31	24	13	68	1	0	0
Los Ciro	35	25	14	74	0	0	7
Dolores	39	49	16	104	1	0	0
Pororó	20	23	10	53	2	13	20
TOTALES	218	213	96	527	15	13	94

Fuente y elaboración propias.

Efectuando las operaciones correspondientes se puede establecer que la tasa de crecimiento anual¹⁰¹ en las zonas central y este de San José es de 3,8%, lo cual significa que sólo en 18 años se doblaría el total de la población. De hecho, las medidas que evitaban la frecuencia de los embarazos en épocas pasadas ya no se practican. Por ejemplo, luego del

101 Tasa de crecimiento anual = $[(N^{\circ} \text{ nacimientos} - N^{\circ} \text{ decesos}) \times 100 / (N^{\circ} \text{ hombres} + N^{\circ} \text{ mujeres})] / 5 \text{ años}$

nacimiento del niño se evita el contacto con el marido solamente por 40 días y no mientras dure el periodo de lactancia como era antes (3 años). Sin bien no hay límites para la cantidad de hijos, sí existe sin embargo una tendencia a evitar tenerlos con demasiada frecuencia y en caso que la medida no fuera exitosa, aparentemente el niño contrae alguna enfermedad y muere. En una comunidad¹⁰² pude identificar que los niños y niñas que fallecieron, fueron justamente los que tenían un hermano o hermana con un año mayor. Asimismo entre los hermanos que tenían una diferencia etárea de dos o más años no se registró ningún fallecimiento. Las causas de los decesos especificadas por las madres fueron: “pasma”, “quebranto”, “labio leporino” y bronquitis. La última enfermedad es una de las más frecuentes y tomada en cuenta por los servicios de salud. Sin embargo las dos primeras están relacionadas con aspectos propios de la cultura chiquitana. El quebranto es originado “por la mirada fuerte de alguna persona”. El pasmo está vinculado con el susto, con una impresión fuerte, que se dice que es ocasionada cuando un niño ve a un muerto o asiste al velorio de un difunto y cuyo síntoma es una profusa y fría sudoración. La curación practicada por el chamán consiste en tomar al niño o niña de los pies levantarlo de tal manera que su cabeza esté dirigida al suelo y darle fuertes sacudones o introducirlo en la panza de la vaca recién faeneada¹⁰³.

102 Por razones éticas no menciono el nombre de la comunidad.

103 En páginas precedentes se hizo referencia al mocheó que se manifiesta con los mismos síntomas que un resfrío. Dicen los chiquitanos que es ocasionado por el contacto del cuerpo con el sereno de la mañana que desde hace siglos se lo considera como nocivo para la salud

2. EL FENOMENO MIGRACIONAL

Como se mencionó al principio de la parte 3 de este documento, las comunidades asentadas actualmente en la zona de San José son resultado de un intenso flujo migracional de indígenas chiquitanos, producido desde la abolición del sistema reduccional hasta poco después de la Reforma Agraria. En todo este periodo de tiempo se dieron procesos más intensos que otros, como en la época de los auges de la goma, la guerra del Chaco y la construcción del ferrocarril Santa Cruz-Curumbá.

En términos generales se puede afirmar que los principales desplazamientos poblacionales no se debieron a una escasez de recursos en las zonas de origen, sino por factores externos. No obstante, como lo sugiere el cuadro N°11 la migración desde las comunidades hacia otros lugares continúa. Considerando que no hay presiones externas, ¿a qué puede deberse tal situación?

Los resultados que ofrece la información levantada en la zona de estudio, indica que la tasa anual de migración¹⁰⁴ es del -3%, lo cual reduciría el crecimiento poblacional a un 0,8%. Pero antes de sacar una conclusión como esta se hace preciso analizar las causas de la migración.

El destino de la mayoría de los migrantes y sus familias fue el pueblo de San José. En igualdad de proporciones están los migrantes que se desplazaron a la ciudad de Santa Cruz, la zona norte de colonización del mismo departamento y Concepción. En la generalidad de los casos, el padre de familia fue a emplearse en alguna actividad como asalariado.

A decir de los chiquitanos, las causas que originan la migración son: *"el buscar la vida"* y *"el estudio de los chicos"*. Si bien la mayoría de las

¹⁰⁴ Tasa anual de migración = (emigrantes - inmigrantes) x 100 / total de la población.

comunidades cuentan con un maestro, éste solamente es para el nivel primario. Cuando están en la edad indicada surge la necesidad de enviar a los niños al pueblo de San José para que continúen allí sus estudios. Entonces la familia opta por mudarse al pueblo. No obstante, varias familias tienen a sus niños estudiando en San José y los padres, junto a los hijos menores, permanecen en la comunidad; únicamente la madre visita a los muchachos con cierta frecuencia durante el año.

Cuando tal situación se da, es preciso que la familia aumente sus ingresos económicos de tal manera que pueda solventar los gastos de los estudiantes.

El *buscar la vida* está vinculado a otra de las causas que según los chiquitanos origina la emigración de las comunidades: la falta de agua, que por un lado y principalmente puede ser insuficiente para los cultivos y que en alguna ocasión extraordinaria podría ser escasa para el consumo humano. De 21 comunidades, 10 se proveen mediante el sistema de atajado (lagunas artificiales) que si no son profundas o bien construidas se pueden secar; 5 cuentan con una noria o vertiente que también en cierta época puede mermar. Solamente las comunidades del extremo este se abastecen mediante río (BALZA 1992: 28). Se debe advertir además que justamente las comunidades expulsoras de población son las que tienen mayores dificultades para abastecerse de agua y las que se encuentran más cerca del centro urbano de San José.

Una reflexión sobre las causas que mencionaron los chiquitanos, permite advertir que en ellas subyace un aspecto de tipo económico. La causa que origina la migración es la imposibilidad de generar recursos monetarios que posibiliten, por un lado, sobrellevar la insuficiencia de cultivos ocasionado por una imprevista sequía y, por otro lado, el incremento de gastos que representa la educación escolar de los niños, que -por lo demás- no es considerada de manera generalizada como una prioridad en todas las familias.

Aquellos que poseen ganado vacuno, por la importancia que tiene para su comercio, son los que mejor han podido confrontar una y otra situación. En consecuencia, se puede prever que el incremento de la actividad ganadera entre las comunidades, representa una alternativa de solución a la demanda de recursos monetarios y, por tanto, posiblemente determinará una progresiva disminución de los actuales niveles de emigración.

La disponibilidad del espacio

1. DISPONIBILIDAD DEL ESPACIO PARA LA AGRICULTURA

La antropología ecológica ha desarrollado el concepto de capacidad de sustentación del territorio, según el cual una determinada población puede alcanzar un crecimiento máximo de individuos, sin ocasionar disturbios ambientales. Existe una fórmula desarrollada por Carneiro y que ha sido aplicada por Roy Rappaport para efectuar un estudio de la economía de los maring de Nueva Guinea que, al igual que los chiquitanos, practican una agricultura de tala, roza y quema. La fórmula es la siguiente:

$$P = \frac{T}{R+Y} \cdot \frac{Y}{A}$$

Donde P=es la población que puede ser sustentada; T=total de tierra cultivable; R=duración del período de barbecho en años; Y=duración del período de cultivo en años; A=el área de tierra cultivada requerida para proporcionar a un individuo medio la cantidad de alimento que ordinariamente se deriva de plantas cultivadas por año (HARRIS 1997: 48,64).¹⁰⁵

Considerando que se ha tomado en cuenta como superficie apta para el cultivo sólo el 50% del total de la tierra de la comunidad, excluyendo de este porcentaje los barbechos de años anteriores; que en términos coloquiales el tiempo para la recuperación de un barbecho es de 20 años; que la tierra chaqueada para el cultivo es utilizada por 3 años consecutivos y que la

¹⁰⁵ Efectuando las operaciones matemáticas correspondientes la fórmula podría simplificarse aún más, quedando de la siguiente manera:

$$P = \frac{T \cdot Y}{A(R+Y)}$$

superficie que requiere un individuo medio sería de 0,33 has¹⁰⁶, la aplicación de esta fórmula en las comunidades de estudio ofrece los siguientes resultados:

Cuadro N°12 Capacidad de sustentación del territorio en las comunidades

Comunidad	Sup. Tierra en Has	T	R	Y	A	P	Población Actual
Nuevo Horiz.	1103,35	551,68	20	3	0,33	218,05	59
Los Ciros	1645,80	822,90	20	3	0,33	325,97	60
Pororó	3022,89	1511,45	20	3	0,33	597,41	43
Quitiquiña	4676,84	2338,42	20	3	0,33	924,28	82
Pozo del Cura	3728,91	1864,46	20	3	0,33	736,94	55
Candelaria	2999,43	1499,72	20	3	0,33	592,77	44
Dolores	5501,36	2750,68	20	3	0,33	1087,23	88

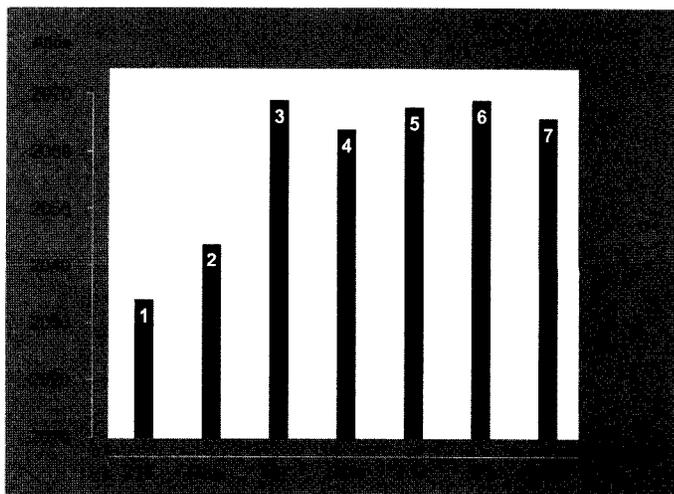
Fuente y elaboración propias. Información levantada en abril de 1999.

Cruzando estos datos con la tasa anual de crecimiento poblacional del 3,8% se obtendrá la siguiente información¹⁰⁷:

Gráfico N°7

Capacidad de sustentación del territorio para la agricultura expresada en años

- 1 N. Horizonte
- 2 Los Ciros
- 3 Pororó
- 4 Quitiquiña
- 5 Pozo del Cura
- 6 Candelaria
- 7 Dolores



106 Este dato se obtiene según el siguiente razonamiento: Del rango de superficie anual cultivada por una familia nuclear mencionado anteriormente y que oscila entre 0,7 a 1,3 Has., se toma el valor intermedio que es de 1 ha. Se considera que la familia nuclear promedio consta de 7 miembros: madre, padre e hijos. Los dos adultos consumirían 2 terceras partes del producto (aunque en términos reales pueda ser menos) y la restante tercera parte los hijos.

107 Para mayor precisión sobre el crecimiento poblacional año por año, véase el anexo N° 1.

Se podría concluir entonces que, salvo Nuevo Horizonte y Los Ciro que tendrían tierra disponible para la agricultura sólo hasta 35 y 45 años respectivamente, las comunidades alcanzarán la máxima capacidad de sustentación entre 65 a 70 años. No obstante, estas presunciones numéricas deben ser relativizadas en consideración de algunos aspectos que tienden a aumentar o disminuir estos límites; a saber:

■ 1) La tasa anual de crecimiento del 3,8% no incluye la emigración que, como se mencionó anteriormente, reduciría el anterior porcentaje al 0,8%, lo cual a su vez modificaría de manera notable los resultados. Para poner un ejemplo, aplicando un crecimiento anual de la población de un 0,8 %, la comunidad Nuevo Horizonte llegaría al límite de la capacidad de sustentación del territorio en 163 años.

■ 2) La superficie cultivable ha sido determinada considerando únicamente la tierra actual de las comunidades y no así la propuesta territorial que presento, que incluye a las zonas de cacería y que incrementan la superficie de todas las comunidades de la zona de estudio en más del 100%. En caso de tomar como referencia estos espacios, la capacidad de sustentación del territorio se alcanzará en varias decenas de años más. Tomando el mismo caso de Nuevo Horizonte, su superficie total aumentaría de 1103,35 a 5509,85 has. Así, P sería igual a 1089, población que, manteniendo la tasa de crecimiento anual en 3,8%, sería alcanzada en 74 años.

■ 3) En contrapartida, el incremento de la actividad ganadera en las comunidades y la consecuente habilitación de potreros, acorta la frecuencia del desmonte, altera el ciclo de regeneración natural del bosque y, en definitiva, reduce la disponibilidad de tierras aptas para la agricultura. Por tanto, la capacidad del sustentación del territorio se reduce y la disponibilidad del recurso suelo en términos de tiempo también se reduce. En el siguiente subtítulo se analiza con mayor detalle este tema.

2. DISPONIBILIDAD DEL ESPACIO PARA LA GANADERÍA

El hecho de que recientemente se haya incrementado la actividad ganadera en las comunidades, pone límites para precisar cómo esta actividad afectará el acceso a los demás recursos del bosque, principalmente al suelo. En primer lugar la cantidad de ganado y su distribución por sexo varía de una comunidad a otra y de una familia a otra en una misma comunidad. En segundo lugar no existen registros que permitan establecer cuáles son las características de crecimiento del hato. Y, finalmente, la habilitación de potreros presenta también diferentes ritmos tanto a nivel familiar como comunal.

No obstante es posible efectuar alguna aproximación. La habilitación de potreros está determinada no tanto por el crecimiento del hato, sino más bien por la predisposición para desmontar la superficie destinada a la agricultura. Hasta ahora no ha habido ningún chiquitano de San José que haya desmontado una superficie determinada con el único objeto de sembrar pasto. En efecto, con el propósito de ahorrar tanto en la inversión de recursos monetarios (por ejemplo para la adquisición de alambre de púas) como en la inversión de energía (que incluye no solo al chaqueo, sino la preparación de postes para el cerco), el pasto es sembrado combinándolo con los cultivos anuales de tal manera que cuando éstos son cosechados quede el pasto listo para recibir la carga animal. Esto significa que cada familia puede desmontar anualmente no más de una hectárea.

Sin embargo, es posible suponer que este ritmo de desmonte que parece alto se estabilizará en el momento que se tenga una cantidad de cabezas de ganado que satisfaga las expectativas económicas de la comunidad, que a decir de los propios chiquitanos es de 20 cabezas por familia. Sustento esta afirmación en el hecho comprobado de que la característica de la economía chiquitana consiste en una dependencia absoluta del recurso bosque y en la combinación de diversas actividades. Los chiquitanos producen para consumir, no para vender y, como dije anteriormente, el

dinero constituye un medio para obtener algunas mercancías que ellos mismos no producen. La ganadería al ser la actividad que provee los recursos monetarios tiene el límite fijado por la necesidad del dinero; ir más allá con la actividad ganadera implica dejar la cacería, la pesca, recolección y también dejar la agricultura, lo cual, al igual que cultivar superficies mayores, resulta antieconómico.

Por lo demás, la práctica ganadera de los chiquitanos es de carácter extensivo. Dejan al ganado la mayor parte del tiempo en el campo abierto (ramoneo) y solamente se alimentan en el potrero a los torillos para el engorde y a las hembras que están en época de parir, aspecto que impide el crecimiento acelerado de potreros.

En caso que tales argumentaciones sean consideradas insuficientes, resta mencionar que, dado el incremento de la superficie de cada una de las comunidades, efectuado a partir de la propuesta territorial planteada en este texto, sumado al hecho que el proceso de desmonte es progresivo y no está ocurriendo de un momento a otro, se puede pensar que existe el tiempo suficiente para plantear la aplicación de opciones tecnológicas que tiendan a una mejor planificación y uso del espacio, que sean económica y culturalmente factibles¹⁰⁸.

3. DISPONIBILIDAD DEL ESPACIO PARA LA CACERÍA Y PESCA

El mapa N°11 expresa con claridad que para obtener los recursos faunicos tanto de caza como de pesca, los chiquitanos precisan los espacios internos y los inmediatamente externos a los límites actuales de sus

¹⁰⁸ La implementación de prácticas silvopastoriles pueden ser una alternativa viable.

comunidades. La pregunta es cuánta población que mantenga las mismas características de caza y pesca puede soportar la fauna que se produce en tales espacios.

La respuesta no es nada simple y requiere una investigación detallada que eche mano de la biología, más que de la antropología. Pero aún esta disciplina ha ingresado recientemente a estudiar el tema de la sostenibilidad de la cacería en bosques tropicales y por lo mismo sus métodos están en proceso de constante discusión.

John Robinson y Kent Redford, en 1994 publicaron un artículo titulado *midiendo la sustentabilidad de la caza en los bosques tropicales*, donde efectúan una recopilación crítica de los diferentes parámetros de sustentabilidad que han sido aplicados en varios estudios. Así, descartan la **comparación de densidades** animales de una zona sujeta a cacería de otra que no tenga tal presión (densidad inferior de la zona sometida a caza indicaría que esta no es sustentable), la **declinación de la densidad poblacional** animal (que de ser continua indicaría que la caza no es sustentable) las **comparaciones de los rendimientos de caza y cambios en los rendimientos de caza** (rendimientos menores implicarían que la caza no es sustentable); la comparación en la **estructura de edad** (valores que muestren una gran cantidad de animales jóvenes y por tanto una pirámide de edades plana, demostraría una presión hacia la fauna ocasionada por la caza). Finalmente proponen que para determinar si la cacería en un lugar determinado es sostenible o no, se debe definir la producción poblacional de las especies y compararlas con la cantidad de especies cazadas, para lo cual es necesario conocer la productividad reproductiva (crías producidas/hembra/año), la densidad poblacional de los animales y determinar cuáles y cuántas especies son cazadas.

El texto en sus conclusiones señala que la densidad poblacional animal y caza son *dinámicas a través del tiempo, porque la producción varía con la densidad poblacional (a través de los efectos densodependientes) y porque el esfuerzo de caza (tiempo o energía destinado a la*

caza) varía con la rentabilidad (éxito de caza por unidad de esfuerzo). Por ejemplo, cuando las poblaciones de caza son densas, la rentabilidad de caza es alta, y la caza frecuentemente excede la producción. Un patrón común para la caza es que exceda la producción por un periodo después que la caza de una población se ha iniciado. Esto reduce la densidad poblacional y los rendimientos de caza (ROBINSON y REDFORD 1997: 21).

La exposición anterior expresa los esfuerzos que se efectúan pero también las dificultades que se tienen para determinar si la cacería es sostenible o no. Sin considerar la variabilidad de los datos a través de tiempo, pienso en lo complicado que puede resultar determinar la densidad de diferentes especies de animales en una amplia superficie y su productividad reproductiva. Por otro lado el solo hecho de contar con registros fidedignos de las especies y volúmenes cosechados por cada uno de los cazadores en una comunidad representa un gran esfuerzo de seguimiento, ni qué decir en varias comunidades.

Para la zona de San José de Chiquitos lamentablemente no se cuenta con información tan especializada como la anteriormente descrita. No obstante, se han efectuado estudios del impacto de la cacería sobre la fauna entre los chiquitanos de Lomerío y a partir de sus resultados se puede tener una aproximación para el caso de este trabajo.

Daniel Guinart (1997), en el marco de la realización de su tesis doctoral en biología y siguiendo la propuesta metodológica de Robinson y Redford, realizó durante 2 años un monitoreo de la caza de subsistencia en 9 comunidades de Lomerío. Entre las conclusiones que cabe resaltar para nuestro propósito mencionaré las siguientes.

■ *Los chiquitanos, en comparación con otras etnias, fueron cazadores oportunistas que no seleccionaron la presa, capturando una alta diversidad de especies de vertebrados en especial de mamíferos (31 especies diferentes) (Op. Cit. 136).*

■ *Las especies que sufrieron mayor presión de caza fueron la urina (Mazama gouazoubira), el tejón (Nasua nasua) y el jochi colorado (Dasypsecta punctata) en los meses secos, y el tatú (Dasypus novemcinctus) y el taitetú (Tayasu tajacu) en la estación lluviosa (Op. Cit. 137).*

■ *Aunque los registros de caza fueron escasos e inferiores a los reportados por otras etnias para especies como el anta (Tapirus terrestris), el pejichi (Priodontes maximus), el marimono (Ateles belzebuth), el manechi (Alouatta caraya), los gatos (Felis sp.) o el lobito de río (Lutra longicaudis), la presión de caza sobre estos mamíferos habría de considerarse también alta, por su susceptibilidad a la sobrecaza y su posible desaparición de la zona (Ibid).*

■ *La productividad (crías/animal-año) de la mayoría de mamíferos analizados fue alta, pero la producción (productividad*densidad) fue reducida a causa probablemente de las bajas densidades observadas. La presión de caza (N° animales cazados/año-km²), en general fue superior a la producción, por lo que al menos urina y tejón, fueron sobreexplotados, cuestionándose la sostenibilidad de su caza (Ibid).*

■ *La reducción del potencial de caza a lo largo de los años, sería paralelo al incremento demográfico de los habitantes de Lomerío y de los colonos en las fronteras del territorio, a la explotación incontrolada de otros recursos naturales (en especial de los bosques primarios para la agricultura, ganadería o la simple explotación forestal), a la utilización de armas de fuego, y el olvido o ausencia de normativas de explotación de la fauna (tabú, vedas, preferencias gustativas o ética) (Op. Cit. 139).*

■ *Las alteraciones faunísticas, motivadas por la explotación forestal en Lomerío, fueron menores que en otras concesiones forestales del país o del continente... pero el impacto se agudizó cuando la explotación forestal va seguida de incendios, que es un hecho frecuente en Lomerío (Op. Cit. 138).*

■ *La disponibilidad de presas [de caza] en los meses de operaciones forestales, se incrementó por la fácil ubicación de recursos claves en la zona inventariada y la gran cantidad de árboles que fructificaron durante los meses más secos (Op. Cit. 138).*

Para resumir, en Lomerío la cacería de algunas especies (particularmente las de gran volumen) ya no es sostenible; es decir, que estos recursos faunicos se están agotando y de continuar la presión sobre ellos, se los exterminará. Tal situación se da como consecuencia de un crecimiento progresivo de la población, tanto indígena como no indígena, que practica la cacería de subsistencia. Aunque esta conclusión del estudio en cuestión se da a partir de una deducción lógica que no es corroborada por un análisis de relación entre la tasa de crecimiento poblacional humano con la reducción de la densidad animal por la cacería.

La otra principal causa de la reducción de los animales de presa, viene como consecuencia de las operaciones forestales que desde hace más de diez años vienen ejecutando de manera comunitaria los chiquitanos de Lomerío. Como demuestra el trabajo de Guinart, los incendios que surgen en el bosque después del aprovechamiento de la madera y la cacería practicada mientras se realizan las labores vinculadas con este proyecto tienen efectos negativos hacia la fauna.

En el caso de San José, de igual modo que en Lomerío, el tatú, urina y jochi son los que se caza con más frecuencia y animales de gran tamaño como el huaso y anta ya no son fáciles de encontrar; no obstante los puercos troperos y el taitetú se hallan con relativa frecuencia.

A diferencia de Lomerío, por un lado, las comunidades de San José tienen poblaciones que no llegan a 100 personas. Por otro, en la actualidad, la zona de estudio no está sometida a un aprovechamiento de recursos maderables, ni comunitario, ni privado¹⁰⁹. Solamente en la década del '70 se dio una intensa extracción selectiva de la especie Morado.

109 Véase mapa N° 12 que evidencia la inexistencia de concesiones forestales en la zona de estudio.

Tal situación permite suponer que si bien existe la posibilidad de que la cacería de algunas especies en San José no sea sostenible, la presión sobre la fauna en general es inferior que en Lomerío. Por otro lado, del mismo modo que Guinart recomienda (Op. Cit. 145-152) para su zona de estudio, es posible y ante todo urgente, aplicar en las comunidades de San José una serie de medidas que posibiliten un mejor manejo de los recursos faunicos de tal manera que se pueda asegurar su acceso por un lapso de tiempo más prolongado. Estas medidas pasan por prohibir la caza comercial, regular los niveles de caza sobre las especies más amenazadas; identificar y aplicar medidas de control de cacería de tal forma que se cumplan las normas establecidas y sobre todo para que agentes externos a los indígenas no cacen en las áreas de las comunidades.

Otro aspecto que de momento favorece a la accesibilidad de los recursos faunicos es el hecho de que en lo inmediato la mayoría de las áreas circundantes a los límites de los indígenas no están siendo sometidas a un proceso de deforestación, aunque posiblemente la situación pueda dar un giro drástico durante y después de la construcción de la carretera transoceánica, cuyo punto medio entre Santa Cruz y la frontera con el Brasil, lo constituye justamente San José de Chiquitos.

Sin lugar a dudas, el sostenimiento de la cacería y la pesca y de las medidas de prevención sugeridas, serán viables en tanto el Estado otorgue a los chiquitanos en calidad de propiedad, las áreas que son utilizadas actualmente para la práctica de estas actividades y que forman parte de la presente propuesta. Mientras no ocurra esto, los chiquitanos se verán obligados más pronto que tarde a abandonar la cacería y la pesca, y al no tener una alternativa independiente para suplir los recursos generados por estas actividades, tendrán que dejar sus comunidades y emigrar a las ciudades donde es sabido que la mayoría confrontará grandes dificultades para conseguir empleo, llegando así a engrosar los cinturones de pobreza urbana. La progresiva pérdida de sus valores culturales surgirá como consecuencia de este proceso.

Si bien el crecimiento poblacional de las comunidades de todas maneras en el futuro impedirá que la fauna satisfaga la demanda de proteínas animales, lo cual obligará a adoptar alternativas para satisfacer las necesidades alimentarias; tal cambio, para no provocar situaciones dramáticas que tiendan a expulsar población de las comunidades, y que se den más bien mediante un cambio en la tecnología que posibilite el uso y aprovechamiento (sostenible) de otros recursos disponibles en el espacio comunal, debe ser lento, meditado y progresivo, lo cual es solamente posible manteniendo ciertos niveles de la caza y pesca. De no ser así, la situación de los chiquitanos de San José, pende de un hilo. En el momento en que las prohibiciones para practicar la caza fuera de las tierras de comunidad sean más drásticas o que se inicie una deforestación de los espacios contiguos a estas tierras, ya no habrá posibilidad alguna de encontrar animales de presa. La situación será crítica.

Hasta aquí se hizo referencia a las actividades que realizan los chiquitanos para la obtención recursos alimenticios y al espacio que demandan tales actividades. Pero a la economía le corresponden sistemas de organización social y religiosa que son relevantes para la definición total del espacio territorial. A continuación se analiza ambos aspectos.

Organización social y política

La sociedad chiquitana se caracteriza por tener un fuerte sentido comunitario y de equidad social. Tal rasgo se manifiesta en diferentes ámbitos de su cultura¹¹⁰.

1. EL CARÁCTER COMUNITARIO EN EL ÁMBITO PRODUCTIVO

El acceso a los recursos de la comunidad (suelos, árboles, animales, agua, etc) no tiene restricciones. Cualquiera de sus miembros puede hacer chaco o cazar donde mejor le parezca. El único cuidado que se debe tener es que si se opta por efectuar el cultivo en un barbecho dejado y que fuera trabajado recientemente por otra persona, se deberá consultar con ésta. El acceso colectivo al recurso suelo es fundamental para que todos tengan igual posibilidad de cultivar sus productos en un lugar adecuado, ya que la tierra apta para la agricultura se presenta en forma de archipiélagos dispersos en el espacio. Si la propiedad sería individual y parcelada, algunos tendrían mejores y mayores tierras que otros.

Si bien normalmente el trabajo agrícola lo efectúa la familia nuclear y en algunos casos la familia extendida, también puede darse en algunas ocasiones el trabajo cooperativo que es designado bajo el término "minga". Esta forma de trabajo consiste en una jornada laboral en la que a solicitud de un comunario, los demás le prestan su energía. El solicitante deberá proporcionar a todos la comida y la bebida del día, además de estar

¹¹⁰ La religiosidad chiquitana que es uno de los aspectos que tiende a fortalecer los lazos de solidaridad de la comunidad, será tratado con amplitud en capítulo referido a: El Centro Ceremonial Religioso de San José.



FOTO N°4 Hacienda una minga. Limpieza de la plaza de la comunidad natividad para su fiesta.

dispuesto a trabajar cuando cualquier otro comunario lo requiera. Esta figura se da principalmente en el chaqueo o la cosecha del arroz.

La minga también puede llevarse a efecto con una finalidad que beneficie a la comunidad. Es entonces el cacique quien solicita a todos, tanto su trabajo, como su aporte en comida y bebida para la preparación de la fiesta patronal, la construcción o limpieza de la infraestructura comunal: la capilla, la escuela, la plaza, etc.

Inclusive en la actividad ganadera se está realizando un trabajo comunitario. Por ejemplo en Pozo del Cura y Nuevo Horizonte para habilitar una zona de potrero adecuada, se ha decidido hacer los chacos uno al lado del otro. Así, al final de la campaña agrícola el potrero al ser más grande posibilitará un mejor manejo de pastos y del ható vacuno en su conjunto¹¹¹. Tal manejo sería más dificultoso si se tuviese potreros diseminados en todo el espacio comunal. Asimismo, se requiere de un trabajo comunal para efectuar los controles de sanidad y vacunación de los animales.

Otra de las actividades productivas que expresan la solidaridad y que por lo mismo resulta fundamental para la reproducción de la cohesión de la comunidad es la cacería ya que mediante la distribución de los animales cazados se refuerzan los lazos de unidad. Es regla que cuando se va de cacería por ejemplo entre dos personas y una de ellas no tuvo éxito, la otra le da la mitad del animal cazado; si son tres, entre tres será el reparto. De igual modo, dependiendo del tamaño de la presa, el cazador repartirá a sus allegados parientes y amigos algún pedazo de carne. Lo mismo ocurre con la pesca. En cierta ocasión cuando un chiquitano había tenido un altercado con su vecino, para allanar las relaciones le dijo a su hijo que llevara a este una pierna de la urina que había cazado la noche anterior. Al igual que en el caso del recurso suelo, la distribución de la carne silvestre asegura que todos los miembros de la comunidad puedan acceder a este importante recurso alimenticio.

111 Véase mapa N°10, donde los chacos compactos favorecen a un adecuado manejo de pastos.

2. EL CARÁCTER COMUNITARIO EN LAS RELACIONES DE PARENTESCO

Al interior de cada comunidad existen grupos de parientes que en términos antropológicos se denominan "linajes". La forma de organización de estas agrupaciones de parientes se da en forma tal entre los chiquitanos, que antes de prevalecer el interés particular de alguno de ellos, prevalece más bien el de la comunidad en su conjunto. A este particular tipo de organización de las agrupaciones de parientes, se designa como "cognaticio"¹¹².

3. EL CARÁCTER COMUNITARIO EN LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA

Salvo los chamanes, que ahora son muy pocos, y los caciques que representan la autoridad¹¹³ elegida por todos, en las comunidades chiquitanas de la actualidad, todos tienen un mismo estatus social; todos tienen los mismos derechos y obligaciones que velan por el interés colectivo.

Si bien cualquier varón de la comunidad puede ser elegido como cacique, se suele optar por los miembros del linaje más antiguo de la comunidad. El tiempo de duración del mandato no tiene un plazo definido, sólo depende de la disponibilidad del designado para desempeñar estas

¹¹² Para tener una explicación más precisa de las relaciones de parentesco entre los chiquitanos de San José, véase el anexo 3 de este texto.

¹¹³ La autoridad tradicional ha sido revalidada mediante la aplicación de la Ley de Participación Popular. Hasta antes de esta disposición legal, aunque en algunas comunidades había caciques, la autoridad oficial de la comunidad era el alcalde político, designado por el sub-prefecto de la provincia de una terna sugerida por los comunarios.

funciones; si éste quiere dejar el cargo, presenta su renuncia y se elige a otro. Los roles del cacique son diversos y pasan desde la representación de la comunidad ante instancias oficiales y no oficiales, hasta la dirección y cumplimiento de roles rituales. Por lo mismo, el ser cacique demanda esfuerzo no sólo físico, sino también económico, a cambio de lo cual sólo se goza de prestigio.

Además del cabildo de San José, en el que participan miembros (ancianos) de las diferentes comunidades y que, como ya mencioné anteriormente, cumple una función principalmente de orden religioso, existe una instancia organizativa a nivel intercomunal que inicialmente se denominó Asociación de Grupos Mancomunados de Trabajo TURUBO. Esta organización fue creada por PRODESA para tener una representación de la contraparte beneficiaria de sus proyectos. En el seno de TURUBÓ los chiquitanos representantes de sus comunidades discutieron problemas no solamente referidos al ámbito productivo, sino también al de propiedad de la tierra, la educación y salud. Así, esta organización y sus miembros fueron adquiriendo habilidades y experiencia para relacionarse con instituciones del Estado, agencias de financiamiento, ONG's y también otras organizaciones indígenas. Al desestructurarse PRODESA quedó TURUBÓ absolutamente independiente, dejó de representar solamente a "los grupos de trabajo", incluyó su representación a toda la comunidad e ingresó a un mejor relacionamiento con la esfera de la autoridad tradicional. En la iniciativa de implementar nuevamente el cabildo de la otra parcialidad del pueblo de San José participaron activamente los miembros de TURUBÓ. De hecho varios de ellos forman parte de este cabildo.

De igual modo, sin perder su originalidad y manteniendo su propio perfil, aunque cambiando su nombre a Central Indígena Chiquitana de San José, esta organización se vinculó con el movimiento indígena departamental y nacional formando parte de la Organización Indígena Chiquitana (OICH) que aglutina a todas las organizaciones del departamento que pertenecen a ese pueblo. A su vez OICH forma parte

de la organización departamental de indígenas (CPESC) vinculada finalmente a la nacional CIDOB.

Para formar parte de la directiva de TURUBÓ como único requisito se precisa ser miembro de una de las comunidades de la región y ser delegado representante de su comunidad a la asamblea general. Como ya se habrá podido advertir, esta organización asume la representación del conjunto de las comunidades ante instituciones del Estado, ONG's y Agencias Internacionales de Financiamiento y se encarga de gestionar para ellas proyectos productivos y de fortalecimiento organizativo.

No obstante de los pasos importantes que dio esta organización en vías de su propia consolidación, buscando la articulación con la organización tradicional de los cabildos de San José, le resta precisar la vinculación que debería de existir entre TURUBÓ, la autoridad de la comunidad (el cacique) y los cabildos de San José, de tal forma que se hallen representados no solamente los chiquitanos de las comunidades, sino también los que viven en el centro urbano y así se de una organización mucho más sólida.

Para resumir, el ámbito político enfatiza también la igualdad social, el sentido comunitario. El componente religioso expresa una disposición similar; a continuación se aborda este importante aspecto.

El centro ceremonial religioso de San José

Después de dos siglos de acaecida la expulsión de los jesuitas de América, su labor realizada entre los indígenas de la Amazonia llamó la atención de propios y extraños. Los medios de comunicación nacionales y extranjeros mediante programas televisivos han concitado el interés muy particularmente en la devoción que muestran los indígenas en la semana santa y en la fiesta patronal de las ex-reducciones. Pero cabe preguntarse ¿hasta dónde esta religiosidad es solamente católica? Y principalmente ¿qué importancia tiene para los chiquitanos en el tema tratado?.

Para despejar ambas interrogantes primero me remitiré a la consideración de algunos mitos chiquitanos que recogí en años anteriores y después a la fiesta patronal de San José.

1. LOS MITOS

Para abordar con claridad la consideración de los mitos chiquitanos será necesario primero efectuar algunas consideraciones conceptuales y describir las características de los personajes mitológicos.

■ 1.1 Consideraciones conceptuales

Para el análisis e interpretación que a continuación se efectúa, en primer término, no se ha recurrido a la teoría estructuralista, sino al materialismo cultural. Por tanto se da por establecido, que al estar vinculados los mitos

a la religión, pertenecen al ámbito de la superestructura social y están determinados en última instancia por la infraestructura y estructura sociales. Así, los mitos se encuentran en un nivel mental emic y deberían justificar o reforzar la realización de acciones conductuales emic, que analizados en consideración de la prioridad estratégica del materialismo cultural, permitirán determinar los aspectos conductuales etic y dar una interpretación mental etic.

En segundo término, y en consecuencia con lo anterior, es de esperarse que de la misma manera que otros aspectos de la religión, en los mitos se reflejen ciertos cambios ocurridos en las esferas sociales que constituyen su base. Por tanto, la presencia de elementos de la cultura occidental en los relatos, pueden expresar justamente tales cambios y/o una “simple” readecuación de los aspectos mentales emic ante situaciones ideológicas externas que no necesariamente implican cambios en la infraestructura y estructura sociales¹¹⁴. Como se verá más adelante, es este último el caso de los mitos chiquitanos de San José.

■ 1.2 Las divinidades chiquitanas

A decir de los misioneros jesuitas, los chiquitos no tenían una divinidad central —particularidad propia de las sociedades de cazadores-recolectores (HARRIS 1990: 372-374)— motivo por el cual éstos tomaron la palabra que designa el dios guaraní Otupá con el propósito de introducir la creencia en el dios católico (Knogler en HOFFMAN 1979: 166).

No obstante los mitos actuales hacen referencia en repetidas ocasiones a “los gigantes”, que manifiestan su carácter animatista en su capacidad

¹¹⁴ Tómese debida nota de esta argumentación particularmente para el mito N°1 que presenta similitudes en ciertos pasajes con un cuento europeo y véase los cultos “Cargo” entre los pueblos de las costas de Nueva Guinea y Melanesia (HARRIS 1980 : 121-138; 1990 : 377-379).

de ver y dominar cosas que los hombres normales no pueden, en su inmortalidad mediante el empleo de armas convencionales y en su apetito por la carne humana. La siguiente referencia de Knogler sobre estos (o este) hace suponer que se trata de un personaje pre-hispánico propiamente chiquitano:

Cuando truena y relampaguea -cosa que sucede a menudo en la estación de lluvias- la tribu principal de los chiquitos suele decir: paiyuzoti naqui par, o sea El gigante lanza su macana. Pero cuesta averiguar quién es el gigante -cuando se pregunta a alguien contesta: es una manera de decir que truena, sin que se hable de una persona determinada. Sin embargo, este giro dio lugar a la opinión de que adoran a un Dios sin nombre, como los atenienses quienes tenían, según el testimonio de San Pablo, estatuas dedicadas al Dios desconocido, Ignoto Geo. Se conjeturó que los chiquitos, cuando usan la alocución en cuestión, se refieren, sin saberlo, a este mismo Dios. En efecto, para sus empresas, tales como cacerías, pezca, búsqueda de miel y, en el último tiempo, también la agricultura, necesitan ora sol, ora lluvia; de modo que con razón les pudimos decir que este mismo gigante de las nubes no solo lanza sus rayos sino que también cubre el sol con nubes y lo hace salir a su albedrío y según la necesidad de los hombres ... (Knogler En HOFFMAN 1979: 167).

Aparentemente los chiquitanos no tenían intención de revelar al jesuita Knogler cuáles eran las virtudes de ese gigante y, por lo que se verá más adelante, tampoco tuvieron éxito en identificar al gigante con el dios católico¹¹⁵.

Otro personaje de la mitología chiquitana es “la viejecilla”, que difiere de los hombres y mujeres normales actuales por tener los ojos en los sobacos y su comportamiento caníbal. No es posible precisar su origen, pero por el lugar que ocupa en el mito donde actúa, aparenta ser una bruja

¹¹⁵ Jorge Riester, mediante comunicación verbal, me confirmó que el o los gigantes también están presentes en mitos recogidos por él en la zona norte de la Chiquitania (Concepción, Lomerío y San Ignacio)

de origen occidental, aunque si se considera la colocación de sus ojos se puede dudar de esta posibilidad.

El Jichi, en la actualidad -sin lugar a equívocos el personaje más importante de la mitología chiquitana- originalmente fue un ser del panteón pre-hispánico de los manasicas que, como se mencionó en un pasaje anterior del texto, no parece haber sido un grupo propiamente chiquitano. Lucas Caballero hace referencia a éstos indicando que son adorados los llamados *Isituús*, que quiere decir señores del agua. Su ejercicio es andar los ríos y lagunas, llenándolos de pescado para el mantenimiento de sus devotos. Llama la atención el hecho de que siendo los manasicas un grupo que sobre todo se concentró en la ex-reducción de Concepción, la creencia en la existencia de estos seres sea una característica generalizada en toda la Chiquitania¹¹⁶. Pero del dominio del agua, el Jichi actualmente tiene la facultad de controlar las fuerzas de la naturaleza, a tal punto que se le designa también como el dueño del monte o dueño de los animales y tiene la facultad de presentarse como un niño montado en un taitetú¹¹⁷, “como cristiano”, varón ante las mujeres y mujer ante los hombres; como serpiente o sapo.¹¹⁸

Todos estos personajes en los relatos interaccionan no únicamente con los hombres, mujeres y fuerzas de la naturaleza, sino también con objetos materiales y monumentales de la religión católica y con la virgen María, expresando así la influencia occidental en la religiosidad originaria. Tal intervención inclusive se advierte en la identificación (o confusión) del jichi con “el duende”, “el gritón”, “el otro” (el diablo).

116 Esta creencia también se encuentra entre los Mojos, lo cual reforzaría la idea de que los manasicas tenían mucho mas contacto con los pueblos del Beni y que posiblemente serían más bien un grupo Arawak.
117 Esta apariencia del jichi fue advertida inicialmente por Rosa María Quiroga en la zona de San Ignacio y pude comprobar después que en Chiquitos también se puede presentar de esta manera.

118 Se dice que para evitar que el jichi se le presente a uno, se debe hacer una cruz en la boca de la escopeta, también se puede taquear con un trapo negro la escopeta y disparar con eso al jichi que se presenta en forma de animal. El humo del tabaco también tiene la facultad de “alejar los malos vientos”, recuérdese que es un instrumento fundamental de curación para el chamán. De igual modo, “los contras” del jichi del agua son el jabón de olor y la miel de abeja, cualquier cosa impregnada de estos productos que toquen el agua ocasionan que el jichi se vaya.

A manera de síntesis se puede decir que los diferentes personajes con poder animatista de la mitología actual de los chiquitanos expresan con claridad la articulación que se dio durante el tiempo reduccional en la religión (y cultura en general) de grupos chiquito con no chiquito y todos ellos con la religión y cultura occidental traída por los Jesuitas.

■ 1.3 MITO N°1: La familia pobre

Había una familia muy grande y muy pobre que la comida no les alcanzaba, o no tenían para comer, sólo se mantenían con carne del monte y miel, hasta que un día los esposos decidieron perder dos hijos para que les alcance la comida.

La esposa le dice al marido -¿pero cómo hacemos para perderlos?-

Entonces dice el marido -cuando vayamos por el monte yo les diré váyanse por aquí y yo me iré por otro lado y cuando halle un pico yo les gritaré.

Pero en realidad él colgaría un tari destapado, arriba de un árbol, porque cuando ventea este suena como si fuera alguien que está ahísito.

Entonces así ocurrió, fueron al monte, se apartaron, cuando derepente escucharon los chicos el grito. Los chicos se llamaban Juancito y María.

María por ser más activa, desde que salieron fue cogiendo flores y las iba tumbando por donde pasaban. Se fueron por la dirección de donde provenían los gritos, era arriba. Entonces miraron y era el tari que sonaba cuando venteaba. Juancito desesperado dijo a María

-Ahora sí, nos las hizo papá, ¿qué vamos a hacer?.

-Vámonos nomás pa'trás por donde nos vinimos, respondió María

-¿Será que no nos perdemos?

- No, yo vine tumbando flores.

Así lo hicieron hasta que llegaron a su casa, pero de noche. Sus padres estaban cenando. Ellos llegaron calladito y esperaron hasta que terminen de comer y cuando terminaron, dice el marido:

-¿Alcanzó tu comida?

-Alcanzó, contesta la mujer

-¿No vé?. Si no hayga ido a perder a esos dos no nos llenábamos.

-¿Fuiste lejos a dejarlos? ¿Será que no se vuelven?

- No, qué van a volver, esos están perdidos.

Juancito y María estaban escuchando afuera. Juancito dice a María:

- Eso habian hecho nuestros padres con nosotros.

Entonces entraron los hermanos saludando el buenas noches. La madre increpa al marido:

- No ve, te dije que se iban a volver.

Les abrieron la puerta.—Buenas noches hijos- dice el padre -¿no te sobró comida?; serviles.

-Nada sobró- dijo la madre.

-No se molesten por nosotros- respondió Juancito.

Entonces por el cansancio de andar se acomodaron para dormir. Pero Juancito dice a María:

-Bueno mi hermana, mañana nos vamos a rodar mundo, pero te acomodas tu huso, algodón y aguja para componer nuestra ropa.

Durmieron esa noche, pero temprano se levantaron y al escucharlos sus padres, también se levantan y les dicen:

-Acomódense muchachos vamos otra vez a cazar para este otro lado.

-No, nosotros nos vamos para otro lado, contesta Juancito.

-No, vamos para este lado.

Pero Juancito no aceptaba, hasta que el padre decidió seguir a los hijos para donde ellos querían ir. Como ellos ya habían decidido no volver más a su casa, se fueron con su padre y ya por el monte lejos, se volvieron a apartar. Los chicos por un lado y su padre por otro. Su padre se volvió a su casa y los muchachos siguieron andando sin rumbo, porque no sabían dónde iban a salir. Después de caminar por el monte un largo tiempo, un buen día por la tarde llegaron a un barbecho y a Juancito se le ocurrió subir a un árbol para mirar, derepente se veía algo de vivienda y a lo lejos vio un humo y le dice a su hermana María:

-Allá se ve un humo. Vamos despacio hasta que estemos cerca y yo me apego para ver qué clase de gente es que hay en esa casa.

Se fueron apegando y cuando ya estuvieron cerquita, le dice Juancito a su

hermana:

-Quédate aquí yo me apego.

Se apegó donde estaba la vivienda y cuando ya salía a lo raso miró bien. Él vio que era una viejecilla que estaba horneando y que los ojos lo tenía en los sobacos y detrás había un gato que le hacía miao. miao. La viejecilla le decía:

-Sopi ningato.

Y le votaba un bizcocho y el gato comía.

La vieja era ventoseadora, pero Juancito quería comer porque estaba con hambre y se apegó al horno y el gato se salió. Quedó entonces Juancito que decía igual que el gato. La viejecilla le votaba horneau y se ventoseaba y Juancito ya que la reía, pero se aguantaba.

Llenó su sombrero con horneau y, sin que le hubiera visto la viejecilla, se volvió hasta donde estaba su hermana, diciéndole:

-Es una viejecilla que está horneando.

-¿Y cómo hiciste? o ¿te regaló?

-No, había un gato que le hacía miao y ella le decía sopi ningato. Y ella le votaba un bizcocho y que sus ojos lo tiene en su sobaco y vi eso y me apegué y también hice como el gato y me votaba horneau, hasta que llené mi sombrero.

Comió Juancito y dijo:

-Voy otra vez a traer más.

-No, yo voy, contesta la hermana.

-No, dice juancito, es muy pedona y vos sos reilona.

Pero la hermana insistió a ir allá, hasta que su hermano cedió. Y María se fue a traer más horneau. Llegó allá e hizo lo mismo y la viejecilla le iba botando y también se ventoseaba y María ya que la reía, pero al final no se aguantó, se rió de los pedos que largaba la viejecilla. Entonces la viejecilla levantó el brazo y la miró, y dice:

-Hay niña, ¿que viento te echó por acá?

-Venimos a rodar mundo.

-¿Por qué no te quedas conmigo?

-No sé si mi hermano querrá quedarse.

-¿Y dónde está tu hermano?

-Está allá.

-A ver, andá a traerlo.

Se fue María y le dice a Juancito:

-Vamos allá, dice la viejecilla.

-Ya te dejaste ver. Te dije yo que no haygas ido. Ya nos pilló la viejecilla. A ver qué nos hace.

Y se apegaron a la casa de la viejecilla. Ella les dijo:

-Quédense aquí conmigo, no van a sufrir, ni van a trabajar. Van a tener todo. Lo que la viejecilla quería era engordarlos para comérselos. Y así fue. Ella los encerró en un cuarto bien seguro que sólo tenía un hueco. La viejecilla les daba comida, les daba horneado y de todo. Más o menos al mes les pidió que le mostraran un dedo por el hueco. Pero Juancito, activo, se cazó un ratón y le sacó la colita. Y cuando le pide el dedo, Juancito le mostraba la cola del ratón a través del hueco. Entonces la viejecilla dice:

-Ay, están todavía flacos. Sigán otros días más.

Y así sucesivamente les iba pidiendo el dedo y siempre le mostraban la colita. Hasta que un día pierden la cola y muestran su propio dedo y no entró su dedo por el hueco, ya que estaban gordos. Entonces dice la viejecilla.

-Ya están gordos. Ahora van a salir para que hagamos horneado.

Y los sacó y les dice:

-Ahora van a ir a buscar leña para hornear, ya se acabó el horneau.

Y así se fueron los dos, Juancito y María a buscar leña. Ellos no sabían que la leña era para ellos mismos porque la viejecilla lo que quería era comérselos. Pero cuando ellos iban por el monte buscando la leña, se les aparece la virgen, que ellos no sabían si era la virgen. Y ella les dice:

-¿Qué hacen hijos míos?

-Buscando leña.

-¿Para qué?

-Para hacer horneau.

-Hay hijos, ¿No saben que es para ustedes mismos? Lo que la vieja quiere es comérselos a ustedes. Lleven la leña, pero van a hacer esto que les voy a decir. Cuando esté caliente el horno, ella les va decir: "hijos vengan aquí a bailar en la boca del horno para que salga lindo los horneau". Pero ustedes le van a decir: "baile usted primero para que aprendamos". Y cuando ella empiece a bailar, ustedes le van a empujar adentro del horno. Y cuando esté

adentro del horno lo tapan y después de tres días lo destapan y la baten la ceniza y después llaman a tres perros al que le pondrán nombre. Al primero Rompepuertas, al siguiente Rompecadenas y al último Rompemonte. Los perros les servirán de sus compañeros en su vida.

Y así, llevan la leña al horno y cuando estuvo caliente, la viejecilla les dice: -Vengan a bailar en la puerta del horno para que salgan lindos los horneau. -No sabemos bailar -contestaron ellos -Baile usted primero para que aprendamos.

La viejecilla de contenta empezó a bailar y los muchachos la empujaron y lo taparon y a los tres días lo hicieron como les había dicho la virgen. Llamaron los perros y salieron unos perrangos grandes. Y así salieron dueños de todo lo que era de la viejecilla.

Pasaron un tiempo ahí de dueños de todo, mientras Juancito se iba haciendo mayor y también María. A Juancito le gustaba salir a cazar con los perros y de arma usaba una espada que tenía la viejecilla. Así ellos mayores, Juancito siempre iba a cazar y María se quedaba solita en la casa. Hasta en una salida que fue a cazar, se le apareció el gigante a su hermana y se enamoró de ella y así le persiguió y María no le decía el sí. Le decía que su hermano se enojaba con ella, pero no le decía a su hermano que el gigante la perseguía. Hasta que éste la convenció a María y ella le dijo al gigante: -Pero mi hermano se enoja conmigo.

Entonces dice el gigante: - yo lo mato a tu hermano.

-Si es así yo me voy con usted.

-Bueno. Cuando mañana él se vaya a cazar, le dices que lo deje los perros, que te da miedo estar sola en esta casa.

Y así fue al otro día. Dice Juancito:

-Voy otra vez a cazar.

-Bueno, pero déjalo a los perros.

-No, porque ellos son mis compañeros en el monte.

-Pero me da miedo en esta casa, déjamelos.

Y así convenció a su hermano que los dejó. Y el gigante le había dicho a María que a los perros los encierre en un cuarto y los encadene y que les ponga plomo en las orejas para que no oigan si su amo los llamaba. Y así se los dejó a los perros y se fue otra vez al monte, solo con su espada de

compañera. Cuando él se fue María encerró a los perros, les encadenó y les puso plomo en los oídos. Entonces llegó el gigante y le preguntó de su hermano y ella le dice: se fue al monte y los perros están encerrados y encadenau.

-Bueno, entonces yo voy y lo mato por allá y te vas conmigo.

-Bueno.

Y se fue el gigante tras de Juancito y lo alcanzó. Estaba arriba cogiendo unas frutas que se llamaba bis, que en nuestro medio lo conocemos que hay esta planta. El gigante le dice:

-Hola al que está arriba.

-Hola.

-Bájate.

-Esperá estoy cogiendo esta fruta para llevarle a mi hermana.

-Tu hermana me mandó matarte para que ella se venga conmigo.

-¿A sí?. Bueno, déjame dar tres gritos.

-Grita los gritos que quieras, dijo el gigante, confíau que los perros estaban seguros al estar encerrados.

Entonces Juancito pegó el primer Grito: "Rompecadenas !!!". Eso escuchan los perros y se sacuden las orejas y sacan el plomo y el Rompecadenas, rompe las cadenas de los tres. Después grita: "Rompepuertas" y tumba la puerta. Ya grita al último: "Rompemonte" y este se va abriendo el monte hasta que llegan donde está su amo y le miran arriba como diciéndole: "¿Qué te paso?". Y el amo les dice, descansen un rato. Cuando Juancito vio que descasaron, les dice: "Miren, ése quiere matarme. Ahora tiemplanmelo". Y enseguida le brincaron los perros y se hizo la lucha del gigante con los perros, hasta que Juancito vio que el gigante estaba un poco rendido, se bajó y empezó a ayudar a los perros. Con su espada lo trozaba y el gigante se volvía a prender, pero al fin lo vence Juancito al gigante y lo mata. Luego, después de su descanso de la lucha, se acomoda la fruta de bis para la hermana y en el camino iba pensando en la traición que le había hecho la hermana, y de rabia decidió matarla también a su hermana. Cuando llegó a la casa le entregó la fruta a María y ésta se sienta a comer. Juancito enojado afila su espada y se apega junto a su hermana y le dice:

-Así que mi hermanita, tú mandaste matarme. Esto así se acabó.

Y le suelta la cabeza de un espadazo, matando a María. Desde ese momento se queda solo en la casa con sus perros. Después de muy poco tiempo se sale de la casa y sigue andando. Después de unos días de andar, de repente escucha el llanto de una chica y se fue apegando despacio hasta que llega junto a la chica. Era una señorita hija de un rey que ahí cerca había un pueblo. Esta chica estaba amarrada y Juancito preguntó por qué estaba en esa situación. La chica le contesta:

-Si usted supiera joven, no me preguntaría

-Pero cuénteme.

-Es que aquí en el pueblo está fuerte la seca y en este río me han amarrado para que me coma el jichi para que dé agua para el pueblo. Este jichi ya se ha comido dos señoritas y tres conmigo y siempre deja el agua para que al pueblo no le falte. Y la señorita lloraba. Entonces le dice Juancito:

-No llore señorita, yo le voy a salvar.

-Qué me va a salvar, si es una fiera.

Y él insistió hasta que la convenció que la salvaría. Cuando esto ocurrió, se apegó y la desató, pero siempre la señorita desesperada. Pero Juancito trataba de entretenerle para que no esté triste y se pusieron a conversar y ella ya le dijo que era hija del rey del pueblo -porque antes las autoridades eran reyes-¹¹⁹ Y así conversaron que si él mataba a la fiera ella se casaba con Juancito y en lo que estaban conversando se escuchó un viento.

-Hay, dice la señorita llorando, ya viene la fiera.

-No llore, se va salvar.

Se ocultaron un poco y se va apegando la fiera. Cuando ya llega recto, donde siempre hallaba a las otras muchachas, no encuentra nada. La fiera era de tres cabezas y Juancito la mira y les dice a sus perros:

-A ver, brínquenlo.

Y los perros, como eran entendidos, lo brincaron. Pero la fiera se los tragó

119 Llama la atención la afirmación según la cual las autoridades eran designadas como reyes. Una probable explicación es la siguiente. Los manasicas en la época pre-hispánica constituían una sociedad estratificada gobernada por autoridades que junto con su familia gozaban de una serie de privilegios (Véase capítulo VII, subtítulo 1.5). Posiblemente la mejor manera de designar a esta autoridad, ya en la época colonial fue mediante el término de entonces: El Rey. Así, el uso de este término para las autoridades, pudo haberse difundido al interior de las reducciones de la misma manera que la creencia en el jichi.

a los tres perros. Pero los perros empezaron a morderlo por dentro y esa fiera empezó a revolcarse y el agua que iba corriendo al pueblo. Y así cuando la fiera se quedó quieta, se apega Juancito y con su espada le abre la barriga y salen nuevamente los perros. Mira que el jichi en cada cabeza tenía dos coronas, una de plata y otra oro. Entonces Juancito sacó las mejores y dejó las inferiores y se va donde la joven y le dice:

-Señorita, ya lo sabe, ¿no?

Y la joven contenta le dice - nos vamos a casar.

Y se quedan ahí en el río y se los muestra los copetes que le había sacado. Así estaban, cuando en eso aparece un hombre negro a mirar al río y vio la serpiente muerta y se apega a mirar los copetes y también se los saca pero eran inferiores a los que sacó Juancito. El negro contento se regresa al pueblo y se va donde el rey y le dice:

-Señor rey yo la maté a la serpiente. Mire, aquí tengo los copetes, yo me caso con su hija.

-Bueno, dice el rey también contento porque ya tenía agua.

En eso estaban cuando llega la muchacha y el padre le dice:

-Bueno mi hija, usted se casa con este hombre porque él mató a la fiera y ya no nos va a faltar agua.

Pero la muchacha contesta:

-Este no fue quien lo mató. Fue un joven que me apareció cuando yo estaba amarrada y él me desató.

-Pero éste tiene las coronas de la fiera.

-Pero estas coronas son inferiores a las que tiene el joven que yo les digo.

-¿Dónde está ese joven?

-Está en el río.

-Mande traerlo.

Y la muchacha mandó llamarlo. El joven se vino, saluda y dice el rey:

-Así que usted mató la fiera que nos da agua. A ver, muéstrame algo para que yo le crea que la mató.

Entonces el joven saca los copetes de oro que eran los mejores y así creyó el rey y rechazó al negro. Los dos jóvenes se preparan para el matrimonio, se casan. Hacen la fiesta como de costumbre en los matrimonios, donde hay comida y bebida. Juancito se emborracha.

El rey tenía una empleada, era una negra y la manda a acomodar la dormida del matrimonio y la negra le acomoda tres alfileres. Cuando se echa Juancito se clava los alfileres y se desmaya (o se muere) y lo velan, lo entierran. Cuando estaban en el velorio, los perros eran capaces de ir a sacarlo del cajón. Aullaban cuando lo estaban llevando al cementerio. Sus perros andaban a gritos como si fueran personas, tanto lo amaban a su amo. Después del entierro, los perros se iban al cementerio hasta que se pusieron a cavar la sepultura, hasta que lo sacaron a su amo. Empezaron a lamerlo hasta encontraron los alfileres clavados en su cuerpo, los sacaron y Juancito vivió otra vez y los perros cada uno con su alfiler en la boca lo miraron a su amo como diciéndole "estos eran los que te iban a matar, pero eso era lo que querías con casarte". Y lo llevaron a la casa del rey con los alfileres. Llegó Juancito y el rey se admiró que había resucitado y hablando en ese momento los perros le dicen al rey que su empleada había colocado los alfileres en su cama para que se muera porque envidiaba que se haya casado con la muchacha. Entonces el rey enojado dice a sus trabajadores que busquen cuatro caballos chúcaros y manden atar a la negra un animal en cada brazo y pierna y deshicieran a la negra. Los perros le dicen a Juancito: "bueno mi amo, ya lo hemos salvado y tu nos abandonaste al haberte casado. Lo dejamos, nosotros nos vamos". Y así prendieron al camino, corriendo y conforme iban corriendo se iban transformado cada uno en una palomita y Juancito se quedó¹²⁰.

■ 1.4 MITO N° 2 (Sin título)

Habían dos compadres que vivían en un rancho y decidieron ir a cazar.

Uno le dice al otro:

-Oiga compadre ¿por qué no vamos de cacería?

-Bueno compadre, vamos.

Se acomodaron los dos compadres y se fueron. Estando por allá, por el camino, cerca del medio día. Entonces le dice su compadre:

-He resoluvi una cosa compadre.

-A ver, ¿qué cosa, compadre?

-¿Por qué no lo comemos primero su tapeque¹²¹, compadre? Y después, cuando se le acabe el de usted, el mío.

-Ya compadre.

Así que comieron, descansaron a medio día, ya se hizo la hora del viaje, acomodaron y siguieron para adelante, a la cacería. Ya se hacía la noche y otra vez acamparon, hicieron su campamento. Le dice vuelta su compadre:

-Compadre, ¿tiene todavía?

-Tengo compadre.

-Vamos a comerlo.

-Es el último sí, compadre.

-No importa, pero yo llevo compadre, no tenga pena.

Así que lo comieron, cenaron. Ya se le acabó al compadre. Ahí durmieron y al otro día a seguir viaje.

-Bueno compadre ya no tengo para el desayuno.

-Bueno compadre, yo no le voy a dar sí compadre de lo que yo llevo, no le voy a dar más. Si usted quiere que yo le dé desayuno, déjese sacar un ojo. Pensando su compadre lo que le había dicho. "No compadre, sigamos viaje", le dijo. Desayunó su compadre y no le invitó. Siguieron para adelante y no aguantó sin tomar desayuno. Llegó el medio día y otra vez el compadre.

-Cómo es compadre, ¿me va a dar desayuno?

-No compadre ya le había dicho a usted. Si usted se deja sacar un ojo le doy para que almuerce.

121 El tapeque es una merienda que se prepara antes de realizar largos viajes.

Pensando su compadre lo que le había dicho su compadre. Decidió, le atacó la hambre.

-Bueno compadre, sáqueme un ojo.

Le sacó un ojo y ahí le dio y comió. De ahí siguieron viaje pa' delante. Les cerró la noche, llegaron a una pascana, un árbol coposo, limpio debajo del árbol; ahí camparon ellos, dolido el compadre de la vista que le había sacado.

-Bueno compadre, quiero que me dé la cena, compadre.

-Si usted se deja sacar el otro ojo compadre yo le doy.

Como estaba con hambre se decidió, le sacó el otro ojo y le dio de comer. Comió. "Yo me voy compadre, vayase como usted pueda", le dijo. Esa noche se fue. Ese día estaba el otro debajo del árbol, no sabía para dónde irse y él comenzó a andar, comenzó a tentar con sus manos así y fue a un árbol, coposo el árbol, decidió subir arriba, se subió en el árbol. Allá estuvo pensando todo el día sin comer, sin tomar agua. Bueno, pero más o menos pensó él que era de noche ya porque cantaron las perdices, siempre cantan las perdicitas en el monte; así que a las doce de la noche escuchó un ruido, un murmullo que venía, escuchó que sonaba ton, ton, cansado. Era un gigante que llegaba. Un jase de gente, chico y grande, como trayendo leña en el hombro, había ido a una ciudad a juntar gente para que coma. Y esa pascana era de ellos, allá era donde iban a comer, a chapapear, a hacer churrasco, pué. Más tarde dice que llegó otro, también escuchó los botó abajo. Dizque uno le dice al otro.

-¿Cómo te fue che?.

-Bien, bien mal.

-¿Por qué?, a ver contame.

-Mira, allá en esa ciudad que yo fui a traer estos churrascos, están padeciendo de sed la gente y pero la agua está ahí cerquita, está en media plaza, hay una piedra ahí, que si ellos supiesen la desvolcaban la piedra esa y brotaba la agua. -y el otro escuchaba ahí arriba- Y vos che, ¿qué de nuevas ande vos fuiste?

-Bueno, ande yo fui la hija del rey se está muriendo, está enferma, y no hay doctores que la curen; y ya han traído doctores de todos lados y no han podido curarla y tan fácil que está pa' curarla. Lo curan y otra vez sigue en cama. Es que debajo de su cabecera hay un sapo y ese sapo es que le está

chupando la sangre a la chica y de eso va morir, si supieran lo levantaban la cabecera y lo sacaban al sapo y lo mataban y se sanaba la chica -y él escuchando-.

Más tarde llegó otro, también que botó sus casaus caraj. "¿Cómo te fue che?", dizque le dijo el otro.

-Bien y mal, porque en una ciudad que yo fui no amanece, quiere amanecer pero cuando llega el día, es un gato blanco que atrae el día, aparece un gato negro y lo corre y sigue de noche y no amanece y tan fácil está, es matando al gato negro; entonces lo matan al gato negro y amanece -y él escuchando. Más tarde llegó otro, rumm, votó su carga, cansau.

-¿Cómo te fue che?.

-Bien hombre, y mal

-¿Por qué?.

-Porque allá en una ciudad la gente se están enciegando, alguno no ven de una vez nada la gente. Uta, si supieran que este árbol de aquí ande estamos es remedio, hubieran llevado las hojas y estrujaban encima la vista, sanaban, miraban, pué.

Entonces él despacito, él tentó, agarró una hoja y se pasó por los ojos y al ratingo le volvió la vista. Miró pa' bajo. Eran los gigantes, los chicos y adultos ahí abajo, dice que los descuartizaban, les sacaban la panza todo y los ponían a la parrilla, cuando ya estaba cocido todo empezaron a comer. Bueno. Y ahí dizque cantó una perdiz: pipi, la perdiz; y desaparecieron todingos, ni uno más. Quedó él, se apeó, pero antes de apearse sacó un bollo de hojas, lo echó a su morral y se fue a la ciudad que está muriendo de sed la gente. Lo primero que llegó ante una viejita.

-Señora buen día.

-Buen día joven, pase. Siéntese.

-¿Qué de nuevas señora por aquí?.

-Aquí la gente se están muriendo de sed, no hay agua pa' tomar. El rey no halla la forma cómo sacar agua.

-Pucha señora y tan fácil. Agua hay en media plaza. Hay una piedra en media plaza. Si me pagaba el señor rey yo iba a hacer brotar agua.

La vieja se fue a carrera a avisar al señor rey.

-Buenos días señor rey.

-Buenos días, ¿qué quería?

-He venido con una nueva señor rey, ha llegado un hombre ahí en mi casa y dice que hace salir agua de en media plaza, hace brotar agua; hay una roca y ahí está el agua.

-A ver, vayan a traérmelo.

Lo hace traer con sus hombres.

-Buenos días señor rey.

-Buenos días pase a sentarse. Así que usted dice que hace brotar agua de ahí en media plaza.

-Sí señor rey.

-Si usted no hace brotar agua yo lo hago pasar por la ahorca. A ver, llévenlo a este.

Lo volcaron la piedra y tras que lo volcaron la piedra dizque brotó esa agua, corrió por media plaza. La gente contenta, ya tenía agua pa' tomar, ya no se morían la gente, pué. Bueno. Enseguida el rey, lo hizo llamar vuelta le dio una mula cargada con pura plata. Dos buracas lleninga de plata, y una más para su sillonero de él. Así que se fue. Se fue a la otra ciudad donde estaba ciega la gente, llegó allá donde otra señora.

-Buenos días señora.

-Buenos días, apéese, desensille su mula.

Desensilló su mula, metió su carga adentro, entró, le dieron asiento.

-¿Qué de nuevas señora por aquí, por su pueblo?

-Hay señor la nueva por aquí es que la gente está ciega, siguen enciegándose, no ven, ya han venido doctores a curar y nada.

-Caramba, si me pagara el señor rey lo que yo pido, yo le curaba a toda la gente.

Se fue a carrera a avisar al señor rey.

-Buenos días señor rey.

-Buenos días, qué quería.

-Señor rey ha llegado un hombre que cura la gente que están ciegas.

-A ver vayan a traérmelo.

Se fueron dos a traerlo. Lo trajeron

-Buenos días señor rey.

-Buenos días, siéntese. Así que usted había dicho que cura a todos los que

están ciegos.

-Sí señor rey.

-¿Cuánto cobra usted?

-Si me da usted una mula cargada con plata, yo los curo a todingos.

-Bueno, le doy, pero si no los cura lo voy a pasar por la ahorca.

Enseguida se fue casa por casa. Los curó pué a todingo los que estaban ciegos, pué. Le pagó la mula cargada con dos buracas de plata. Ese día descansó. Al otro día se acomodó, se fue a la ciudad donde no amanecía, donde otra señora.

-Buenas noches señora.

-Buenas noches señor, dentre apéese.

Se apeó bien, amarró sus mulas, descargó todo.

-¿Qué nuevas señora?

-Uta, si usted supiera señor la nueva, no preguntara.

-¿Por qué?

-Aquí pué, no amanece, para de noche no más.

-Caramba si me pagara el señor rey lo que yo pido, yo hacía amanecer.

Enseguida corrió la señora a avisar al señor rey.

-Señor rey -dizque le dijo- ha llegado un hombre que dice que hace amanecer.

-A ver, tráigamelo.

Lo trajeron.

-Buenas noches señor rey.

-Buenas noches. Así que usted había dicho que hace amanecer.

-Sí, yo hago amanecer.

-¿Y cuánto me va a cobrar?

-Me da una mula cargada de plata.

-Le doy, pero si usted no hace amanecer yo le hago pasar por la ahorca.

-Me va dar una escopeta señor rey.

Le dieron una escopeta, cartucho. Se fue a espiarlo al gato negro. Cuando ya aparecía el día, cuando ya venía el día, cuando elay dizque aparece un gato negro, se venía y se venía, se sentaba en media plaza. Le plantó pa' su tiro, lo mató al gato negro. Más tardesito, dizque elay el gato blanco, venía junto con el día que amanecía, amaneció, que nunca amanecía en esa ciudad. De ahí se fue ande el señor rey, contento el señor rey porque

amaneció, porque nunca amanecía. Le pagó la mula cargada de plata. Descansó bien y al otro día se acomodó y se fue a la otra ciudad donde estaba enferma la hija del señor rey. Llegó donde otra señora.

-Buenos días señora.

-Buenos días, apéese, desensille sus mulas, meta su carga adentro.

Puso su carga adentro, le dio asiento.

-¿Qué de nuevas señora?

-Bueno, la nueva señor es que la hija del rey quiere morir. Han venido doctores de todo lau y no han podido curarla.

-Está fácil de curarla. Es que hay un sapo debajo de su cabecera de la niña, por eso es que no sana y ese sapo le chupa la sangre, si me pagara el señor rey, yo la curaba.

Se fue a avisar. Señor rey, ha llegado un hombre a mi casa, dice que lo cura a la niña. A ver, vayan a traérmelo. Se fueron a traerlo.

-Buenos días señor rey.

-Buenos días. Así que usted había dicho que le cura a mi hija.

-Sí, yo lo curo.

-A ver pase pa' adentro.

Ahí estaba la niña, amarilla, sin sangre pué, el sapo le chupaba la sangre. La suspendió la cabecera, ahí dizque estaba el bruto sapo debajo la cama. Es este mire señor rey, es este el que le chupa la sangre de noche, de este se iba a morir. Lo sacaron y lo mataron. También lo cobró dos buracas de plata. Le dio el señor rey y con eso ya eran varias mulas cargadas de plata. Y más le dio el señor rey uno pa' su ayudante, para que le ayude a cargar sus mulas. Bueno, ese día descansó y de ahí vio él que tenía harta plata y dijo "qué hago con esta plata; me voy a mi casa, voy a comprar ganado". Compró ganau, llegó a su casa con doscientas cabezas de golpe y su compadre existía todavía su compadre, el que le sacó los ojos. Llega dizque con sus doscientas cabezas de ganau y su arreador, los reunió en la plaza. Sale su compadre y dice: "el compadre es el que está llegando, qué habrá hecho el compadre pa' tener ese ganau". Así que su compadre fatigau quería saber cómo hizo para conseguir el ganau. La envidia de él, de su compadre. Se fue dizque a saludarlo.

-Buenos días compadre.

-Hola compadre. ¿Cómo le va?

-Así que llegó compadre.

-Llegué compadre.

-Pero bien le ha ido compadre.

-Sí es así pué. A veces a uno le quieren el mal pero a veces le va bien. Mire usted. Usted me quiso el mal, me sacó los ojos, pero fue pa' mi bien; mire lo que traigo.

-Y cómo hizo compadre.

-Ahí pues ande usted me dejó compadre, donde me sacó los ojos, el último ojo. Ahí me quedé. Ahí estuve arriba, llegaron unos gigantes ahí y ya le contó bien las cosas como pasaron.

-Carácter, ¿será que yo no traigo plata?.

-Vaya compadre traiga.

Ya le indicó bien, así que le avisó bien. Se acomodó su compadre y ya se fue ande el árbol y su compadre se quedó con el ganado hizo pa' su estancia. Se fue el compadre, no se le vio irse. Llegó al árbol se subió arriba. A media noche escuchó que llegaban los gigantes con sus casaus amontonando y él temblando ahí arriba dizque veía. Más tarde llega otro. Él asustau por la gente que vía muerta que traían los gigantes. Más tarde llega otro, llegaron todingos y él temblando allá arriba. Le dio ganas de orinar y los gigantes pues al rededor del palo todingos estaban sentados. El se orinó encima los gigantes, pué. "Hay que agua linda está cayendo del cielo". Pusieron sus manos dizque pa' tomar y miraron pa' rriba. Habia estau el tipo, allá estaba sentau. "Ah, había sido éste, a ver apéenlo". Lo apearon, lo metieron a la chapapa también, lo mataron, se lo comieron. Y de ahí el compadre hizo su estancia allá y pué, y vivió bien con toda la familia, yo estuve con él todavía participé unos días y de ahí lo dejé y me vine¹²².

■ 1.5 MITO N° 3 (Sin título)

Había unos compadres cazadores que siempre se juntaban para ir a cazar. Un día uno le dijo al otro: "vamos compadre a cazar", "vamos" -le dijo el otro y se fueron. "Volvemos mañana", dijeron, "vamos a dormir en el monte". Alistaron entonces sus cositas: ollas, café, sal, porque eso es lo principal para el cazador. Se fueron a distancia de unas cuatro leguas, ese día que estuvieron allá llegaron a unos salitrales, encontraron unos puercos de tropa, mataron unos diez puercos de tropa. Le dice un compadre al otro: "no nos da pa' que nos volvamos, entonces nos vamos a quedar, vamos a pelarlo y de ahí lo pieceamos, ardemos fuego y lo asamos los chanchos". Bien compadre -le dice el otro. Así que en eso se pusieron a pelarlo, buscar leña, arder fuego y asarlo. Entonces ahí estaban ellos mientras se preparaban sus almuerzos, preparando sus pacumutos de churrasco, entonces anocheció y uno de los compadres templó su hamaca, el otro compadre dijo "entonces yo me echo aquí abajo", templó su mosquitero que también llevaba. Entonces, mientras, va cociendo la carne, esos puercos gordos que chorrea la manteca al fuego. Entonces bien, iba cociendo, cuando a eso de las once o doce de la noche escucharon este grito que decía lejos: "iijuuuu! mi hígado quemau". Entonces el compadre le dice al otro -escucho un grito lejos, no será el otro que se perdió.

-No compadre, posiblemente sea el dueño del monte.

-Pero compadre, cómo va creer usted que hay dueño del monte.

No le creía, el otro compadre ya conocía eso. Entonces el otro insistía que era uno de los amigos que se vino a cazar y se perdió. Pero ya más cerca siempre con el grito: "iijuuuu! mi hígado quemau" decía; y cada vez más cerca, y más cerca, y más cerca. El uno le dice

-Compadre, ¿le grito?.

-No, compadre.

-¿Por qué?.

-Porque no, eso no es persona humana, ese es el dueño del monte.

Pero el otro le insistía y tanto fue así que le dijo enojado: "bueno compadre grítele entonces, pero si este hombre viene y le hace algo yo no respondo compadre". Había un árbol donde estaba la carne asada, se subió el compadre

arriba y ese grito llegaba, el otro le contestó y se vino, llegó el dueño del monte de sombrero grande, camisa blanca, pantalón blanco, bien futre. Bueno, llegó y dizque le dice

-Hola amigo, ¿vos eras el que me llamaba?

-Sí, porque yo dije que era un amigo que se perdió.

-Aquí estoy -le dice- me has llamau, por eso yo me vine -le dijo. ¿Casaste?

-Sí.

-Ah sos vos el que siempre venís a cazar, a veces te va bien, a veces lo matas y a veces no lo matas, le tirás y se van a morir a otro lado o se van heridos y es mi afán de curarlos. Ahora es la última vez que vas a cazar. Ahora yo quiero comer.

-Ahí hay qué comer amigo -le dice el cazador.

-¿Y si lo termino?, porque no me va alcanzar la carne que tenés asada.

-Pero hombre es harta carne, qué no te vayas a llenar.

-Pero me va faltar. Hagamos una, si termino y no me alcanza, yo te como a vos -dizque le dice.

-Pero hombre cómo no te va alcanzar es harta carne.

Así que terminaba una pierna, "quiero más", dizque decía. Un brazo, una costilla, en fin: "quiero más"; "ahí está", respondía el otro

-Quiero más.

-Sírvasse.

Al fin que lo terminó. Habían unos pacumutos de churrasco, hígado, bofe, todo eso, lo terminó todc. "Quiero más". Habían sobrado un poquito en la olla. "Quiero más" y ya no había nada.

-Ya no hay amigo- le dice el otro.

-Ahora acordate el compromiso que hicimos.

Al hombre le dio miedo, agarró el facón y se pusieron a pelear entre los dos, al fin que el hombre lo cortaba al dueño del monte, lo trozaba, pero no le hacía nada, era no más visiones. Pero el facón aparecía con sangre de tanto luchar, al fin que lo cansó, lo mató y se lo comió. Y el compadre de allá de arriba del árbol estaba mirando lo que le hacía al otro, calladito miraba asustau. Acabó eso, se fue el dueño del monte pa' bajo del árbol y dice: "aquí huele a carne humana" y miró pa' rriba y el compadre dice que llevaba su rosario en el pescuezo y el dueño del monte dizque que le dice: "agradecé que si no tenías lo que llevas en tu pescuezo yo te bajaba

del árbol, te comía cuerpo y alma, por eso te has salvau". En eso canta la perdiz y el hombre se desaparece, porque donde fueron a cazar era lejos, distancia de 4 leguas, y entonces el compadre no se animó de bajarse de miedo, hasta que se animó, entonces fue a ver a su compadre dónde estaba. Suspendió el mosquitero y ahí estaba la cabeza y las menudencias que tenía, la panza no se lo había comido, lo dejó. "Caramba, qué hago ahora -dizque dijo- me van a culpar a mí que yo le he matado a mi compadre". Me fui, digo, se fue a avisar para poner en conocimiento de la autoridad, pero primero a la mujer. Cuando había avanzado una legua dizque escuchaba el grito de lejos venía: "compadreee, no me deje". Ese es el compadre -dijo. "No me deje compadreee, nos hemos venido juntoos". Es el compadre que se ha condenado -decía el otro. Así venía el grito; ya faltando una legua miró pa' atrás y vio que esa cabeza venía a saltos de un lado a otro, las menudencias brincando y que "no me deje compadreee, nos hemos venido juntoos". Cansado ya el compadre de tanto correr y entonces faltando un kilómetro para llegar al pueblo había un arroyo y ese arroyo era hondo, entonces llegó el compadre y cruzo, llegó después la cabeza y le dice: "compadre, agradezca que si no haya pasado este arroyo lo comía también a usted, no lo dejaba pasar". Hasta ahí llegó la cabeza y se volvió vuelta pa' atrás. Llegó donde la mujer y le contó que el dueño del monte se les presentó y fueron con las autoridades a ver, ahí estaba en el mosquitero, ya se había vuelto, y así le reconocieron y se volvieron, yo también me volví junto con ellos¹²³.

■ 1.6 MITO N° 4. El jichi de San José

Antes había una muchacha en San Ignacio que se llamaba María, a ella le gustaba lavar los días domingo, escogía ese día para ir al curichi a lavar. Ella ansiaba ver al mismo jichi del agua. Un buen día de esos que fue a lavar, se apareció este como un joven y le dijo: "aquí estoy, ¿por qué lavas

123 Relato de Asensio Rojas del pueblo de San José, registrado por el autor en 1993.

los domingos?” Este joven le prometió traerla aquí a San José. Bueno, ella le avisó todo a su mamá y a sus familiares. Después ella solía estar en un cuarto que nunca lo abría; cuando ya quiso traerla el jichi aquí, le dijo a ella: “te voy a llevar de aquí de este lugar” y ella le dice que no, porque se encontraba esperando familia. Entonces dice que dio a luz un hijo y todos querían mirarle, pero ella no permitía que nadie le mirara al chico y ella un día, cuando se tenía que venir descubrió al hijo: “aquí está”. Para los familiares dice que fue una admiración porque la mitad era gente y el resto era pescau. El día que le trajo acá para que se quede -porque ella no quería venirse, pero era él quien mandaba entonces la trajo- en el mismo lugar donde apareció comenzó a nublarse, comenzó a llover, hizo fuerte viento y hubieron temblores. Y aquí cuando llegó al chorro hermoso, al sutó, chorro grueso caía a una pailita y expresamente de ahí iba la gente a traer agua para el día de pascua, a pedirle permiso a María para alzar esa agua “Nípiapa María uikenamaturr”. Nuestra señora María vamos alzar su agua para llevar para la bendición del agua bendita para el día de pascua. Bueno, fue así que entonces la trajo y le dio permiso a ella para que cada doce años vaya a visitar su pueblo San Ignacio. Con el tiempo ya se dominó porque ella ya vivía acá y ahora ya tendrá varios hijos por la edad que tiene¹²⁴

Pero el relato continúa.

Su cuerpo dice que pasa por el salón del templo, es la fuerza del templo. Un año en nuestro tiempo hubo un temblor donde casi se partió la torre, dicen que era ella que se había movido. Una vez, en el año 40, era yo chico todavía, era las tres de la mañana, la víspera de carnaval, escuché ese trueno del sur hacia San Ignacio. Le gente decía que es María que se ha ido a visitar a su pueblo y a la misma hora a la siguiente noche otra vez se escuchaba el temblor, como un viento que viene. El jichi más superior es María, pero cada lugar [comunidad] tiene su jichi, el de [la comunidad] Piococa es un potrillo, el de Boquí es una muchacha.

1.7 LA INTERPRETACIÓN DE LOS MITOS

Como se mencionó en la parte teórica, los mitos deben justificar o reforzar las actitudes conductuales emic. En las narraciones presentadas la relación entre los aspectos mentales y conductuales emic con los mentales y conductuales etic, se resumen en el siguiente cuadro:

Conductual / emic	Mental / etic	Conductual / etic	Mental / emic
<ul style="list-style-type: none"> • "No se puede vivir únicamente de la cacería y recolección, también se debe hacer chaco". • "Cuando falta la comida, se debe salir a buscar la vida". • "Los niños que contraen enfermedades o los que tienen algún defecto físico enferman". • "La familia mantiene la lealtad entre sus miembros, ya que al que tenga una actitud contraria, le puede ir mal". 	<p>Mito de la familia pobre</p> <ul style="list-style-type: none"> • Había una familia muy grande y muy pobre que la comida no les alcanzaba, o no tenían para comer, sólo se mantenían con carne del monte y miel... • Juancito y María se van a rodar mundo... • Un día los esposos decidieron perder dos hijos para que les alcance la comida... • Luego, después de su descanso acomoda la fruta de bis... y en el camino iba pensando en la traición que le había hecho la hermana, y de rabia decidió matarla... 	<ul style="list-style-type: none"> • Se practica la caza, pesca, recolección, agricultura y otras actividades que generan ingresos monetarios. • Cuando la producción agrícola fracasa, aquella familia que no cuenta con ganado vacuno para la venta, sale de la comunidad para obtener trabajo. • Los niños nacidos entre un año a un año y medio después de otro, o aquellos que tienen un defecto físico son propensos a contraer enfermedades y pueden morir. • A nivel familiar y comunal se dan lazos de solidaridad y cooperación, aunque existen excepciones 	<ul style="list-style-type: none"> • La relación poblacional-disponibilidad de recursos exige la combinación de diferentes actividades económicas como son la caza, pesca recolección con la agricultura. • Pero ante la ausencia de innovaciones tecnológicas y un progresivo crecimiento de la población la comunidad puede dividirse y/o adoptar estrategias para controlar su crecimiento. • Asimismo, por las características físicas de la zona y la disponibilidad de recursos faunícos, es preciso mantener relaciones sociales solidarias y comunitarias.
<p>"Se comparte la cacería y los demás alimentos con el compadre que no tiene".</p>	<p>Mito N° 2 (sin título)</p> <p>[el compadre que no comparte su tupeque muere comido por lo gigantes, pero además por haber asumido una actitud como aquella, provoca que su compadre sea inmesamente rico]</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Los animales cazados son distribuidos por los cazadores; otros productos agrícolas también son distribuidos; se ejecutan faenas laborales conjuntas a favor de los miembros de la comunidad, aunque se han dado casos en que un comunario contrata a otro para un trabajo determinado y les paga un jornal. 	<ul style="list-style-type: none"> • Para favorecer a un mejor acceso a los recursos, se evita generar desigualdes económicas (ricos/pobres), para lo cual se deben distribuir los recursos alimenticios dentro de la comunidad, hecho que hace de los chiquitanos una sociedad igualitaria regida por el intercambio recíproco de bienes y servicios.

- "No sirve cazar muy seguido y sin cuidado, sino solamente para alimentarse".
- "Cuando se va al bosque a cazar se toma precauciones para no encontrarse con el jichi, como llevar tabaco y/o un rosario".

Mito N° 3 (sin título)

- Ah, sos vos el que siempre venís a cazar, a veces te va bien, a veces lo matas y a veces no lo matas, te tiras y se van amorir a otro lado o se van heridos y es mi aján de curarlos..
- El compadre dice que llevaba su rosario en el pescuezo y el dueño del monte dizque que le dice: "agradecé que si no tenías lo que llevas en tu pescuezo yo te bajaba del árbol, te comía cuerpo y alma, por eso te has salvau". En eso canta la perdiz y el hombre se desaparece

- Las medidas restrictivas para evitar la cacería excesiva no siempre se cumplen ya que algunos practican la cacería comercial.
- No todos toman precauciones para evitar encontrarse con el jichi, ya que no creen en él.

- Se toman medidas restrictivas para evitar ejercer demasiada presión sobre los recursos faunicos y no poner en riesgo el abastecimiento de estos recursos.
- El sistema de creencias en seres animatistas como el jichi posibilitan el mantenimiento de un control cultural sobre el acceso a los recursos faunicos.

"Se participa y efectúan los rituales católicos y también los que se refieren al jichi."

Mito N° 4 El jichi de San José.
 [Se pide permiso al jichi para usar su agua en la pascua como agua bendita
 El jichi es la fuerza de la iglesia.
 El jichi es quien trae el agua a San José.
 Cuando hay viento del sur es una señal de que el jichi está cerca].

Hasta ahora se cumple con los rituales de la religiosidad chiquitana, aunque en el orden católico, existen intentos de los criollos josesanos por controlar los principales rituales como la fiesta patronal y la semana santa (STRACK 1992: 124-136). En el orden autóctono **algunos** chiquitanos han dejado de mantener un relacionamiento con los jichis por no creer en su existencia.

Los elementos de la religión católica y autóctona constituyen una unidad irreductible que rige la vida del chiquitano con su entorno físico y social. Demuestran su existencia real al explicar la existencia del agua (recurso escaso y preciado en la zona), la presencia de los vientos del sur y del monumental templo jesuitico. Tal irrefutabilidad de su existencia constringe al cumplimiento de sus disposiciones.

Por todo lo dicho, se puede afirmar que los mitos presentados pretenden reafirmar la conducta de los chiquitanos en términos de combinar diferentes actividades económicas para la obtención de recursos, de tomar medidas restrictivas respecto al acceso a los recursos faunicos¹²⁵, de adoptar estrategias para evitar el crecimiento poblacional, de mantener una organización social basada en la reciprocidad y cohesión comunal. Todo para favorecer a un adecuado acceso a los diferentes recursos sobre los cuales basa su existencia, como son el agua, la fauna, el suelo y el bosque.

El aspecto recurrente en los mitos, es la relación entre los diferentes personajes animatistas pre-hispánicos de los grupos chiquitanos y no chiquitanos con los personajes y elementos de la religión católica que llegan a conformar una unidad irreductible, reforzando así la tesis de Peter Strack, quien mediante un exhaustivo análisis de la Ceremonia de Semana Santa y la Fiesta Patronal en San José de Chiquitos, ha intentado demostrar que todos los grupos que fueron reducidos en las misiones de chiquitos conformaron una nueva identidad a partir de los rasgos culturales propiamente indígenas y de los impuestos por la religión católica de los jesuitas.

El eje de la unidad que existe entre ambos tipos de personajes al interior de la religiosidad chiquitana y que rige las condiciones de su forma de vida, lo constituye el jichi “más poderoso”: María y el símbolo monumental del catolicismo profesado por los jesuitas: el templo de la ex-reducción. Aspecto que se manifiesta en la creencia de que el jichi es la fuerza del templo y que ella está ahí ya que -a decir de un chamán de San José- fue encadenada por los jesuitas en un pozo con agua que estaba debajo de la

¹²⁵ Un chamán en San José me contó (en 1997) que un vecino de su barrio vivía exclusivamente de la cacería, pero aparte de consumir la carne, también la vendía para cubrir sus demás necesidades. Un día salió a su rutina, cuando empezó un mal tiempo (surazo) se le presentó el jichi. Cuando ya estaba a punto de bajarlo del árbol, al que se había subido para no ser comido, cantó la perdiz y se salvó. Estuvo algún tiempo enfermo, lo llevaron donde el párroco para que lo curase y desde entonces ya no caza con tanta frecuencia. Por otro lado, esta idea de que el mito se constituye en un instrumento para mitigar el aprovechamiento excesivo de los recursos faunicos, se refuerza por el hecho de que la presencia de estos personajes viene precedida de un temporal malo, de fuertes vientos, que aunque se pueden presentar en cualquier momento, son más frecuentes o característicos de la época seca del año, que es cuando la cacería es más intensiva.

iglesia y que por un hueco que había en el templo vertían el agua (espuma de jabón) que ellos y sus asistentes utilizaban para su aseo personal. Finalmente resulta ilustrativo recordar aquí el relato de Juan Casupá según el cual “en el tiempo de la huasca”, a pesar del riesgo que implicaba aproximarse a San José, los chiquitanos no podían dejar de asistir a la fiesta patronal en su templo jesuítico y como consecuencia de tal acción muchos fueron sometidos al régimen del “empadronamiento forzoso”.

2. LA FIESTA PATRONAL

La literatura antropológica, a partir del trabajo de Marshal Sahlins ha reconocido que las sociedades de cazadores recolectores se caracterizan por ser económica y socialmente igualitarias; es decir que practican un intercambio recíproco. Un ejemplo de la redistribución igualitaria lo proporciona los nambiquara descritos por Levy Strauss en su “Tristes Trópicos” (1992: 329-359). Este tipo de sociedad incluso llevó a Pierre Clastres a designarlas como “sociedades contra el estado”.

Como resultado material de esta conducta igualitaria, aquellos que hubieran tenido dificultad para obtener sustento, podían ser abastecidos de alimentos por los que tuvieron mejor suerte.

Los cazadores-recolectores pre-hispánicos que ocupaban la provincia Chiquitos también poseían esta característica. Ya mencioné en el capítulo correspondiente de la Parte II, cómo los manasicas, que practicaban un intercambio redistributivo estratificado, convocaban a las rancherías vecinas para otorgar banquetes que duraban algunos días y que los grupos de chiquitos, que practicaban un intercambio redistributivo igualitario, también efectuaban estas comidas colectivas, incluso en las reducciones.

Por lo que se dijo en páginas precedentes, el carácter redistributivo persistió mientras los jesuitas administraron las reducciones. Peter Strack afirma que la fiesta patronal era una ocasión en la que los jesuitas daban obsequios a toda la población que podía consistir en varios cientos de cuchillos, docenas de tijeras, papel, lana colorada, bayetas de diferentes colores, harina, navajas y otros.

Los días de fiesta resan todos en la Yglecia el cathecismo y oraciones (...) algunos días que llaman de repartimiento general sin que sea un año parecido a otro en unos pueblos se practica una ves y en otros mas según la liberalidad (...) en este acto son distinguidos las justicias, oficiales, mecánicos, cantores sacristanes vaqueros y otros inmediatos sirviente aquienes se les da Calzon o armadores y a muchos lienso para camisas, como assi mismo cuchillos, y para el resto del pueblo se hase presente el Cura en la plassa poniendo sobre una messa varios Sestos, con cuchillos, cuñas, tijeras, medallas, y lana de Alpaca; corren los Yndios a Cavallo procurando ensartar una sortija, y en asertando piden premio escogiendo de lo que está a la Vista. Los de a pie tiran al blanco con su flecha logrando lo mismo y lo que queda se arroja a la multitud, a esepción de los Cuchillos por evitar el peligro, y se dan los que sobraron a los que tuvieron la felicidad de acercarse, y a este acto se sigue la presentación de muchos que se quejan por no haver logrado interesarse, se les da alguna cosa. Yo asistí en los pueblos de San Miguel y San Raphael en los días de sus Patronos y he visto lo que refiero (Archivo Nacional de Sucre En: STRACK 1991: 49).

Para Strack, tal acción tenía por finalidad obtener lealtad de los indígenas hacia los curas, lo cual expresaría un paternalismo de los clérigos y una dependencia de la que incluso hasta ahora los chiquitanos no han podido salir (Op.Cit. 49).

Es posible que desde un punto de vista externo como el de curas y administradores, la explicación de Strack tenga sentido, pero si consideramos la lógica indígena anterior, en la que aquel individuo que posee bienes está culturalmente obligado a compartir y a redistribuirlos, a cambio de lo cual

recibe una distinción particular del resto, tal situación no puede ser designada como dependiente o paternalista. Más adelante el propio Strack afirma que cuando estos repartos disminuyeron en frecuencia, cantidad y calidad, y se exigió que parte de los productos de los chiquitanos vayan a cubrir el mantenimiento del cura y la iglesia, “*tampoco estuvieron dispuestos a entregar sus productos sin recibir, a cambio, otras mercancías*” (Op. Cit. 51).

Otro aspecto que cabe destacar es que el día del santo patrón, al medio día se realizaba (y aún todavía se lo hace) una costumbre que no tiene mucho que ver con la liturgia católica.

A las doce comenzaron a tocar las campanas (...) Cada familia trajo su comida que consistía de frutas crudas y platos calientes. Todos se apostaron en dos filas largas delante de la entrada de la iglesia y colocaron los platos a sus pies. Apareció el jesuita llevando un hábito suntuoso y la imagen del santo patrón fue transportada a la puerta de la iglesia. En ese momento todas las campanas empezaron a tocar, sonó la música y se entonaba un canto triunfal, todos los presentes se pusieron de rodillas y rezaron. Entonces el misionero y los monaguillos marcharon con solemnidad entre las filas de los arrodillados y rociaron la comida con agua bendita. Después volvió al corredor de la iglesia y desde allí se dirigió hacia la gente, dándole la bendición. Todos se levantaron y se entabló un gran alarido de alegría más fuerte que todas las campanas, tambores, flautas y cantos y todos se llevaron los platos a casa.

[Posteriormente] Entraron [al colegio de la iglesia] todas las autoridades, dieron sus parabienes y se sentaron a las mesas colocadas para comer y beber. Así mismo vino toda la gente del pueblo y todos podían comer y beber en abundancia. El interior del colegio parecía una feria. Había mucha animación, sobre todo por las mujeres a las que en otras ocasiones nunca se les permitía entrar en la casa. Se hacía música y los muchachos y las muchachas bailaban.

[Toda la gente] estaba contenta, llena de alegría y buen humor. En la plaza y en los corredores todos se sentaban y empezaban a comer, también los huéspedes de otros pueblos eran agasajados (Bach en STRACK 1991: 42).

Después se procedía a los juegos y repartos a los que antes se hizo referencia. Se bailaba danzas referidas a la vida cotidiana y tradicional y se bebía chicha.

Para Strack esta fiesta era una ocasión para mantener solidaridad entre los diferentes grupos que vivían en las reducciones y para recordar su tradición. Comparto a plenitud su parecer, no obstante pienso que el banquete también tenía una función fundamental y no era otra que, al igual que antes, manifestar la socialización y la distribución de la comida entre anfitriones y pozoka.

No eran pocas las 38 vacas, distribuidas en la fiesta patronal - en las otras fiestas grandes se distribuían 28 vacas. Todo se dividía generosamente también con los huéspedes (Santamaría en STRACK 1991: 41).

La expulsión de los jesuitas trajo consigo una serie de cambios en la base económica y social de las reducciones, lo cual tuvo sus directas repercusiones en la práctica de los ritos religiosos católicos. Del trabajo de Peter Strack se concluye que por un lado se incorporaron más "elementos paganos" de los indígenas, pero también los cruceños ejercieron cada vez mayor influencia en los preparativos y en la modalidad de ejecución de la Semana Santa y de la Fiesta Patronal, lo cual está provocando una alteración progresiva de tales tradiciones. No obstante, este autor afirma que a nivel general fueron los chiquitanos quienes de manera persistente mantuvieron la tradición jesuita.

Luego de su huida desde los pueblos reduccionales hacia diferentes lugares donde conformaron rancherías y posteriormente comunidades, los chiquitanos intentaron reproducir la tradición jesuita-chiquitana tanto en el orden material como espiritual. La estructura de las viviendas, así como su disposición en el centro comunal en algunas comunidades antiguas (como Dolores) testimonian esta afirmación. Pero sin lugar a dudas el mejor ejemplo de esta tradición es la forma de celebración de la fiesta patronal en cada comunidad, que replica exactamente todos los rituales y

liturgias de la fiesta patronal de la ex-reducción de San José.

La forma de su realización recuerda bastante a las fiestas que en la época prehispánica se daban entre rancherías vecinas. El cacique es el responsable de organizar la fiesta del santo patrón de la comunidad, asegurándose que todos den su correspondiente aporte en trabajo y en productos para que nada falte el día de la fiesta. Algunos días antes de la fecha de la celebración se extiende invitaciones a las comunidades vecinas y a las personas e instituciones amigas del pueblo. Todos ellos son los *pozoca* que según Pascual Choré (1993) no es lo mismo que turistas. Los *pozoca* o visitantes deben compartir con los anfitriones el techo, la comida, la fe, la diversión y esparcimiento social; en otras palabras, el *pososh* es un partícipe de la fiesta, mientras que el turista mira.

El acontecimiento festivo se inicia en la víspera del día del santo de la comunidad. Los *pozoca* van llegando por la tarde hasta el anochecer. Más adelante se efectúan los rosarios y el velatorio generalmente a cargo del líder religioso; al día siguiente, mientras continúan llegando los *pozoka*, siguen los actos litúrgicos hasta el medio día que finalizan con la misa y la bendición de la comida, esta vez dadas por el párroco de San José. Sigue después el almuerzo, los juegos y el baile acompañado de bebida.

Uno de los aspectos más notorios de la fiesta es el esfuerzo desplegado por los miembros de la comunidad anfitriona para que los *pozoka* se sientan a gusto y principalmente puedan comer y beber cuanto quieran. Inclusive en las comunidades más modestas pude advertir que siempre había abundancia y diversidad de alimentos.

Luego de tres días los *pozoka* satisfechos retornan a sus comunidades esperando el próximo similar encuentro en la fiesta de otra comunidad y pensando que cuando llegue el turno de organizar su propia celebración mostrarán la misma o mayor hospitalidad, la misma o mayor abundancia.

Pienso que esta tradición se mantuvo y persiste con fuerza debido a que se encarga de reforzar los lazos comunitarios y establece un equilibrio social entre los chiquitanos, que, como dije anteriormente, es fundamental para la realización de la economía chiquitana. La lógica que guió a mantener la tradición pudo ser la siguiente: la magia de la ritualidad fue efectiva (durante el tiempo reduccional) hasta que otros agentes externos intervinieron en ella (los curas cruceños y los administradores), lo cual coincide con una creciente época de decadencia y esclavitud. Por tal motivo era preciso reproducir los ritos jesuitas y todo lo que estaba vinculado a ellos implicaba bienaventuranza.

En Velasco unos chiquitanos se resistieron a sustituir una estatua de un Santo: Él trae suerte en la caza y en la pesca y si ya no está, no tendremos éxito, me dijeron los indígenas (Riester en STRACK 120) Y en 1988 una anciana chiquitana contaba que las velas de Semana Santa ayudan contra la tempestad, que el polvo debajo del Santo Sepulcro hace poner muchos huevos a las gallinas y otras cosas semejantes (Op.Cit. 120).

Por tal motivo, no le debe extrañar a Strack que una buena parte de los chiquitanos del centro urbano de San José que ya efectúan una economía basada exclusivamente en la recepción de un salario “ni en las sesiones de preparación y fiestas están todos juntos”, o afirme que:

La tradicional comunidad indígena como unidad étnica ha disminuido numéricamente y es actualmente una pequeña minoría, que casi sólo en las fiestas aún se constituye como comunidad. La diferenciación de las fiestas ha llegado a tal grado, que las funciones del simbolismo de las fiestas, en el sentido de crear vínculos de unión e identidad, ya tienen poca vigencia para otros ámbitos de la vida (vida laboral, vida familiar, política) (Op.Cit. 123).

Pero tal afirmación no es válida para los chiquitanos que viven en las comunidades, a quienes este autor no considera en su trabajo sino de una manera muy tangencial, que al margen de realizar la fiesta patronal en sus

propios lugares, siguiendo básicamente las características antes mencionadas, participan activamente tanto en la Semana Santa como en la Fiesta Patronal de San José el 1ro de Mayo, donde la majestuosidad es mucho mayor, ya por el templo o las imágenes católicas, ya por la realización de otros rituales (como el baile del sarao, del bejuco y la participación de los abuelos¹²⁶) o, en definitiva, por tratarse del espacio ceremonial fundado por los propios jesuitas. Ya mencioné cómo el cabildo Ramanuca se ha rearticulado con varias personas de las comunidades. Asimismo, algunos “lanceros”, “cajeros” y varios “abuelos” que cumplen diferentes roles en los rituales son también miembros de las comunidades. Finalmente los comunarios que no intervienen de manera tan directa en las ceremonias sí participan plenamente de la celebración. Así todos los miembros de las comunidades se reencuentran en el pueblo para **compartir** en la fiesta de la ex-reducción.

Esta idea de que la religiosidad católica profesada por los jesuitas respondía a la lógica de redistribución de la riqueza e igualdad social de los indígenas parece inclusive manifestarse en la Semana Santa.

Y así como los jesuitas en su tiempo se encargaban de la carne para la comida de la fiesta, así se encarga actualmente el párroco de ofrecer el vacuno para la última cena durante la Semana Santa. Los 12 apóstoles se eligen según criterio de indigencia y de edad entre los chiquitanos, no tanto por sus funciones. El razonamiento [mental emic] es, que los viejos, por su cercanía a la muerte, se acuerdan más de Dios. Los jóvenes quizás vendrían sólo por la comida, que también pueden obtener por sí solos, dicen los hermanos. Pero finalmente también los hermanos jóvenes y los parientes, los colaboradores de la parroquia, las visitas y otros reciben su parte (STRACK 1991: 136).

¹²⁶ Los abuelos son unos personajes enmascarados que cubren además su cabeza y espalda con un colorido velo, usan bastones y en la víspera, así como durante la fiesta, efectúan bufonadas. Se dice que ellos representan a los indígenas antes del contacto con los españoles. Sin ellos la fiesta patronal estaría incompleta (véase foto N° 6).

Así, del mismo modo que los mitos, el sistema de fiestas tiende a fortalecer los lazos comunitarios, la solidaridad o el espíritu colectivo. También expresa la unidad que conforman los elementos religiosos nativos y católicos, cuyo principal centro lo constituye el asentamiento ex-reduccional y muy particularmente el templo jesuitico.

En consecuencia, el pueblo de San José, donde se encuentra el templo y el Sutó (la vertiente de donde se sacaba el agua bendita para la pascua), al constituirse en el eje de la religiosidad chiquitana, que a su vez constriñe a asumir una conducta solidaria y comunitaria entre los chiquitanos, lo cual resulta imprescindible para la realización de su economía, es un espacio necesario no solo para la satisfacción de las necesidades espirituales, sino y sobre todo para la satisfacción de las necesidades materiales.



FOTO N°5 La procesión en el día del santo patrón de la comunidad Candelaria.



FOTO N°6 Los abuelos. Personaje importante en las fiesta patronal de San José de Chiquitos, entre quienes participan comunarios de Pozo del Cura y Quitoquña.



FOTO N°7 La procesión de la virgen María y San José en la fiesta del 1º de mayo.



FOTO N°8 *“...unos chiquitanos se resistieron a sustituir una estatua de un Santo: Él trae suerte en la caza y en la pesca...”*



OTO N°9 *"...Los 12 Apóstoles [para la última cena] se eligen según criterio de indigencia y de edad entre los chiquitanos..."*



FOTO N°10 Una imagen de Semana Santa en San José. Los que tienen dan a los que no tienen.



FOTO N°11 Don José Frías (en segundo plano). Comunario de Pozo del Cura y cajero en procesión de la fiesta de San José de Chiquitos.

Conclusiones: El territorio chiquitano de San José

1. CONCLUSIONES SOBRE EL MODO DE PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN

Dadas las condiciones de un entorno físico con suelos poco aptos para la agricultura (que además se presentan como islotes aislados), una insuficiencia de fuentes de agua estables y un mercado local poco atractivo para productos agrícolas, las comunidades chiquitanas de San José, poseen una economía diversificada, estructurada sobre la combinación de actividades como la agricultura de roza tala y quema, orientada al autoconsumo; la cacería y la recolección regular a lo largo del año; la pesca durante pocos meses; la cría de aves de corral y de algunos chanchos y otras actividades que provean ingresos monetarios, como la venta de fuerza de trabajo y, ahora con más ímpetu, la ganadería, cuya finalidad es la provisión de otros productos que no pueden ser generados por los propios indígenas.

En cuanto a los sistemas de control del crecimiento poblacional, se identificó que se evita los embarazos muy frecuentes mediante el coitus interruptus y que en caso de no ser exitosa la medida el niño contrae enfermedades como el "mocheó", el "pasma" y corre el riesgo de morir. No obstante, no existe un límite para la cantidad de hijos hombres o mujeres, aspecto que fija una tasa de crecimiento anual del 3,8%.

En contraposición, la tasa de emigración anual deja un saldo negativo del 3,0% reduciendo el crecimiento poblacional a un 0,8% aunque es posible que en la medida que la actividad ganadera se incrementa, la tasa de migración se irá reduciendo. Esto debido a que más que el aspecto

de la escolaridad, la emigración parece ser originada por momentos de crisis en los que el cultivo ha fracasado y la familia no dispone de recursos para sobreponerse y la solidaridad de la comunidad tampoco puede proveerle de estos. La expansión de la ganadería seguramente está interviniendo en esta situación y, por tanto, el porcentaje de familias que abandonan la comunidad se irá reduciendo.

2. CONCLUSIONES SOBRE LA DISPONIBILIDAD Y LA FORMA DE OCUPACIÓN DEL ESPACIO

Sin considerar el centro ceremonial ni la zona de cacería ya no utilizada ubicada entre Dolores y Pozo de Cura (3.486 has), y efectuando algunas proyecciones, tomando como referencia la relación promedio entre número de familias-superficie territorial de las zonas central y este, el territorio chiquitano de San José alcanzaría una superficie aproximada total de 187.694 hectáreas¹²⁷.

Cuadro N° 13 Superficie del territorio chiquitano de San José.

Zona	N° de fams.	Superficie en proceso de titulación o titulada en has.	Superficie no titulada en has.	Superficie de uso total en has.	Promedio por familia en has.
Central y Este	91	23.682	19.612	43.294	475
Zonas restantes del área de influencia de San José.	304	34.988	109.412	144.400	475
TOTAL	395	58.670	129.024	187.694	475

Fuente y elaboración propias.

¹²⁷ Esta cantidad debe ser considerada sólo como una aproximación que ha sido efectuada para tener una idea de la superficie total del territorio. La proyección estadística únicamente es válida con tal finalidad, constituye un error el tomarla para determinar superficies definitivas.

La información presentada permite concluir que para la práctica de la agricultura en la mayoría de las comunidades de la zona central y este de San José de Chiquitos, la tierra que está en proceso de titulación según los criterios de la Ley de Reforma Agraria del '53, será suficiente durante los próximos 70 años. Sin embargo tal límite se acorta, en la medida que la ganadería se está incrementando en las comunidades, trayendo consigo una reducción de la frecuencia del desmonte y de la tierra disponible para la agricultura.

La mayoría de las áreas de cacería y pesca se hallan fuera de los límites actuales de las comunidades y por lo mismo están excluidas del proceso de titulación, aspecto que pone en riesgo la continuidad de la práctica de estas actividades y, de manera consecuente, la estabilidad económica, social y cultural de las comunidades.

Por tanto, para lograr un equilibrio entre el crecimiento poblacional y la disponibilidad de los recursos, de tal manera que estos sean suficientes durante los próximos decenios, resulta imprescindible que, sumando a las superficies en proceso de titulación, se otorgue en propiedad las áreas donde actualmente se practica la cacería y la pesca, que en la zona central y este suman 19.620 ha. y, según las proyecciones, 109.402 ha. para el resto de las comunidades. Tal disponibilidad espacial no sólo favorecerá a un acceso a los recursos faunicos, cuya gestión ya debe tomar medidas de cuidado, sino también posibilitará la planificación de un manejo integral de recursos, donde intervengan la agricultura, ganadería, la recolección u otras actividades productivas que en el futuro se consideren pertinentes.

En términos de la disposición espacial se puede concluir que, para adaptar el conjunto de su economía a las características del medio físico, los chiquitanos de la región de San José, actualmente ocupan el espacio de manera dispersa, asentados en comunidades con una población que alcanza, a lo más 90 personas¹²⁸. Esto significa que las 187.964 ha. (de las que 58.670 ha. ya están tituladas o en proceso de hacerlo) no se presentan de manera compacta; es decir que no se puede hablar de una continuidad

espacial absoluta de todas las comunidades; la única continuidad que se da es en la contigüidad o sobreposición de los espacios de cacería entre 2, 3 o 4 comunidades, por ejemplo, los mapas de la zona central de San José que se lograron en el presente estudio permiten agrupar a las comunidades Taperita, Pororó, Los Ciro y Dolores por un lado; Pozo del Cura, Candelaria y Quitiquiña por otro, y finalmente La Fortuna y La Esperanza. Así, las áreas de uso económico para los chiquitanos muestra agrupamientos de una cantidad fija de comunidades, pero nunca articulando a todas¹²⁹.

3. CONCLUSIONES SOBRE LA VINCULACIÓN DE LA COMUNIDAD INDÍGENA CON LA SOCIEDAD NACIONAL Y SU IMPORTANCIA EN LA DEFINICIÓN TERRITORIAL

Un aspecto de gran importancia en la forma de ocupación del espacio está dado por las relaciones comerciales que las comunidades mantienen con la sociedad nacional. En virtud a que para complementar la provisión de recursos alimenticios o adquirir otro tipo de bienes durante el año necesitan vender su fuerza de trabajo o algún otro producto, la accesibilidad vial de la comunidad es fundamental. En tal sentido, las comunidades tienden a asentarse a poca distancia de caminos troncales o sobre el tendido férreo.

Condiciones estructurales y superestructurales también intervienen en este aspecto, entre ellas se puede mencionar a:

¹²⁸ Considero pertinente aclarar aquí que si bien los acontecimientos históricos señalados en páginas precedentes, fueron los que dieron origen a las comunidades actuales de San José, cuya población senil justamente por ello procede de diferentes ex-reducciones, no son los que determinan la disposición espacial de las comunidades. Las condiciones materiales son las determinantes; es decir, la disponibilidad de agua, de recursos faunicos e inclusive de suelos aptos para la agricultura, dadas las características tecnológicas de los chiquitanos, impiden conglomerados poblacionales elevados, es por esto que las comunidades en San José se hallan dispersas en el espacio. Los aspectos sociales y culturales vienen más bien a reforzar o asegurar que tal disposición espacial se cumpla y no a la inversa.

¹²⁹ Véase mapa N° 11

■ La necesidad de tener vinculaciones directas con las instituciones del Estado (prefectura, municipios), de ONG's y de otras instituciones para gestionar recursos, proyectos y otro tipo de beneficios.

■ La necesidad de acceder a los servicios de educación y de salud que ofrece la sociedad nacional. Si bien no todos pretenden que sus hijos completen todos los grados escolares, la mayoría sí percibe la importancia de saber leer y escribir. En tal sentido, mientras menos accesible es la comunidad, mayores problemas tendrá para contar con un maestro. Asimismo, se ve como algo absolutamente imprescindible tener la posibilidad de consultar con un médico en circunstancias que el caso amerite, aunque muchas dolencias y enfermedades sean atendidas por los propios indígenas y/o los chamanes.

■ La necesidad de asistir a rituales religiosos en el templo jesuítico de la ex-reducción como en Semana Santa y el día del santo patrono San José.

Esta vinculación con la sociedad nacional, que según la interpretación de Bernd Fischermann es la que determina que sociedades como las de los chiquitanos sean denominados como campesino-indígenas, ciertamente no se establece de manera horizontal, así como tampoco responde en su totalidad a una planificación de gobernantes y comunidades u organizaciones indígenas para decidir cómo encausarlo, aunque efectivamente sí existan lineamientos y políticas de unos y otros, llámese "integración del indio a la nación" (según el modelo del 52) o "desarrollo con identidad" (según la política sectorial del actual gobierno). El hecho es que estas relaciones se dan en un marco general caracterizado por un Estado occidental capitalista de libre mercado que progresivamente tiende a subsumir a las sociedades indígenas, imponiéndoles nuevas necesidades (o nuevas formas de satisfacerlas), que de manera consciente o inconsciente, con ciertos límites o sin límite alguno, son progresivamente aceptadas por éstos.

Un ejemplo de cuán importante es la articulación con la sociedad nacional en la definición de un territorio indígena, lo constituye la demanda de los chiquitanos de San Javier y Concepción en Monte Verde. Al inicio del documento señalé que esta demanda territorial surge como exigencia de los chiquitanos de esas regiones que identifican hacia el norte de sus comunidades un espacio fiscal y rico en recursos que era bien conocido por ellos, ya que su parte central es atravesada por un camino con dirección norte-sur que era utilizado para llegar a los gomales del Beni en el tiempo del auge del caucho. Desde entonces, independiente del curso legal de esta demanda, las organizaciones indígenas correspondientes diseñaron estrategias de "mudanza" y ocupación con el objeto de consolidar lo que consideran su territorio. No obstante, las dificultades de acceso al lugar en términos viales y de distancia hacia los centros urbanos han impedido que tal proceso tenga éxito. La ocupación de Monte Verde será factible cuando existan las condiciones infraestructurales y estructurales referidas en párrafos precedentes.

4. CONCLUSIONES SOBRE LA IMPORTANCIA DEL CENTRO CEREMONIAL RELIGIOSO PARA LA DEFINICIÓN DEL TERRITORIO CHIQUITANO

Si bien, como se demostró, las condiciones infraestructurales son las que determinan la disposición espacial de las comunidades chiquitanas, la organización social y religiosa también tienen importancia en la determinación del territorio indígena chiquitano. En efecto, su práctica económica se da en el contexto de una organización social basada en la igualdad y la solidaridad de todo el grupo. En la medida que la comunidad mantenga una cohesión grupal, podrá responder mejor a las dificultades que le presente el entorno físico y económico. Si hubiera una propiedad privada o familiar de la tierra, por las características físicas del bosque,

no todos podrían disponer de suelos adecuados para el cultivo. Una figura similar se da con la distribución de la carne de monte mediante la cual los cazadores menos hábiles o menos frecuentes pueden acceder a este importante recurso. Finalmente, la expansión de la actividad ganadera es también exitosa mientras los costos de los insumos para la producción como semilla para pasto, vacunas, alambre de púas y otros son distribuidos entre todos y, por tanto, mejor enfrentados. Además, potreros también colectivos facilitan el manejo de pastos. Por tal motivo las relaciones de parentesco se caracterizan por la conformación de linajes de filiación cognaticia, restringida en cierto modo por el predominio de la residencia patrilocal en el contexto de la residencia ambilocal. Este sistema impide que el interés de un solo linaje prevalezca por encima del de la comunidad.

De igual modo, el sistema religioso que presenta una combinación irreductible de elementos de los grupos indígenas pre-hispánicos y del catolicismo impartido por los jesuitas, tanto en el orden ritual como mitológico, además de distinguir la identidad colectiva de los chiquitanos de San José, tiende a enfatizar la necesaria característica que debe tener la sociedad chiquitana para que pueda reproducir su economía: la solidaridad, la igualdad social y la distribución de la riqueza. En tal sentido un lugar estratégico e imprescindible lo ocupa el centro ceremonial jesuita: el pueblo de San José donde se encuentran el monumental templo de piedra (que además lo hace único en la Chiquitania) y el Sutó, vertiente de agua y primera morada de la principal divinidad de los chiquitanos: el Jichi.

Esta constatación no implica que en las comunidades no existan espacios donde se reproduzca la religiosidad chiquitana. De hecho, el jichi está en las lagunas y en el bosque; asimismo cada comunidad tiene su propia capilla en la que recibe reverencias el santo que corresponda. Pero el eje de esa religiosidad indudablemente está en San José, ahí está el jichi más poderoso y madre los demás: María. Ahí también está el testimonio imponente del catolicismo jesuita: el templo. Justamente es ahí donde los rituales de Semana Santa y el día del Santo Patrón San José alcanzan un

particular esplendor que paraliza todo el pueblo; es finalmente ahí donde convergen y comparten los rituales “todos” los chiquitanos de las comunidades.

Recapitulando se puede concluir que:

- 1. El territorio actual de los chiquitanos de San José está conformado por el espacio que las comunidades existentes alrededor del pueblo usan para la satisfacción de sus necesidades materiales y por el espacio que ocupa el mismo pueblo, por constituir el eje de la religiosidad indígena, la cual a su vez es fundamental para la realización de su economía.
- 2. La disposición espacial del territorio chiquitano se presenta de manera discontinua, manteniendo a las comunidades que lo componen, dispersas alrededor del pueblo de San José, con el objeto de mantener un acceso adecuado a los recursos naturales.
- 3. La disposición espacial de las comunidades también considera las relaciones de los chiquitanos con la sociedad nacional, de tal manera que estas puedan tener un acceso vial adecuado para acceder al mercado y otros bienes y servicios que ella ofrece.
(Véase gráfico N° 8).

De este modo, las 3 primeras hipótesis que he planteado al inicio del texto quedan confirmadas. Resta considerar las dos últimas hipótesis, las mismas que serán tratadas en el siguiente capítulo.

**GRÁFICO N° 8:
CONCLUSIONES: El territorio actual de los Chiquitanos de San José**

El territorio actual de los chiquitanos de San José está constituido por agrupamientos de 3 o 4 comunidades que comparten espacios de cacería. Estos agrupamientos se encuentran dispersos en el espacio alrededor del centro ceremonial religioso: el pueblo de San José, que por ser imprescindible para la realización de su economía también forma parte de su territorio (zona central y este : 43,293 has. zonas restantes 144.440 has. TOTAL 187.694 has.

Ocupación del espacio

Comunidades dispersas, articulándose 2,3 o 4 a partir de espacios de cacería compartidos.

Religión

Unidad irreductible religión pre-hispánica y católica. Su eje es el pueblo ex – reduccional. Refuerza las condiciones de la economía y la organización social: reciprocidad y cohesión comunal.

Organización de la producción

Familias nucleares, miembros del linaje, miembros de la comunidad entre quienes prevalece el intercambio redistributivo.

Organización social y política

Sociedad igualitaria. Prevalece la reciprocidad y la cohesión comunal. Sistema de parentesco cognaticio restringido por la residencia patrilocal.

Entorno

Suelos, agua.

Economía

Combinación de diferentes actividades.

Población

Enfermedades culturales. Tasa de crecimiento anual 3,8 %. Tasa de migración -3,0 %.

CAUSALIDAD ESTRATEGICA DEL MATERIALISMO CULTURAL

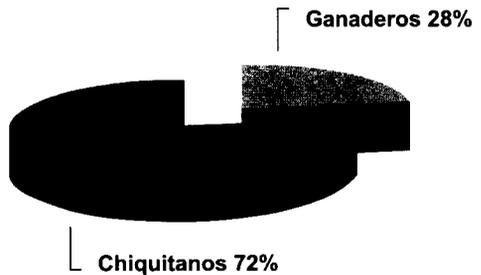
Consideraciones finales

1. POSIBILIDADES DE CONSOLIDACIÓN DEL TERRITORIO CHIQUITANO DE SAN JOSÉ

Las 187.694 hectáreas que representan el territorio de los chiquitanos de San José son un importante incremento a la superficie que actualmente están tituladas o en proceso de titulación y, sólo en caso que las faltantes 129.024 ha estén legalmente en propiedad de los ganaderos, supera la cantidad de tierra que posee ese sector.

GráficoN°9

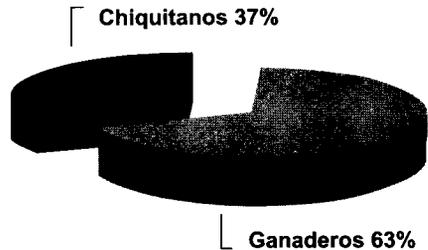
Relación de posesión del territorio chiquitano con el sector ganadero



Pero en términos proporcionales a nivel familiar, la relación básicamente sigue favoreciendo ampliamente a los ganaderos.

GráficoN°10

Relación de posesión del territorio chiquitano con el sector ganadero a nivel familiar



Habiendo dejado en claro que el planteamiento territorial para los chiquitanos de San José no resulta exagerado, paso a mencionar cuáles son los caminos legales que posibilitarían el otorgamiento del derecho propietario a los indígenas.

Dejando por sobre entendido que el espacio fijado como territorio chiquitano, con las características de discontinuidad que presenta, no es contrario a la definición de Tierras Comunitarias de Origen explícita en el art. 41 de la Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria, quedarían por solucionar los siguientes problemas:

Es casi seguro que gran parte de las áreas de cacería que se encuentran fuera de los límites comunales están en posesión de terceros. Las alternativas de solución contempladas por la ley y plenamente aplicables parten, primero por comprobar la legalidad de los asentamientos de terceros que se sobreponen al territorio chiquitano. Este procedimiento ha recibido el nombre de “saneamiento”, pero que en el caso que propongo debe ser mucho más simple y menos costoso que el que actualmente se ejecuta en las demandas de TCO’s, por el hecho de que la superficie a sanear no es de una magnitud considerable.

En segundo término, las tierras que resulten legales y que se sobrepongan al territorio chiquitano de San José pueden ser expropiadas, recurso que procede por causa de “utilidad pública¹³⁰”, correspondiente al art. 58 y 59 de la Ley INRA. La aplicación de esta medida es real en razón de que, al igual que el caso anterior, al ser el territorio identificado no muy extenso, las propiedades afectadas tampoco serán muchas, aspecto que abre la posibilidad a la tercera opción legalmente válida, pero políticamente cuestionada por algunos sectores indígenas: la compra directa de tierras.

¹³⁰ Según la ley en cuestión, “son causas de Utilidad Pública:

1. **El reagrupamiento y la redistribución de tierras**
2. La conservación y protección de la biodiversidad
3. La realización de obras de interés público” (el resaltado es mío).

En el ámbito administrativo también es posible lograr una consolidación, mediante el acceso a recursos económicos y la autonomía que ofrecen los distritos municipales. El Decreto Supremo N° 23858 del 9 de septiembre de 1994 y que se constituye en el Reglamento de la Organizaciones Territoriales de Base, otorga la posibilidad de la conformación de distritos municipales para que éstos faciliten los servicios que están bajo responsabilidad de los municipios (salud, educación, obras de infraestructura, etc). Cada uno de los segmentos territoriales constituidos por la agrupación de dos o más comunidades geográficamente continuos, bien puede ser un distrito municipal indígena. La aplicación de tal alternativa depende sobre todo de la madurez y capacidad política de la propia organización de las comunidades.

Lo que plantea un problema es la consolidación del centro ceremonial religioso, que incuestionablemente forma parte del territorio chiquitano de San José, pero también es el centro urbano de la región y está controlado políticamente por los mestizos. La dificultad aparentemente no es tanto legal sino más bien de su aceptación en los hechos. Posiblemente lo más adecuado para hacer prevalecer el derecho territorial de los chiquitanos sobre el pueblo de San José sea una opción política que coloque a los indígenas en la alcaldía, la sub-prefectura y otros espacios de poder, que es -al final- lo que se busca cuando se demanda como territorio un espacio como este¹³¹.

Una vez más tal alternativa depende exclusivamente de los propios indígenas, de su capacidad de organizarse y proyectar acciones conjuntas.

Se puede concluir entonces que, salvo el centro urbano de San José la propuesta territorial presentada en el estudio tiene posibilidades concretas de consolidarse, confirmando así la cuarta hipótesis del trabajo.

¹³¹ No puedo dejar de pensar en lo paradójico que resulta el hecho de que pueblos como San José de Chiquitos, Concepción, San Ignacio, Santiago, Santa Ana y las demás ex-reducciones hayan sido reconocidas hace un par de años atrás como "patrimonio histórico de la humanidad" y hasta ahora no se reconozca el derecho de propiedad al territorio que les corresponde a los sujetos sociales creadores, participantes actuales y principales de ese patrimonio: los chiquitanos.

2. LA IDENTIFICACIÓN DE NECESIDADES ESPACIALES PROPUESTA POR EL ESTADO

Como se dijo al inicio del texto, el Estado, a través del Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO) y del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) continúa en el proceso de titulación de las 16 demandas territoriales presentadas en la marcha indígena del '96.

En ese contexto, en mayo de 1999 el VAIPO hizo pública la elaboración de una guía metodológica para determinar las necesidades espaciales de un pueblo indígena. La aplicación de esta guía es un requisito indispensable para la titulación de la TCO¹³².

A continuación presento una síntesis de la propuesta estatal y después las observaciones a dicho documento.

■ 2.1 La propuesta

La propuesta de esta instancia de gobierno parte del supuesto de que los indígenas son pobres y la forma de resolver tal situación es mediante el reconocimiento formal del espacio que requieren para satisfacer sus necesidades. La definición de este espacio debe contemplar dos elementos:

- Un aprovechamiento sostenible de los recursos naturales y
- El saber y/o conocimiento ancestral que los indígenas poseen sobre estos mismos recursos.

132 Este documento ha sido discutido con las organizaciones indígenas, pero no se han realizado cambios trascendentales. Lo que sí se ha dado son procesos de negociación entre el VAIPO y algunas organizaciones indígenas sobre los resultados arrojados por los estudios de necesidades espaciales, de donde resulta que las superficies especificadas por los respectivos informes habrían aumentado.

Aunque -de manera sintomática- no se explica cuáles son las diferencias entre uno y otro, ya que tradicionalmente las prácticas económicas de los indígenas implican un uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales (en términos comparativos con occidente), se puede advertir que lo que los distingue en el ámbito de la propuesta gubernamental es la tecnología para acceder a los RRNN y su grado de vinculación con el mercado.

El primero consiste en la aplicación de la tecnología occidental que es capaz de generar valor monetario en un espacio reducido. El segundo se refiere a la tecnología indígena que hace un uso extensivo del espacio y que no tiene una articulación intensa con el mercado; es decir que no genera valor monetario; sino productos para su consumo directo.

La guía propone que la pobreza es superada en la medida que los ingresos son mayores que los costos para la satisfacción de las necesidades básicas, de tal manera que exista un "ahorro familiar". Las necesidades básicas según este documento contemplan los siguientes rubros: alimentación, salud, educación, vivienda, servicios básicos, información y recreación, indumentaria, transporte y seguridad social. Ya en la aplicación de la guía se suprimen -sin advertir por qué- las variables servicios básicos y seguridad social.

Bajo estas premisas el estudio de necesidades espaciales debe determinar el ingreso que genera el pueblo indígena en cuestión y el costo de la satisfacción de sus necesidades básicas. Para determinar el ingreso, "caracteriza" su sistema de producción dividiéndolo en subsistemas, a saber: forestal, agrícola, pecuario, caza y pesca, a los que se añade la consideración de las "economías alternativas y conocimiento tradicional asociado". La labor es efectuada dando un equivalente monetario a cada uno de los productos consumidos por los indígenas en cada uno de los subsistemas, fijado según los precios actuales del mercado.

El análisis se completa considerando el incremento de la población en una cantidad determinada de años y el potencial económico de los recursos

naturales del entorno indígena que podrían ser capitalizados mediante la implementación de sistemas productivos más adecuados a tales recursos, *que resulten en la optimización de los espacios territoriales, sin dejar de lado obviamente, los criterios de sostenibilidad en el manejo de los recursos naturales y el saber indígena* (BOLIVIA 1999: 6).

A partir de esta información, tabulada mediante la aplicación de un conjunto de fórmulas matemáticas, se efectúa una proyección de la que resulta la recomendación de una cantidad "X" de hectáreas que son las que necesitaría un pueblo indígena para poder superar su estado de pobreza. No obstante, para efectuar la proyección se considera solamente los subsistemas forestal, pecuario y agrícola. La sumatoria de la superficie requerida para cada uno de estos proporciona la cantidad total que debería titular Reforma Agraria.

■ 2.2 Las observaciones

Si la intención real del gobierno es identificar la necesidad espacial de uno u otro pueblo indígena o, en este caso, de los que han demandado territorio propio en el año '96, la guía metodológica incurre en errores de gran consideración. Si más bien la intención es ante todo reducir las superficies demandadas por los indígenas, no hay nada que objetar al documento, por que su aplicación sí lo logrará.

Los errores parten por aplicar el concepto de pobreza urbana a una realidad que no es puramente rural, sino y sobre todo, indígena, con las implicaciones culturales que ello supone. ¿Cuál es la noción de pobreza o riqueza entre los indígenas? ¿Acaso es la misma que la del mundo occidental? ¿Qué significado puede tener el ahorro en una economía que se caracteriza por el autoconsumo?. No cabe duda que las respuestas a estas interrogantes serían sujeto de sendas investigaciones, inclusive entre pueblos indígenas

que tienen una vinculación fluida con el mercado. El hecho que algunos grupos utilicen el dinero y que conozcan el "poder" que su posesión representa, no significa *per-se* que tales mecanismos de comportamiento sean reproducidos al interior de su sociedad. Recuerdese que abundantes estudios antropológicos han demostrado que las sociedades indígenas amazónicas tienen tradicionalmente un sistema político basado en la ausencia de poder centralizado, donde los individuos a lo más que pueden aspirar es a gozar de prestigio, rango que es obtenido mediante la redistribución de bienes. Esto los sitúa en una posición que es absolutamente contrapuesta con los criterios occidentales para acceder a este estatus. En otras palabras, entre los indígenas, son los "pobres" (carentes de bienes materiales) quienes pueden acceder a cierto espacio social privilegiado.

Es incuestionablemente cierto que en nuestro país, en la actualidad, hay muy pocos pueblos indígenas que aún conservan este clásico comportamiento político, pero es de igual modo inobjetable que el cambio que se ha producido a través de la historia en ese pensamiento político no ha sido radical. Lo cual significa que no se pueden utilizar de manera mecánica los criterios de "riqueza/pobreza" de la misma manera que los utiliza occidente.

Una prueba de que los propios técnicos del Estado confrontaron esta situación problemática al elaborar la guía, se expresa en que al momento de especificar las variables indicadoras de los niveles de pobreza que debe contemplar el estudio de necesidades espaciales (bajo la categoría de otros bienes y servicios), han sido eliminados sin explicación alguna los rubros: "servicios básicos" y "seguridad social". Claro, ¿de qué seguridad social y servicios básicos se puede hablar entre la gente que vive en el bosque?. Tales indicadores que surgen de un análisis de la realidad urbana, no pueden ser aplicables a la realidad indígena. Constatado esto, lo primero que uno se pregunta es si las otras variables o rubros no corren igual suerte que los anteriores. ¿Hasta dónde el transporte, la recreación e inclusive la misma educación o la salud son absolutamente relevantes para incluirlas como indicadores de pobreza de todos los pueblos indígenas?. Estas interrogantes ponen en entredicho la validez de la aplicación del método

propuesto, por esta razón la guía no advierte por qué desaparecen las dos variables antes mencionadas.

En una ágil prueba reflexiva analicemos el “transporte”, que es uno de los rubros que sí debe considerar el estudio de necesidades espaciales. La movilización de la familia en un entorno urbano es absolutamente imprescindible y cotidiana, por lo cual demanda un importante porcentaje de su ingreso monetario. Este hecho ha determinado que el “transporte” sea incluido como un indicador de pobreza urbana: el que no tiene suficiente dinero para moverse en la ciudad es seguro que está en los límites de pobreza. No ocurre esto con los indígenas, ya que se movilizan sólo en ciertas ocasiones, las que tampoco son sencillas de prever. Además su movilización no solamente requiere de recursos para pagar el transporte, sino para su estadía en el centro urbano al que se han desplazado. ¿Cómo podría entonces considerarse entre los indígenas tal variable como indicadora de pobreza?

Si se quiere analizar la situación de pobreza en la realidad urbana y la realidad indígena se debe partir de la noción elemental de que en la primera no existe una disponibilidad inmediata de recursos para la satisfacción de las necesidades, se accede a ellos mediante el dinero. En cambio en la segunda sí existen tales recursos naturales y, en consecuencia, el dinero ocupa un segundo plano; por tanto, la pobreza de la ciudad posee características inherentes solamente al contexto urbano y pretender ampliar sus criterios de definición a la realidad indígena es equivocado.

No se puede afirmar de manera contundente que los indígenas sean pobres. Ocurre tal cosa al momento que migran hacia las ciudades al verse privados de los recursos naturales que disponían en sus territorios. Justamente por eso demandan un derecho propietario de ese espacio: quieren evitar la pobreza (urbana).

Pero, el utilizar la superación de la pobreza como fundamento para la determinación de las necesidades espaciales le permite al Estado cuantificar

los ingresos de los indígenas, determinando los equivalentes monetarios para cada uno de los productos consumidos. De hecho, intentar dar valor monetario a todo, en una economía en la que el dinero no ocupa un lugar privilegiado, resulta -para decir lo menos- contradictorio. Eso, sin considerar lo real (o irreal) que puede significar un determinado precio en uno u otro momento, dadas las condiciones fluctuantes del mercado. Pero el problema no radica ahí, sino en que al "monetizar" los ingresos, se quita la esencia de las actividades económicas y de la economía indígena en su conjunto. En efecto, afirmar que para obtener el sustento, un grupo determinado combina diferentes actividades como la cacería, la pesca, la recolección la agricultura, la ganadería y ocasionalmente la venta de la fuerza de trabajo, connota una particular forma de acceder a los recursos y, por tanto, una disposición espacial correspondiente.

También implica una determinada organización social y religiosa que están condicionadas (en última instancia) por las características de esas actividades económicas. Ya he mencionado que en el caso de los chiquitanos de San José el carácter comunitario del asentamiento es determinante para que el conjunto de la economía posibilite la reproducción del grupo. Un cazador distribuye partes del animal de presa logrado en su actividad entre los miembros de su comunidad, reafirmando así la unidad del grupo; pero nunca esta misma persona distribuirá su dinero logrado en un jornada laboral. En otras palabras, la economía indígena tiene cualidades que provocan determinados comportamientos sociales, políticos y religiosos, y esas cualidades, aunque así se quisiera, no pueden ser reproducidas por el dinero. El pensar simplemente en equivalentes monetarios para cada uno de los productos obtenidos de las actividades económicas, desnaturaliza y desfigura la realidad del grupo indígena.

Pero esta acción tampoco es involuntaria. Su finalidad consiste en que al momento de realizar la proyección para determinar la superficie que necesita el pueblo indígena en cuestión, se tenga el camino expedito para descartar las actividades económicas cuya práctica implica el uso de amplios espacios y reemplazarlas por otras prácticas económicas generadoras de

igual o mayor valor monetario, pero cuyo nivel tecnológico difiere del que disponen actualmente los indígenas.

El conjunto de actividades económicas de los indígenas es considerado en la propuesta sólo para tener un número, una cantidad determinada denominada "ingresos" que represente a los productos que generan los indígenas mediante sus actividades económicas. Después, a la hora de definir la necesidad espacial, se eliminan aquellas actividades que implican un uso extensivo de los recursos, y los ingresos que estas representaban son reemplazados por otras actividades con cualidades diferentes, pero que aprovechan el potencial de los recursos naturales, generando un valor monetario mayor al de las actividades reemplazadas. Estas nuevas actividades y su tecnología, en teoría, será la que apliquen los indígenas en el futuro.

De este modo, la pesca y la cacería no son tomadas en cuenta para efectuar la proyección del requerimiento espacial; la primera por ser contraria a la ley y la segunda argumentando que el crecimiento poblacional progresivo agotará de todas maneras los recursos faunicos y que, para evitar tal cosa la cacería debe ser practicada sólo con un fin "cultural".

Es correcto afirmar que no se puede proyectar una superficie determinada en función a la cacería, por la razón antes anotada y que la he explicado con mayor detenimiento en la primera parte del presente documento. Pero esta aseveración no impide reconocer los espacios actuales donde se practica esta actividad.

Es también correcto pensar que se irá operando un cambio en el sistema productivo de los indígenas, que se readecue a la disponibilidad del espacio y al incremento de su población. Pero tal cambio debe darse de manera natural y por tanto en un lapso largo de tiempo. Resulta ingenuo pensar que una economía que no tiene una vinculación estrecha con el mercado, adopte con facilidad y rápidamente una estrategia inversa, que es la que se requiere para aplicar las prácticas del *"uso y aprovechamiento sostenible"*

de los recursos naturales" de las que habla el Estado (por ejemplo, el aprovechamiento de recursos maderables¹³³). Asimismo, no se puede decir de una manera tan simple que la cacería debe convertirse en una actividad cultural, cuando ocupa un lugar importante en la obtención del sustento.

Por tanto, partir del desconocimiento del espacio que actualmente usan los indígenas para sus diferentes actividades económicas incluyendo la cacería y la pesca, implica limitar el acceso a los recursos, lo cual en definitiva significa hacerlos vulnerables a la pobreza que paradójicamente la propuesta del Estado pretende eliminar. Pero además, no corresponde a lo que la ley INRA establece como TCO, cuya definición hace referencia al reconocimiento *de sus propias formas de organización económica, social y cultural, de modo que aseguran su sobrevivencia y desarrollo*¹³⁴. Hecho que sitúa a la propuesta del Estado en una clara posición que pretende negar los derechos ya reconocidos de los indígenas.

A estas observaciones de fondo se puede añadir la falta de visión de conjunto del que seguramente adolecerán los estudios que apliquen la guía propuesta por el VAIPO. Los aspectos históricos se perciben desarticulados del resto del documento. Salvo desde un punto de vista estadístico, tampoco se sugiere una relación entre el análisis poblacional y el componente económico. La religiosidad solamente es considerada para definir "sitios sagrados", sin que se sugiera la explicación de cuál es la importancia de estos sitios para las restantes instituciones sociales.

Un aspecto de fondo, pero que no es imputable a la guía sino al reglamento de la ley INRA que establece los pasos a seguir para la titulación de las TCO's, se refiere a que como resultado de la identificación de las necesidades espaciales de un pueblo, se obtiene una superficie determinada,

¹³³ El hecho de que en la actualidad existan 9 planes de manejo forestal comunitario no significa que los indígenas se hayan hecho empresarios madereros y que dependan únicamente de esta actividad. Tómese por ejemplo el caso de Lomerío, donde son más de 10 años de ejecución del aprovechamiento de recursos maderables por los comunarios y aún se practica la cacería (y donde la rentabilidad de la operación tiene todavía importantes dificultades).

¹³⁴ Artículo 41° de la Ley INRA. El resaltado es mío.

pero el estudio no especifica dónde y cuál es esa superficie. ¿Cómo es posible que un estudio diga que un pueblo necesita "x" hectáreas sin ubicarlas en el espacio?.

A manera de síntesis se puede concluir que la aplicación de la guía metodológica del gobierno no identificará las necesidades espaciales de los chiquitanos y de ningún pueblo indígena por las siguientes razones:

- Aplica el criterio de pobreza urbana a la realidad indígena que es culturalmente diferente.
- Al asignar equivalentes monetarios a los productos consumidos por las familias indígenas, desfigura completamente su realidad ya que no considera las cualidades de su economía, que tienen una directa relación con otras esferas de su sociedad (organización social y religión) que hacen que el grupo se reproduzca en cuanto tal.
- Para fijar la superficie a titular, considera el potencial económico de los recursos que únicamente puede ser capitalizado mediante la aplicación de un sistema de producción que difiere del que actualmente tienen los indígenas.
- Desconoce la importancia fundamental de la cacería en la economía indígena, al no considerar en la especificación de la necesidad espacial, las áreas actuales destinadas a la realización de esta actividad. Aspecto que además es contrario a la ley INRA.
- El resultado del estudio fija una cantidad determinada de hectáreas, sin especificar dónde están.

3. CONCLUSIONES FINALES

Después de más de 4 años de promulgada la Ley INRA, que establecía plazos menores a un año para titular las 16 demandas territoriales y los 7 territorios reconocidos anteriormente mediante Decretos Supremos, sólo parte de 3 pueblos indígenas cuentan con un título definitivo de sus demandas presentadas¹³⁵; lo que es peor, tal como acabo de mencionar, el proceso de titulación no ha dado, ni promete, avances positivos. Es más, se puede afirmar de manera contundente que los avances obtenidos en la Constitución Política del Estado y la Ley INRA han sido suprimidos por los procedimientos de Identificación de Necesidades Espaciales y el Saneamiento TCO.

Tal conducta del Estado se debe a que no tiene la intención de otorgar a los indígenas amplias superficies que están destinadas a otros sectores sociales que -en teoría- realizarán un aprovechamiento de los recursos que genere riqueza o divisas para el país. En consecuencia, el VAIPO y el INRA han diseñado instrumentos técnicos y jurídicos que tienden a reducir las demandas territoriales de los indígenas, antes que reflexionar en criterios científicos que den en justicia lo que les corresponde.

Por su parte, las organizaciones indígenas y las instituciones y técnicos que les asisten, acostumbrados a que siempre de lo que solicitan al Estado reciben una décima parte, desde una perspectiva eminentemente política, han demandado en su mayoría como territorio propio amplias superficies. Así antes que establecer parámetros para determinar cuáles son los espacios que efectivamente usan y ocupan las comunidades y asentamientos indígenas en la actualidad, han utilizado argumentos como el "territorio

¹³⁵ Digo "parte" porque hay comunidades ayoréode que no forman parte de las TCO tituladas, como Urucú, Santiago de Chiquitos, El Cármen Rivero Torres y otros grupos locales que se asientan a lo largo de la ferrovía Santa Cruz-Corumbá. De igual modo, hacia el norte hay comunidades yuracaré que tampoco están incluidas en la correspondiente TCO. Finalmente a los guarayos se les tituló uno de los polígonos saneados. Falta saber qué pasará con el resto, aunque de hecho es probable que por efectos del saneamiento varias comunidades queden "aisladas" de la TCO.

tradicional" y "territorio históricamente ocupado" como argumentos para justificar tales dimensiones, sin considerar que tales conceptos si bien son fundamentos absolutamente válidos y legítimos para reivindicar en términos generales el derecho de los indígenas a un territorio propio, son a la vez insuficientes para fijar sus límites y lo que es fundamental, ya no corresponden a la realidad económica, social y política de las comunidades indígenas. ¿Por qué?. Porque, tal como se ha demostrado ampliamente en este documento mediante el análisis del caso chiquitano, las formas de ocupación del espacio son dinámicas. Y tal dinamismo está determinado por las condiciones ambientales, demográficas, entre las cuales también las relaciones con la sociedad nacional tienen su cuota parte¹³⁶.

Los que tienen menos posibilidades de hacer prevalecer su posición son obviamente los indígenas, no sólo porque carezcan de acceso a espacios de poder, sino por que varias organizaciones de niveles intermedios no perciben con claridad el proceso y con tal de que se les den títulos de propiedad, bajo la lógica de "cualquier cosa es mejor a nada", están dispuestos a aceptar lo que las instituciones del estado proponen. De este modo el proceso llegará a absurdos tan grandes como es el que una comunidad determinada no tenga el derecho propietario de los espacios que hoy efectivamente usa y sí en conjunto con todo el pueblo indígena al que pertenece tenga, en el mejor de los casos, una porción territorial lejana pero que no podrá utilizar de manera inmediata según sus actuales comportamientos económicos.

En este estado de cosas, con el propósito de ofrecer una alternativa de debate, en el presente trabajo que toma como estudio de caso a los chiquitanos de San José, he planteado una propuesta para determinar un territorio indígena o TCO, la cual se caracteriza por:

¹³⁶ El presente documento ha constatado que las formas de ocupación del espacio de los indígenas chiquitanos se modificaron a través del tiempo según las condiciones ambientales y tecnológicas dispuestas por éstos para la consecución de su sustento. En efecto, de una disposición dispersa en el espacio de "infinitas" rancherías, poco numerosas en la época prehispánica, se pasó a la conformación de aldeas donde vivían varios miles de individuos en el "tiempo" de los jesuitas. Una vez desestructurado el sistema reduccional, los chiquitanos aglutinados en comunidades de baja densidad poblacional, retornaron nuevamente a una ocupación dispersa del espacio, alrededor de los diferentes pueblos jesuitas.

- a) Efectuar un análisis de la forma en que han evolucionado las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena en cuestión.
- b) Considerar el conjunto y cada una las de actividades económicas en correspondencia con el medio físico y el crecimiento de la población. En términos resumidos, esto implica efectuar una proyección de + - 70 años para la agricultura y mantener los espacios utilizados en la actualidad para la cacería, pesca y recolección.
- c) Analizar la organización social y religiosa, y su vinculación con los aspectos económicos.
- d) Asignar la importancia que le corresponde a las relaciones de la comunidad con la sociedad nacional.
- e) Determinar y respetar las formas de ocupación actual del espacio, lo cual deja abierta la posibilidad de plantear territorios discontinuos.
- f) Efectuar el análisis del conjunto de estos aspectos de manera sistémica, siguiendo la causalidad estratégica de la determinación de los componentes de la infraestructura sobre la estructura y superestructura.

Me había propuesto analizar la conflictiva situación de la territorialidad de los pueblos indígenas en el país y proponer opciones alternativas para su consideración; espero que el documento que aquí finalizo haya cumplido tal expectativa y que en definitiva pueda ser de utilidad para todo aquel que tiene intensiones de adentrarse en este tema.

Santa Cruz, 1 de Febrero del 2001

Roberto Balza Alarcón

ANEXO 1:
Aplicación de la tasa de crecimiento anual de la población en las comunidades hasta alcanzar la capacidad de sustentación del territorio

	COMUNIDADES							
	N. Horizonte	Los Ciro	Pororó	Quitiquilla	P. del Cura	Candelaria	Dolores	
1999	59,00	60,00	43,00	82,00	55,00	44,00	88,00	
2000	61,24	62,28	44,63	85,12	57,09	45,67	91,34	
2001	63,57	64,65	46,33	88,35	59,26	47,41	94,92	
2002	65,98	67,10	48,09	91,71	61,51	49,21	98,42	
2003	68,49	69,65	49,92	95,19	63,85	51,08	102,16	
2004	71,09	72,30	51,81	98,81	66,27	53,02	106,04	
2005	73,80	75,05	53,78	102,56	68,79	55,03	110,07	
2006	76,60	77,90	55,83	106,46	71,41	57,13	114,25	
2007	79,51	80,86	57,95	110,51	74,12	59,30	118,59	
2008	82,53	83,93	60,15	114,71	76,94	61,55	123,10	
2009	85,67	87,12	62,44	119,07	79,86	63,89	127,78	
2010	88,92	90,43	64,81	123,59	82,90	66,32	132,63	
2011	92,30	93,87	67,27	128,29	86,06	68,84	137,67	
2012	95,81	97,44	69,83	133,16	89,32	71,45	142,81	
2013	99,45	101,14	72,48	138,22	92,71	74,17	148,34	
2014	103,23	104,98	75,24	143,47	96,23	76,99	153,97	
2015	107,15	108,97	78,10	148,93	99,89	79,91	159,82	
2016	111,23	113,11	81,06	154,59	103,69	82,95	165,90	
2017	115,45	117,41	84,14	160,46	107,63	86,10	172,20	
2018	119,84	121,87	87,34	166,56	111,72	89,37	178,74	
2019	124,39	126,50	90,66	172,89	115,96	92,77	185,54	
2020	129,12	131,31	94,11	179,46	120,37	96,29	192,59	
2021	134,03	136,30	97,68	186,28	124,94	99,95	199,91	
2022	139,12	141,48	101,39	193,35	129,69	103,75	207,50	
2023	144,41	146,85	105,25	200,70	134,62	107,69	215,39	
2024	149,89	152,44	109,25	208,33	139,73	111,79	223,57	
2025	155,59	158,23	113,40	216,24	145,04	116,03	232,07	
2026	161,50	164,24	117,71	224,46	150,55	120,44	240,89	
2027	167,64	170,48	122,18	232,99	156,27	125,02	250,04	
2028	174,01	176,96	126,82	241,84	162,21	129,77	259,54	
2029	180,62	183,68	131,64	251,04	168,38	134,70	269,40	
2030	187,49	190,66	136,64	260,57	174,78	139,82	279,64	
2031	194,61	197,91	141,84	270,48	181,42	145,13	290,27	
2032	202,01	205,43	147,22	280,75	188,31	150,65	301,30	

COMUNIDADES

	N. Horizonte	Los Ciro	Pororó	Quitiquiña	P. del Cura	Candelaria	Dolores
2033	209,68	213,24	152,82	291,42	195,47	156,37	312,75
2034	217,65	221,34	158,63	302,50	202,89	162,32	324,63
2035		229,75	164,85	313,99	210,60	168,48	336,97
2036		238,48	170,91	325,92	218,61	174,89	349,77
2037		247,54	177,41	338,31	226,91	181,53	363,06
2038		256,95	184,15	351,16	235,54	188,43	376,86
2039		266,71	191,14	364,51	244,49	195,59	391,18
2040		276,85	198,41	378,36	253,78	203,02	406,04
2041		287,37	205,95	392,74	263,42	210,74	421,47
2042		298,29	213,77	407,66	273,43	218,75	437,49
2043		309,62	221,90	423,15	283,82	227,06	454,12
2044		321,39	230,33	439,23	294,61	235,69	471,37
2045		239,08	239,08	455,92	305,80	244,64	489,28
2046		248,17	248,17	473,25	317,42	253,94	507,88
2047		257,60	257,60	491,23	329,49	263,59	527,18
2048		267,39	267,39	509,90	342,01	273,60	547,21
2049		277,55	277,55	529,28	355,00	284,00	568,00
2050		288,09	288,09	549,39	368,49	294,79	589,59
2051		299,04	299,04	570,26	382,49	306,00	611,99
2052		310,40	310,40	591,93	397,03	317,62	635,25
2053		322,20	322,20	614,43	412,12	329,69	659,39
2054		334,44	334,44	637,78	427,78	342,22	684,44
2055		347,15	347,15	662,01	444,03	356,23	710,45
2056		360,34	360,34	687,17	460,91	368,72	737,45
2057		374,04	374,04	713,28	478,42	382,74	765,47
2058		388,25	388,25	740,39	496,60	397,28	794,56
2059		403,00	403,00	768,52	515,47	412,38	824,75
2060		418,32	418,32	797,72	535,06	428,05	856,09
2061		434,21	434,21	828,04	555,39	444,31	888,63
2062		450,71	450,71	859,50	576,50	461,20	922,39
2063		467,84	467,84	892,16	598,40	478,72	957,44
2064		485,62	485,62	926,07	621,14	496,91	983,83
2065		504,07	504,07	964,75	644,75	515,80	1031,59
2066		523,23	523,23		669,25	535,40	1070,79
2067		543,11	543,11		694,68	555,74	
2068		563,75	563,75		721,07	576,86	
2069		585,17	585,17			588,78	

ANEXO 2

Análisis de la interpretación de Pierre Clastres sobre la guerra entre las sociedades sin estado

Dado que Pierre Clastres ha efectuado una dura crítica (propia de su estilo) a la interpretación materialista cultural de la guerra y siendo que en nuestro medio su posición teórica ha recibido una notable acogida, explicaré de manera sucinta por qué he optado por no tomar para mi análisis la propuesta de este autor.

Pierre Clastres descalifica la interpretación que Marvin Harris ofrece sobre la guerra por asumir, según él, un discurso economista, clásico del marxismo.

En lo que concierne al problema de la guerra primitiva es a antropólogos norteamericanos que debemos la interpretación marxista [...] investigadores tales como M. Harris o D. Gross explican las razones de la guerra entre los indios amazónicos, en particular, entre los Yanomami. Quien espere de este marxismo una luz imprevista se verá decepcionado: sus sostenedores no dicen nada más (y piensan sin duda menos) que todos sus predecesores no marxistas. Si la guerra es particularmente intensa entre los indios sudamericanos es debido, según Gross y Harris a la escasez de proteínas en la alimentación y, en razón de ello, a la necesidad de conquistar nuevos territorios de caza y al inevitable conflicto armado con los ocupantes de esos territorios. En pocas palabras, la envejecida tesis formulada, entre otros, por Davie, de la incapacidad de la economía primitiva para proveer a la sociedad de una alimentación adecuada. [...] El marxismo, en tanto teoría general de la sociedad y también de la historia, está obligado a postular la miseria de la economía primitiva, o sea, el débil rendimiento de la actividad productiva. ¿Por qué? Porque la teoría marxista de la historia (e incluso la teoría de Karl Marx) descubre la ley del movimiento y el cambio social en la tendencia irreprimible de las fuerzas productivas a desarrollarse (CLASTRES 1981:190).

La primera equivocación de Clastres es incluir a M. Harris dentro de la escuela marxista. Harris reconoce el aporte de Marx, según el cual la forma en que el hombre genera sus sustento es fundamental para explicar los demás componentes de su sociedad. Justamente de allí surge una parte de la designación de su corriente teórica: "Materialismo" (Cultural). Pero ese es el único punto de intersección entre ambas teorías. En el plano epistemológico, entendido como el modo de alcanzar el conocimiento, Harris rechaza la dialéctica -que sí es tomada (o puesta de pie) por Marx- porque no ofrece instrucciones operacionales para identificar las negaciones decisivas desde un punto de vista causal, porque los fenómenos (físicos, biológicos y culturales) no necesariamente encierran contradicciones, así como tampoco uno se transforma en el opuesto del otro. En este mismo plano epistemológico, como ya se hizo referencia en párrafos anteriores, incorpora los campos *mental y conductual*, y los puntos de vista *emic* y *etic*. Modifica además los componentes infraestructurales, estructurales y superestructurales de la sociedad propuestos por el marxismo. Incluye en la base infraestructural a la producción de bienes pero relacionadas con la tecnología y **el medio ambiente**, lo cual constituye el *modo de producción*. Según la definición marxista este mismo concepto estaría dado por una correspondencia particular entre relaciones de producción y fuerzas productivas. Completa la infraestructura social un *modo de reproducción* definido por las técnicas empleadas para aumentar o limitar el crecimiento de la población, componente demográfico que es descalificado por el marxismo y que según Harris constituye un aspecto fundamental para el desarrollo de las fuerzas productivas. Finalmente lo que el marxismo define como relaciones de producción es extraído de la infraestructura y es situado en la estructura social¹³⁷. Nadie que descalifique la dialéctica y que introduzca como elementos infraestructurales a la ecología y demografía puede ser llamado marxista. Está entonces claro que Marvin Harris no puede ser incluido dentro de esa corriente teórica.

El segundo error de Clastres es suponer que Harris sostiene que las sociedades "primitivas" (llamadas así por el autor francés) tienen una

137 Véase HARRIS 1982: 163-187, 62-93

economía miserable e incapaz de generar una alimentación adecuada, viéndose entonces obligadas a conquistar nuevos territorios de caza y al inevitable conflicto armado con los ocupantes de esos territorios.

En honor a la verdad, Harris nunca mencionó que la economía primitiva sea miserable; muy por el contrario este autor criticó tal postulado haciendo referencia muy clara de la suficiente disponibilidad de recursos entre varias sociedades y etapas de la historia de la humanidad.

La explicación mas difundida sobre la transición de la vida grupal a las aldeas agrícolas solía ser la siguiente: los cazadores-recolectores ocupaban todo su tiempo en la búsqueda de lo suficiente para comer. No podían producir un "excedente más allá de la subsistencia", de modo que vivían en el límite de la extinción, padeciendo enfermedades crónicas y hambre [...]. Un día, un genio anónimo dejó caer algunas semillas en un hoyo y muy pronto se iniciaron los cultivos en forma regular [...]. El primer fallo de esta teoría reposa en la suposición de que la vida era excepcionalmente difícil para nuestros antepasados de la Edad de Piedra. Los testimonios arqueológicos del paleolítico superior -30.000 al 10.000 antes de nuestra era- demuestran claramente que los cazadores que vivieron en aquellos tiempos disfrutaron de niveles de comodidad y seguridad relativamente elevados. No eran chapuceros aficionados. Habían logrado el control absoluto del proceso de quebrar, picar y dar forma a rocas cristalinas, proceso que formaba parte de su tecnología y que los consagró, merecidamente, como los "mejores artifices de la piedra de todos los tiempos" [...]. Es difícil conciliar la idea de que vivían al borde de la inanición con las enormes cantidades de huesos animales acumulados en diversos mataderos paleolíticos (HARRIS 1986: 6-7).

Los estudios de los !Kung¹³⁸ y otros pueblos cazadores y recolectores que sobreviven actualmente han desvanecido la idea de que la forma de vida cazadora y recolectora condena necesariamente a quienes la practican a una

138 Los !Kung son un pueblo de cazadores y recolectores que viven en el desierto de Kalahari a ambos lados de la frontera entre Bostwana y Namibia en África del Sur (Lee en HARRIS 1990: 107).

existencia precaria, evitando la inanición sólo mediante un esfuerzo diario ininterrumpido. Aproximadamente el 10 por ciento de los !Kung tienen más de 60 años de edad (comparado con el 5 por ciento en países agrícolas como Brasil y la India) y los exámenes médicos demuestran que gozan de buena salud. Teniendo en cuenta la gran cantidad de carne y otras fuentes de proteínas en su dieta, su buena condición física y su abundante tiempo de ocio, los !Kung tienen un alto nivel de vida (HARRIS 1990: 109).

Por otro lado y en consecuencia, el materialismo cultural tampoco sostiene que la guerra se deba a una pugna por territorios de caza. Como el propio Clastres lo reconoce¹³⁹, la guerra ocasiona que los grupos que la practican se mantengan aislados entre sí, lo cual permite la existencia espacios “deshabitados” que favorecen a la recuperación de la fauna y que es lo que Harris designa como *tierras de nadie* (1986: 46), expresión que por sí misma expresa la distancia que la separa de la noción *de conquista de territorios de caza*.

Como ya se explicó anteriormente, para Harris la guerra entre las sociedades no-estatales constituye un mecanismo para evitar el crecimiento demográfico y posibilita de este modo mantener niveles de vida con la suficiente disposición de recursos alimenticios. No es necesario que una población llegue a niveles de inanición para que controle su crecimiento demográfico, ni tampoco llegar a los límites de la *capacidad de sustentación* de su territorio, entendida como la cantidad límite de población que puede sostener un determinado espacio físico, dadas las características tecnológicas de la población en cuestión para generar su sustento (HARRIS 1990: 104).

(...) me opongo a definir la presión demográfica como el inicio de deficiencias nutritivas reales o el inicio real de daños irreversibles en el medio ambiente.

139 *¿Cuál es la función de la guerra primitiva? Asegurar la permanencia de la dispersión, del parcelamiento, de la atomización de los grupos. La guerra primitiva es el trabajo de una lógica de lo centrífugo, de una lógica de separación que se expresa de tiempo en tiempo en conflicto armado (CLASTRES 1981: 213).*

En mi opinión, la presión demográfica se produce cuando la población empieza a acercarse al punto de deficiencias calóricas o proteínicas, o cuando empieza a crecer y consumir a un ritmo que más pronto o más tarde degradará y esquilmará la capacidad del medio ambiente para mantener la vida (HARRIS 1980: 64).

Considero que la argumentación expuesta es suficiente para demostrar que Clastres hace gala de un desconocimiento absoluto del materialismo cultural y, de manera consecuente, que ha cometido un error al considerar a M. Harris como un expositor más del *discurso economista* de la guerra. Haciendo un recuento, en lo único que éste acierta es en dar cuenta de la nacionalidad de aquel.

Pero ¿cuál es la interpretación que ofrece P. Clastres sobre la guerra entre las *sociedades primitivas*? Su explicación se estructura sobre la afirmación que la economía salvaje dispone de una máquina para satisfacer sus necesidades (1981: 193).

La comprobación etnográficamente fundada de que las sociedades primitivas son sub-productoras (trabajo de una parte de la sociedad solamente, en tiempos breves y con baja intensidad) y, por otra parte, de que satisfacen siempre las necesidades de la sociedad (necesidades definidas por la propia sociedad y no por una instancia exterior), impone, en su paradójica verdad, la idea de que la sociedad primitiva es, en efecto, una sociedad de abundancia (con la seguridad la primera, tal vez también la última) ya que satisface todas las necesidades (Op. Cit. p. 143).

Dada esta condición, las sociedades salvajes están plenamente facultadas para producir excedentes, pero la mayoría de ellas no lo hacen, ¿por qué? Porque quieren evitar que su apropiación en pocas manos conduzca a la división social entre ricos y pobres (Op. Cit. 143). En las sociedades donde existe la figura política del *big-man*, el excedente es producido por su propio esfuerzo, el de sus mujeres y sus parientes. Pero toda esta producción acumulada, por la noción de deuda que tiene el *big-man* hacia la sociedad,

debe ser redistribuida entre todo el grupo, a cambio de lo cual sólo recibe prestigio. De este modo la sociedad impide su propia desvinculación con el poder y la economía se ve subordinada a este (Op. Cit. 144).

Por otra parte, Clastres menciona que los grupos locales al no tener necesidad alguna para establecer relaciones económicas con sus vecinos, se constituyen en totalidad y unidad.

Totalidad en cuanto es un conjunto acabado, autónomo, completo, celoso de su autonomía, sociedad en el pleno sentido del término. Unidad en tanto su ser homogéneo persevera en el rechazo de la división social, en la exclusión de la desigualdad, en la prohibición de la alienación (Op. Cit. p. 202).

La totalidad de la comunidad se expresa espacialmente en el uso exclusivo de ese espacio; por tanto, tiende a excluir a las demás unidades locales que son consideradas como *extranjeros* (Op. Cit. 211). Mediante la práctica de la guerra la comunidad afirma su diferencia.

En efecto, la voluntad de cada comunidad de afirmar su diferencia es lo bastante tensa como para que el menor incidente transforme rápidamente la diferencia deseada en diferencia real. La violación de un territorio o la supuesta agresión de un chamán vecino son suficientes para desencadenar la guerra (Op. Cit. 203).

Por una parte, la comunidad desea perseverar en su ser indiviso e impide que una instancia unificadora se separe del cuerpo social -la figura del jefe que manda- para introducir en ella la división social entre el Señor y los Súbditos. Por otra parte, la comunidad quiere perseverar en su ser autónomo, o sea, permanecer bajo el signo de su propia ley. Rechaza, por tanto, toda lógica que la conduciría a someterse a una ley exterior, se opone a la exterioridad de la Ley unificadora. Ahora bien, ¿cuál es esta potencia legal que engloba todas las diferencias para suprimirlas? [...] ¿Cuál es el otro nombre de este Uno que rechaza, por esencia, la sociedad primitiva? Es el Estado (Op. Cit. 214).

Y ¿qué es el Estado?:

El Estado es el signo acabado de la división en la sociedad, en tanto es el órgano del poder político independiente: desde su aparición, la sociedad está dividida entre aquellos que ejercen el poder y aquellos que lo obedecen [...] La sociedad primitiva es una sociedad contra el Estado en tanto es sociedad-para-la-guerra (Op. Cit.214,215).

Se completa la explicación afirmando que, como es imposible que un solo grupo entable guerra con todos los demás, es necesario realizar alianzas, las mismas que son consumadas en actos de intercambio comercial y de mujeres (Op. Cit. 207).

Si se analiza con cuidado la propuesta de Clastres, se puede advertir que desde el punto de vista lógico existen incoherencias. Si la sociedad salvaje es autónoma y económicamente autosuficiente y logra mantener su igualdad interna (inexistencia de ricos y pobres) evitando que los jefes detenten el poder, ¿cuál es la utilidad de la guerra?. Éste autor respondería: evitar la aparición del Estado. Pero, según su propia definición el Estado es en sí mismo la expresión de la división de la sociedad, la pérdida del poder por la sociedad y tal situación ya estaba controlada internamente.

El Estado es además la ley exterior y unificadora, que atenta contra la autonomía, replicaría Clastres. Pero si las comunidades ya son económicamente autosuficientes, ¿cómo y de donde surge la amenaza? Lo más lógico es que la respuesta nos la debería dar este autor indicando cómo surgieron las divisiones entre ricos y pobres, cómo se formó el Estado. Pero no tiene respuestas a estas interrogantes, son para él *misterios* (Op. Cit. 151); tampoco se pregunta por qué inclusive al interior de las, denominadas por él sociedades salvajes, existen sistemas políticos diferentes como las bandas y aldeas autónomas, y las jefaturas. Renuncia al intento de buscar respuestas al establecer un línea infranqueable entre las sociedades sin estado y las con estado, evita buscar semejanzas entre ambas sociedades que tienen sistemas políticos diferentes. Abandona a

Sahlins -hasta ese momento su paradigma- justamente porque él intenta este análisis.

Las poderosas monarquías polinesias no resultan de un desarrollo progresivo de los sistemas melanesios de big-man porque en ellos no hay nada que desarrollar: la sociedad no permite que el jefe transforme su prestigio en poder. Es necesario, en consecuencia, renunciar decididamente a esta concepción continuista de las formaciones sociales y aceptar que existe un corte radical que separa las sociedades primitivas, en las que los jefes carecen de poder: discontinuidad esencial entre las sociedades sin Estado y las sociedades con Estado (Op. Cit. 147).

Y ¿qué con la cohesión y unidad interna que al interior del grupo local genera la guerra?. Efectivamente, sí podría provocar este tipo de actitudes, pero según Harris otro tipo de acciones pueden cumplir esta misma función sin que el grupo deba pagar el alto precio que significa la pérdida de vidas en el combate.

¿Acaso las injurias verbales, el combate simulado o los deportes competitivos no serían modos menos costosos de alcanzar la solidaridad? La afirmación de que la matanza mutua es "funcional" no puede basarse en alguna ventaja vaga o abstracta de la unidad. Debe demostrarse cómo y por qué es necesario un recurso tan letal para evitar una consecuencia aún más mortal; en síntesis, cómo los beneficios de la guerra tienen más beneficios que sus costos. Nadie ha demostrado ni podrá demostrar que las consecuencias de menos solidaridad serían menos peores que las muertes en combate (HARRIS 1986: 42).

Es posible referirse a otros aspectos de la guerra que desde el punto de vista lógico no puede explicar la propuesta de Clastres¹⁴⁰, pero considero

¹⁴⁰ Por ejemplo el hecho de que los enemigos capturados en lugar de ser eliminados sean casados con mujeres del grupo vencedor o que grupos locales practiquen la guerra con vecinos de su misma pertenencia étnica.

que las objeciones centrales en ese plano han sido expuestas y es aquí más provechoso comentar una las principales afirmaciones conceptuales de éste autor ya que a partir de ella sostiene toda su teoría.

La afirmación según la cual las sociedades no-estatales tienen una economía de abundancia debe, a mi juicio, ser considerada con cuidado porque de lo contrario puede distorsionar la realidad. P. Clastres no lo tiene, él parece suponer que las sociedades salvajes vivían en El Jardín del Edén, que independientemente de cualquier situación obtenían suficientes recursos alimenticios con un mínimo esfuerzo. De ningún modo es así. Existen condicionamientos ambientales y tecnológicos y presiones reproductoras¹⁴¹ que influyen de manera determinante. Ante las evidencias Clastres no puede menos que contradecirse y reconocer estos condicionamientos, aunque lo haga en un pie de página.

En América del Sur, cuando la envergadura demográfica de un grupo sobrepasa el umbral considerado óptimo por la sociedad, una parte de la gente se marcha para fundar, más lejos, otro poblado (Op. Cit. 213 infra).

Este documento ha hecho amplia referencia a cómo en la época inmediatamente anterior a la colonia existía en la región ocupada por los indígenas chiquito una insuficiencia de recursos faunicos, pero para tomar el mismo grupo mencionado de P. Clastres, mencionaré lo que un autor, que es además detractor de Harris, sostiene sobre los Yanomami, pueblo amazónico que habita en la frontera entre Brasil y Venezuela.

Los animales de caza no abundan y una zona se agota rápidamente, de modo que un grupo ha de mantenerse constantemente en movimiento... He asistido a cacerías de cinco días con los Yanomamo, en zonas en las que durante décadas no se había cazado, y si no hubiésemos llevado algunos alimentos, habríamos estado sumamente hambrientos al final de ese periodo...

141 Véase el concepto de capacidad de sustentación referido en párrafos anteriores.

ni siquiera capturamos comida suficiente para alimentarnos a nosotros mismos (Chagnon en HARRIS 1986: 62)¹⁴².

Para superar los condicionamientos que impone el medio ambiente y las presiones reproductoras, las sociedades deben poner en funcionamiento todo su aparato cultural. A ello se debe la guerra y es también lo que determina el surgimiento del Estado. Marvin Harris menciona los siguientes elementos que dieron lugar al surgimiento de este sistema político: la intensificación de la producción, el crecimiento demográfico, la guerra, granos almacenables, redistribuidores hereditarios y el atasco geográfico.

Supongamos que una población servida por redistribuidores se ha expandido dentro de una región que está circunscrita, o cercada, por barreras ambientales. No es necesario que estas barreras sean océanos imposibles de cruzar o montañas imposibles de escalar; simplemente puede consistir en zonas de transición ecológica donde las personas que se han separado de las aldeas superpobladas descubrirían que tendrían que realizar una severa reducción de su nivel de vida o cambiar todo su modo de vida con el fin de sobrevivir (HARRIS 1986: 97).

Constatado esto, obviamente ya no se puede sostener que lo económico está subordinado a lo político y con ello toda la teoría de Clastres queda descalificada.

En consecuencia no he tomado la propuesta de este autor para analizar la situación de la guerra entre los chiquitanos de la época prehispánica porque, como he demostrado, la considero equivocada. Además si lo hiciera cometería un grave error metodológico porque habiendo dejado establecido que el análisis de la problemática territorial indígena es realizado bajo la perspectiva materialista cultural (que considera que la

142 El texto escrito por Betty Meggers (1976) que presenta información etnográfica sobre 7 pueblos indígenas amazónicos, expresa también con claridad que la noción de economía que tiene Clastres está equivocada.

infraestructura social es determinante -en última instancia- respecto a la estructura y superestructura sociales, entre las cuales se encuentra el componente político), no puedo emplear otra concepción teórica que es justamente contraria, como la de Pierre Clastres, quien afirma que lo político determina a lo económico y en cuyo contexto se explica la causalidad de la guerra.

ANEXO 3

El carácter comunitario en las relaciones de parentesco

Como se dijo en el punto 2 de la parte 3, las comunidades tienen su origen en unas pocas familias que deciden articular sus ranchos y conformar un establecimiento comunal que genera su identidad a través de la elección de un santo patrón que los proteja. Con el paso del tiempo se van conformando entre ellas lazos de parentesco que tienden a cohesionarlas.

Las relaciones de parentesco en las comunidades están regidas por un sistema de filiación cognaticio restringido por la residencia que es predominantemente patrilocal. Es decir que se establecen grupos de filiación a partir de un ancestro común por línea paterna y/o materna y el domicilio de algunas parejas después del matrimonio se fija con los familiares del varón y otras pocas parejas con los de la mujer. La residencia con los padres de la novia se da cuando el varón procede de una comunidad o pueblo distinto al de la novia; mientras que si el novio reside en la comunidad donde se casa, independientemente de la procedencia de la novia (de dentro o fuera de la comunidad), la residencia será con los padres de éste. Aquel que abandona su comunidad y por tanto su (o sus) linaje, no mantiene sus derechos en ella, pero si retorna y reside allí puede ejercerlos nuevamente. Los que llegan a una comunidad con su marido o esposa acceden a los derechos y obligaciones en el grupo mediante su consorte originario(a) de la comunidad. Sus hijos pertenecerán al linaje de este último.

Los hijos cuyos abuelos por línea paterna y materna son originarios de la comunidad, pertenecerán al linaje del padre y al de la madre. Aunque esta situación se ve un tanto matizada por el predominio de la residencia patrilocal y la designación del nombre del individuo también por la línea paterna. Además, si bien los linajes se trazan por hombres y/o mujeres, el nombre del linaje es de un ancestro varón. De este modo, la norma (que no siempre se cumple) es que al interior de la comunidad, las viviendas

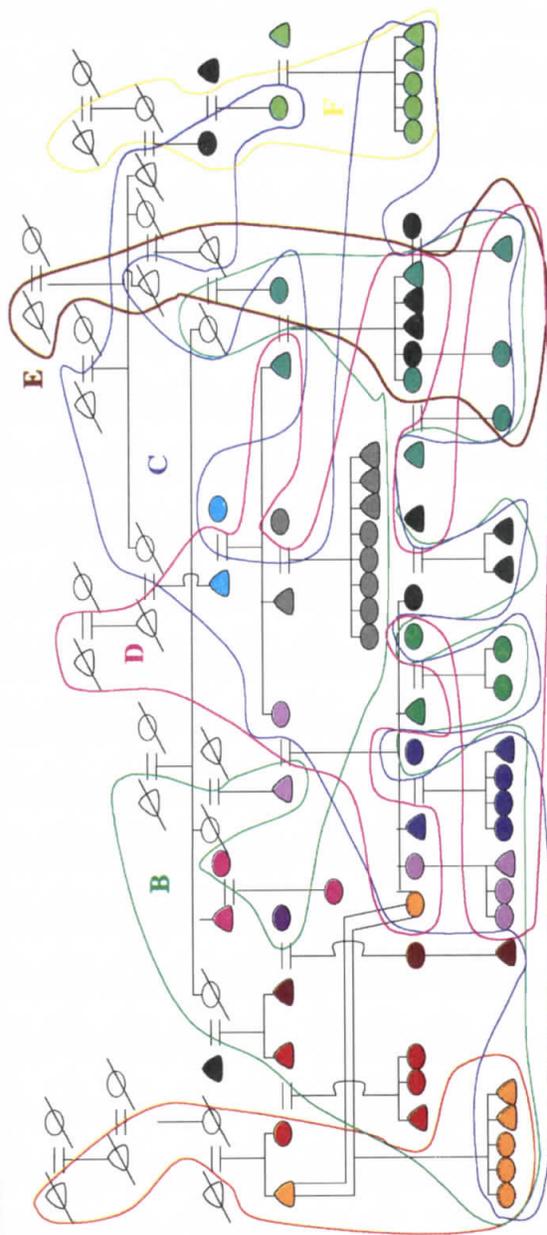
se encuentren agrupadas según los linajes correspondientes; cada vivienda pertenece a una familia nuclear, o al padre, la madre, los hijos e hijas, sus correspondientes consortes y sus hijos, si es que aquellos aún no construyeron su propia vivienda. A la cabeza de cada vivienda está un varón miembro del linaje¹⁴³.

Los linajes son por lo general exógamos, aunque puede darse el caso de un matrimonio al interior del mismo linaje; pero si esta fuera la situación cuando menos uno de los consortes debe pertenecer, además del común, a otro linaje.

Esta forma de establecer las relaciones de parentesco, que los chiquitanos resumen en la frase "aquí entre todos somos parientes", genera un fuerte sentido comunitario, ya que si un individuo no es miembro de dos o más linajes, algunos de sus parientes próximos sí tienen esta condición. De este modo prevalece el interés de la comunidad antes que el de cualquier grupo y será posible entonces organizar rituales religiosos colectivos, faenas laborales conjuntas o acceder y distribuir los recursos escasos como el agua, la tierra o los animales cazados de manera equitativa e igualitaria. Por otro lado, los individuos que provienen de otra comunidad, posibilitan la realización de alianzas de diferentes comunidades entre sí, que dan -en definitiva- el sentido de pertenencia a un grupo mayor: el pueblo chiquitano.

143 Véase gráficos N° 11, 12 y 13.

GRÁFICO N°11: Grupos de filiación y residencia en la comunidad Dolores.



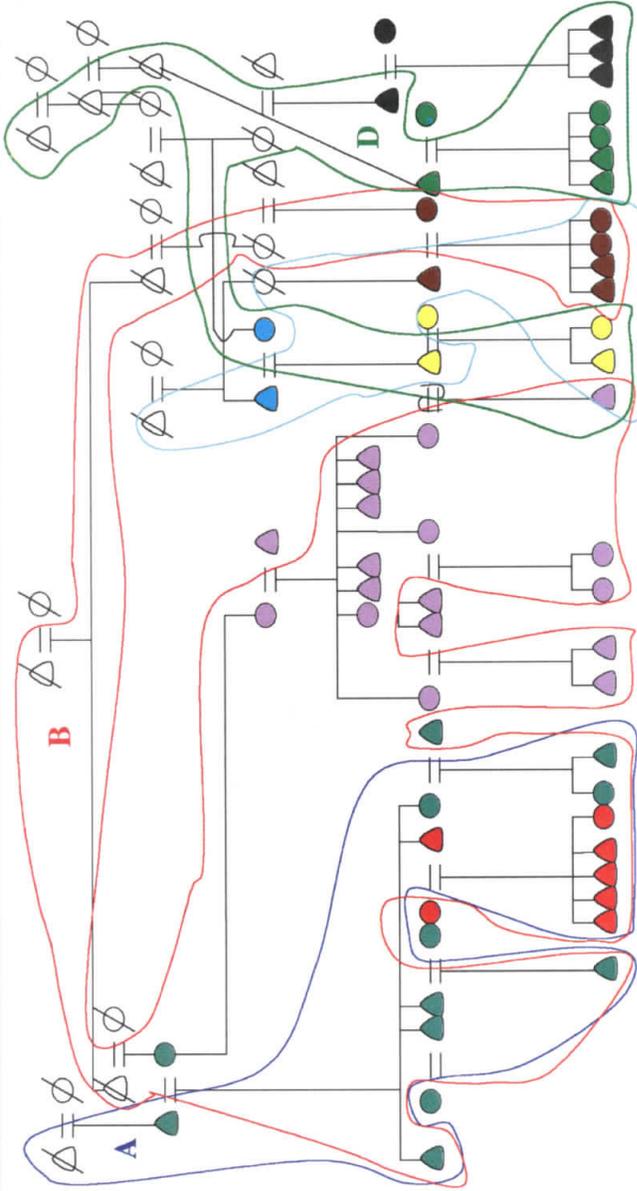
REFERENCIAS:

- △ = Varón
- = Mujer
- = Hermano
- ∅ = Fallecidos
- ⊗ = Matrimonio
- | = Desendencia

- = Comparten el mismo hogar
- = Están fuera de la comunidad

- A = Linaje Rojas
- B = Linaje Arteaga
- C = Linaje Suribi
- D = Linaje Taceó
- E = Linaje Tomichá
- F = Linaje Simón

GRÁFICO N° 12: Grupos de filiación y residencia en la comunidad Pozo del Cura



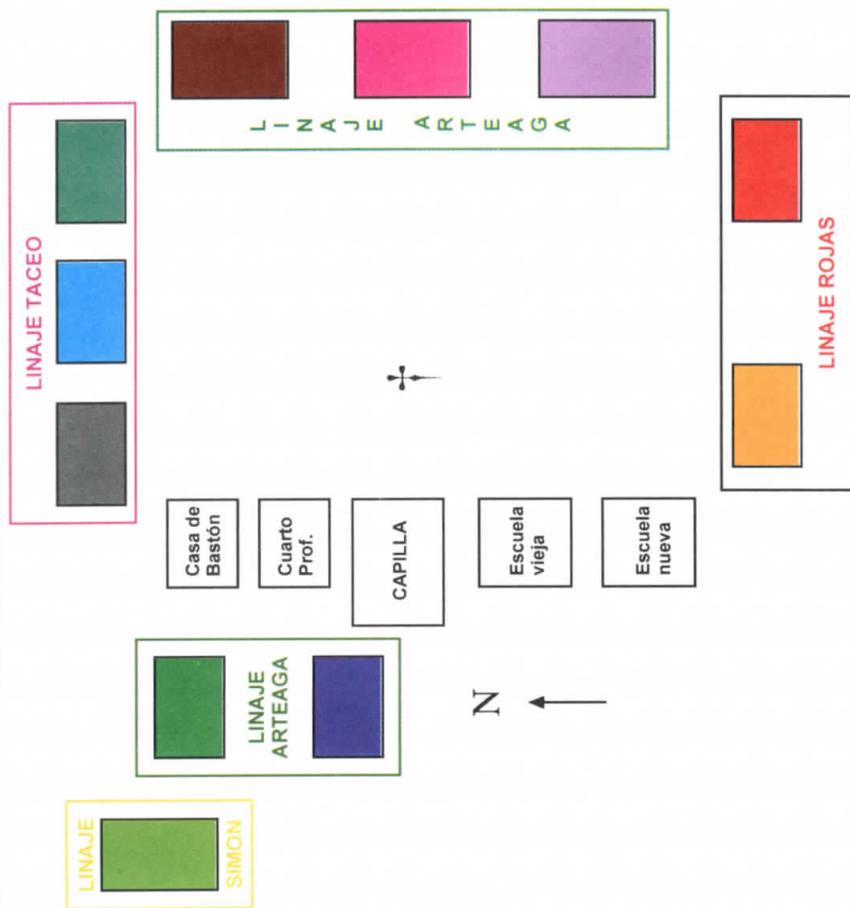
REFERENCIAS:

- △ = Varón
- = Mujer
- = Hermano
- ∅ = Fallecidos
- ⊞ = Matrimonio
- | = Desendencia

- = Comparten el mismo hogar
- = Están fuera de la comunidad
- ⊞ = Separación

- A = Linaje Pesoa
- B = Linaje Frías
- C = Linaje Charupá
- D = Linaje Banegas

GRÁFICO N° 13: Esquema de la distribución de las viviendas de las viviendas según linajes de la comunidad Dolores.



Índice de las siglas presentes en el texto

ALAS	Asesoramiento Legal y Asistencia Social
AGASAJO	Asociación de Ganaderos de San José.
APCOB	Apoyo Para el Campesino Indígena del Oriente Boliviano.
APG	Asamblea del Pueblo Guaraní.
CAO	Cámara Agropecuaria del Oriente.
CCB	Confederación de Colonizadores de Bolivia.
CCIM	Central de Cabildos Indígenales Mojeños.
CEJIS	Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social.
CIDDEBENI	Centro de Investigación y Documentación Del Beni.
CIDOB	Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia.
CIMAR	Centro de Investigación y Manejo de Recursos Naturales Renovables.
COMAYO	Cooperativa de servicios eléctricos 1ro de Mayo.
CORDECRUZ	Corporación de Desarrollo de Santa Cruz.
CORDECRUZ/KFW	
/IP-CES-KWC	Consortio de instituciones responsables de formular el Plan de Uso del Suelo de Santa Cruz.
CPE	Constitución Política del Estado.
CPIB	Central de Pueblos Indígenas del Beni.
CPTI	Centro de Planificación Territorial Indígena de CIDOB.
CPESC	Central de Pueblos Étnicos de Santa Cruz.
CSUTCB	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Boliva.

ENFE	Empresa Nacional de Ferrocarriles.
INRA	Instituto Nacional de Reforma Agraria.
IP/GTZ	Instituciones alemanas co-ejecutoras de programas de desarrollo en diferentes micro regiones del Dpto. Santa Cruz.
OICH	Organización Indígena Chiquitana.
OIT	Organización Internacional del Trabajo.
PDI	Programa de Desarrollo Indígena.
PLUS	Plan de Uso del Suelo.
PRODESA	Programa de Desarrollo Rural Micro-regional de San José.
RRNN	Recursos Naturales.
SAN-TCO	Saneamiento de Tierras Comunitarias de Origen.
SNV	Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo.
TCO	Tierra Comunitaria de Origen
TICH	Territorio Indígena Chimán.
TIM	Territorio Indígena Multiétnico
TIPNIS	Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore.
TURUBÓ	Organización indígena de San José de Chiquitos.
VAIPO	Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios.

Índice de cuadros

Cuadro N° 1	Superficies territoriales demandadas durante la marcha indígena de 1996	49
Cuadro N° 2	Superficies de los territorios indígenas reconocidos mediante Decreto Supremo	50
Cuadro N° 3	Situación de aplicación del procedimiento de saneamiento en los territorios reconocidos por D.S	55
Cuadro N° 4	Situación de aplicación del procedimiento identificación de necesidades y saneamiento en las 16 demandas territoriales	55
Cuadro N°5	Ocupación del espacio por el sector ganadero	191
Cuadro N°6	Tenencia de la tierra en las comunidades de San José	204
Cuadro N°7	Jornales invertidos en los 3 principales cultivos agrícolas (Sup. 0,7 Ha)	214
Cuadro N° 8	Características de 5 cultivos y su consumo	215
Cuadro N° 9	Formas de distribuir el consumo del maíz en una familia de 7 miembros	216
Cuadro N°10	Provisión anual de alimentos según actividad económica ..	232
Cuadro N°11	Población en la zona central de San José 1994-1999	233
Cuadro N°12	Capacidad de sustentación del territorio en las comunidades	239
Cuadro N°13	Superficie del territorio chiquitano de San José	299

Indice de mapas

Mapa N° 1	Territorios indígenas reconocidos mediante Decreto Supremo y demandas territoriales indígenas en Bolivia	48
Mapa N° 2	Territorio histórico Guaraní demandado por la APG durante la marcha del 96	71
Mapa N° 3	Territorio histórico Ayoréode	72
Mapa N° 4	Asentamientos Chimanés, Mosetenes y Tacanas en la TCO - RB Pílon - Lajas	73
Mapa N°5	Chiquitos en medio de las cuencas hidrográficas del Plata y del Amazonas	99
Mapa N°6	Mapa Lingüístico del este de Bolivia y oeste del Matto Grosso elaborado por Alfred Metraux en 1942	103
Mapa N°7	Fundaciones y traslaciones de pueblos en relación al desarrollo de Santa Cruz de la Sierra hasta 1622.	134
Mapa N° 8	Las vías de comunicación de Santa Cruz (La Vieja)	135
Mapa N° 9	Las comunidades chiquitanas en la zona de influencia de San José.	198
Mapa N°10	Áreas de uso agrícola (pasadas y actuales) y pesca de la comunidad Pozo del Cura	212
Imagen Satelital	Disponibilidad del recurso bosque	220
Mapa N°11	Áreas de caza y pesca en las comunidades de la zona central de San José	224
Mapa N°12	Concesiones forestales, potencial forestal y TCOs	247

Bibliografía

ALBÓ, Javier - 1991

"El retorno del indio"
En: Revista andina No 2. Diciembre
Cuzco, Perú. Centro Bartolomé de Las Casas.
pp. 299-345.

BALZA, Roberto - 1992

Uso y tenencia de la tierra en las comunidades
chiquitanas de la micro-región de San José.
San José de Chiquitos. PRODESA
45 p.

BALZA, Roberto - 1993

Estudio de delimitación de áreas especiales para
comunidades indígenas en el Departamento de
Santa Cruz (Micro-regiones Roboré-Puerto
Suárez Santo Corazón).
San José de Chiquitos. Proyecto de Protección de
Recursos Naturales.
66 p + anexo + levantamiento cartográfico de las
comunidades.

BALZA, Roberto - 1994

Proyecto de manejo y aprovechamiento del
bosque de Lomerío. Análisis de su impacto y de
las condiciones sociales para la certificación de
madera.
Santa Cruz. CIDOB/SNV
50 p.

BALZA, Roberto - 1994

Proyecto de manejo y aprovechamiento integral de
recursos forestales en el territorio indígena
multiétnico.
Análisis de las condiciones sociales para la
certificación de madera.
Santa Cruz, CIDOB/SNV
36 p.

BALZA, Roberto - 1998

Análisis de la factibilidad social para el aprovecha-
miento de recursos maderables bajo la responsabi-
lidad de los indígenas de la TCO-RB Pilón Lajas.
Informe de la consultoría efectuada por encargo de
Veterinarios Sin Fronteras (Versión final).
Santa Cruz, VSF.
47 p. + 3 anexos.

BOLIVIA - 1996

Gaceta Oficial
de Bolivia.
Año XXXVI N° 1944

Ley N° 1700. Ley Forestal
27 p.

BOLIVIA - 1996

Gaceta Oficial
de Bolivia.
Año XXXVI N° 1954

Ley N° 1715. Ley del Servicio Nacional de
Reforma Agraria
43 p.

BOLIVIA - 1999

Ministerio de
Desarrollo Sostenible
y Planificación.
VAIPO

Guía metodológica e instrumentos
para identificar las necesidades espaciales
de los pueblos indígenas demandantes para
identificar las necesidades espaciales de los
pueblos indígenas demandantes de TCOs.
La Paz. VAIPO
72 p.

CASTILLO, Oscar - 1988

"Grupos indígenas, espacio territorial y aprovecha-
miento de recursos" En: II Reunión Anual de
Etnología.
La Paz. MUSEF
pp. 175 - 189.

CEJIS - 2000

Separata. "Tercera Marcha Indígena, Campesina y
de Colonizadores por la Tierra, el Territorio y los
Recursos Naturales".
Edición Especial de la Revista Artículo Primero
Santa Cruz de la Sierra, agosto del 2000.
Año 4 - Número 9
64 p.

CHORÉ, Pascual - 1993

Los Pozoka Vs. Los turistas en Chiquitos
Inédito. Santa Rosa de Roca.
1 p.

**CHIRIF, Alberto;
Pedro García y
Richard Chase Smith
1991**

El indígena y su territorio son uno solo.
Estrategias para la defensa de los pueblos
y territorios indígenas en la cuenca amazónica.
Lima, Perú OXFAM AMERICA / COICA
214 p.

**CHIRIF, Alberto;
y Oscar Castillo - 1995**

Análisis estratégico CIDOB.
(inédito).
174 p.

CIDOB - 1992

Proyecto de ley de pueblos indígenas del Oriente, Chaco y Amazonia.
Santa Cruz. CIDOB
55 p.

CIDOB - 1992b

"Pronunciamiento del CIDOB al parlamento nacional y a la opinión pública entorno al proyecto de ley indígena"
En: Panel sobre la ley Indígena. Territorios, recursos naturales y Gobierno.
Santa Cruz. FULIDED/SIGLO XXI.

CIDOB - 2000

Oyendu. Voz de la confederación de pueblos indígenas 1999 de Bolivia.
Segunda Epoca. N° 6. Julio
36 p.

CLASTRES, Pierre - 1981

Investigaciones en antropología política
Barcelona. Editorial Gedisa.
255 p.

CONTRERAS, Alex - 1991

Etapa de una larga marcha
La Paz. Asociación aquí avances /
Educación Radiofónica de Bolivia.
201 p.

CUMAT - 1990

Estudio semidetallado de suelos: San José de Chiquitos.
Informe final.
(s.l) Centro de Investigación de la Capacidad de Uso Mayor de la Tierra y Earth Satellite Corporation.
122 p. + anexos.

D'ORBIGNY, Alcides - 1839

El Hombre Americano
Buenos Aires. Editorial Futuro

D'ORBIGNY, Alcides - 1990

"Generalidades geográficas, históricas y estadísticas sobre la provincia de Chiquitos - de las mejoras industriales y comerciales que se podrían producir allí".
En: Viaje a la América Meridional (1945). Tomo IV.
San Ignacio de Velasco. Vicariato de Chiquitos.
52 p.

DE VRIES, Aldert - 1998

Territorios indígenas en las tierras bajas de Bolivia.
Un análisis de su estado a 1998.
Santa Cruz, CIDOB - CPTI / SNV
77 p + anexos.

- D'ORBIGNY, Alcides - 1958** Viajes por Bolivia. Tomo I.
La Paz. Ministerio de Educación y Bellas Artes.
285 p.
- FERNANDEZ, Patricio - 1986** Relación histórica de las misiones de indios
chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de
la compañía de Jesús
Asunción del Paraguay. Biblioteca Paraguaya
282 p. Tomo I.
- FERNANDEZ, Patricio - 1986** Relación histórica de las misiones de indios
chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de
la compañía de Jesús Asunción del Paraguay.
Biblioteca Paraguaya
325 p. Tomo II.
- FISCHERMANN, Bernd - 1976** "Los ayoréode".
En: En busca de la loma santa
La Paz. Editorial Los Amigos del Libro
pp. 67-118
- FISCHERMANN, Bernd - 1994** Historia de la Chiquitania durante la colonia (inédito)
31 p.
- FISCHERMANN, Bernd - 1995** "Camba-Paico: La Chiquitania en la época
republicana".
En : Las misiones jesuíticas de Chiquitos.
La Paz. Fundación BHN.
pp. 387 - 394
- FISCHERMANN, Bernd
Rosa María Quiroga y
Aldert de Vries - 1996** Caracterización preliminar de la TCO Monte Verde.
Santa Cruz, SAÉ/CPTI/CIDOB
- FOX, Robin - 1979** Sistemas de parentesco y matrimonio
Madrid. Editorial Alianza Universidad.
253 p.
- FULIDED/SIGLO XXI
(Eds) - 1993** Panel sobre la ley indígena. Territorios, recursos
naturales y Gobierno.
Santa Cruz. FULIDED/SIGLO XXI.
76 p.
- FUNDFORMA - 1999** Plan General de Manejo Forestal TCO yuqui.
Cochabamba. FUNDFORMA, Consejo Yuqui,
Consejo Central del río Ichilo.
81 p. + 1 adendum + 19 anexos.

**GARCIA RECIO,
José María - 1988**

"Análisis de una sociedad de frontera.
Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII"
Sección Historia V centenario del descubrimiento
de América N°9 Sevilla.
EXMA. Diputación provincial del Sevilla
534 p.

GUINART, Daniel - 1996

Los Mamíferos del bosque semideciduo neotropi-
cal de Lomerío (Bolivia). Interacción indígena.
Tesis para optar al grado de doctor en biología
(s.l) Universidad de Barcelona.
161 p.

**GUTIÉRREZ DA COSTA,
Ramón y Rodrigo Gutiérrez
1995**

"Territorio, urbanismo y arquitectura en Moxos y
Chiquitos"
En : Las misiones jesuíticas de Chiquitos.
La Paz. Fundación BHN
pp. 303- 381

GUZMÁN, Marcia - 1998

Diagnóstico de la situación alimentario-nutricional
de las comunidades de Concepción.
Cochabamba. APCOB.
131 p.

HANKE, Wanda - (1960)

"Un viaje por chiquitos"
En: Revista Geográfica Americana (s.p.i)
pp. 275-278

HARRIS, Marvin - 1979

El materialismo cultural
Madrid, España. Alianza Editorial.
399 p.

HARRIS, Marvin - 1980

Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura.
Madrid. Alianza editorial.
235 p.

HARRIS, Marvin - 1986

Caníbales y reyes
Barcelona, España. SALVAT EDITORES
274 p.

HARRIS, Marvin - 1990

Antropología cultural
Madrid, España. Alianza Editorial
622 p.

HOFFMANN, Werner - 1979

Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos
Buenos Aires. Fundación para la Educación, la
Ciencia y la Cultura.
202 p.

- HOYOS, Fidel et. al. - 1989**
 Sondeo en comunidades de San José de Chiquitos.
 Santa Cruz. CIAT.
 38 p.
- JORGENSON, Jeffrey - 1997**
 "Cambios en los patrones de la cacería de subsistencia a través de mejoramientos socioeconómicos: el ejemplo de los cazadores mayas en México"
 En : Manejo de Fauna Silvestre en la Amazonia.
 La Paz, UNAP/University of Florida/UNDP/GEF/Instituto de Ecología.
 pp. 31-40
- KREKELER, Brigit - 1993**
 Historia de los chiquitanos
 Tesis para obtener el título Master Artium de la facultad de filosofía de la Universidad Friedrich-Wilhelms-Universität en Bonn, RFA
 En: Pueblos Indígenas de las tierras bajas de Bolivia N° 2
 Santa Cruz. APCOB
 239 p.
- KÖSTER, Gerrit - 1983**
 Santa Cruz de la Sierra. Desarrollo, estructura interna y una ciudad en los llanos tropicales.
 La Paz, UMSA
 189 p.
- LEHM, Zulema - 1993**
 El bosque de Chimanes: un escenario de conflictos sociales (1986 - 1993)
 (s.l) FAO/FTPP/RESOLVE
 51 p.
- LEHM, Zulema - 1996**
 "Territorio indígena en el departamento del Beni: un balance general 1987-1996"
 En: Artículo Primero. Año 1 N° 2.
 pp. 13-35
- LÉVI-STRAUSS - 1992**
 Tristes Trópicos
 España. Editorial Paidós Básica
 468 p.
- LIBERMANN, Kitula y
 GODINEZ, Armando
 (Coordinadores) - 1992**
 Territorio y dignidad. Pueblos indígenas y medio ambiente en Bolivia.
 La Paz. ILDIS.
 174 p.

NAVIA, Carlos - 1993

"Reconocimiento, demarcación y control de territorios indígenas: situación y experiencias en Bolivia".

En : Reconocimiento y demarcación de territorios indígenas en la Amazonia.

Bogotá, Colombia CEREC/GAIA FUNDATION.
pp. 145-181.

MARINISSEN, Judith - 1995

Legislación boliviana y pueblos indígenas. Inventario y análisis en la perspectiva de las demandas indígenas.

Santa Cruz. CEJIS/SNV
138 p.

MEGGERS, Betty - 1976

Amazonia. Hombre y cultura en un paraíso ilusorio México. Siglo XXI editores.

249 p.

METRAUX, Alfred - 1942

The native tribes of eastern Bolivia and western Matto Grosso Washington. Bureau of American Ethnology
182 + IX p.

MOLINA, Carlos Hugo - 1992

Ponencia presentada al panel sobre ley indígena. Territorios, Recursos naturales y gobierno.

Santa Cruz. FULIDED/FUNDACIÓN SIGLO XXI.
pp. 57-64.

**MONTES DE OCA, Ismael
1982**

Geografía y Recursos naturales de Bolivia Cochabamba. Editado por los bancos Central de Bolivia y Cochabamba.

628 p.

**MORENO, Gabriel René
1888**

Catálogo del archivo de Mojos y Chiquitos Santiago de Chile. Gutentag.

627 p.

MUÑOZ, Jorge - 1980

Geografía de Bolivia La Paz. Editorial Juventud.

515 p.

ORELLANA, René - 1996

Conflictos y construcción territorial étnica.

Caso: pueblo Yuracaré Investigación para optar el grado de licenciatura en Sociología.

Cochabamba. Universidad Mayor de San Simón.
362 p.

PÉREZ, Romina - 1996

“Monte verde: Territorio indígena”
En: Artículo primero. Año 1 N° 2.
pp. 37-62.

RADDING, Cynthia - 1997

“Voces chiquitanas: entre la encomienda y la misión en el oriente de Bolivia (siglo XVIII)”
Artículo entregado al anuario 1997 del
Archivo Biblioteca Nacionales de Bolivia.
23 p.

RIESTER, Jürgen - 1971

“Camba y paico: la integración de los indígenas del oriente boliviano” En: la situación del indígena en América del Sur
Montevideo-Uruguay. Editorial Tierra Nueva
pp. 203-215.

RIESTER, Jürgen - 1976

“Los chiquitanos”
En: En busca de la loma santa
La Paz. Editorial Los Amigos del Libro
pp. 119-182

**RIESTER, Jürgen y
Max Fuss - 1986**

Zúbaka. La Chiquitania: una visión antropológica de una región en desarrollo.
La Paz. Los amigos del libro.

RIOJA, Guillermo (s.f)

Pilón Lajas: Territorio Indígena y Reserva de la Biosfera.
Iniciativa Chimán que se plasma en hechos.
Inédito.
5 p.

**ROBINSON, John y
Kent H. Redford - 1997**

“Midiendo la sustentabilidad de la caza en los bosques tropicales”
En : Manejo de Fauna Silvestre en la Amazonia.
La Paz, UNAP/University of Florida/UNDP/GEF/
Instituto de Ecología.
pp. 15-22

**RUMIZ, Damián y
Luciano Solar - 1998**

Primer encuentro de cazadores para el manejo de vida silvestre en Lomerío. Memoria del taller sobre monitoreo de caza de subsistencia y principios para la preparación de planes de manejo de fauna silvestre.
Santa Cruz. BOLFOR
14 p + 5 anexos.

- SANABRIA, Hernando - 1981**
En Busca de eldorado. La colonización del oriente boliviano
La Paz. Editorial Jueventud. Tercera edición
306 p.
- SANTA MARIA, Daniel - 1987**
"Fronteras indígenas del Oriente Boliviano. La dominación Colonial en Moxos y Chiquitos".
En: Boletín Americanista N° 36
(s.l) Unversidad de Barcelona
pp. 197-227.
- STRACK, Peter y Eckard Kühne**
"Los ritos religiosos de las reducciones jesuitas en conflicto por el control cultural. Semana Santa y Fiesta Patronal en Chiquitos/Bolivia Oriental"
En: Revista Paraguaya de Sociología Año 26 N° 75
pp. 35-50
- URIOSTE, Miguel - 1992**
Fortalecer las comunidades. Una utopía subversiva, democrática...y posible.
La Paz. AIPE/PROCOM/TIERRA.
264 p.
- SCHWARZ, Burkhard - 1994**
Yabaicürr-Yabaitucürr-Chiyabaiturrüp. Estrategias neocoloniales de "desarrollo" versus territorialidad chiquitana.
(La Paz). SEMILLA.
306 p.
- TOWNSEND, Wendy - 1996**
Nyao Ito. Caza y pesca de los sirionó.
La Paz. Instituto de Ecología de la UMSA/FUND-ECO.
130 p.
- VAUDRY, J. B. - 1936**
"Relación histórica sobre la reducción de San Ignacio de Zamucos"
En: Boletín de la Sociedad Geográfica de Sucre. Tomo XXX.
pp. 249-273

Documentación consultada.

- Constitución política del Estado
- Demanda territorial de Monte Verde
- Demanda territorial del pueblo Yuracaré
- Demanda territorial del pueblo Ayoreo
- Demanda territorial del pueblo Guarayo
- Demanda territorial de los pueblos Chácobos, Pacahuaras, Yaminahuas y Machineris; Esse Ejjas, Takana y cavineños.
- Demanda territorial del pueblo Baure
- Demanda territorial del pueblo Cayubaba
- Demanda territorial del pueblo Itonama
- Demanda de titulación del territorio Joaquiniano
- Demanda territorial del pueblo Moré
- Demanda territorial del pueblo Movima.
- Proyecto de Ley Indígena presentado por CIDOB
- Ponencia presentada por APCOB al Seminario de discusión de la ley indígena. Santa Cruz, 29 al 30 de agosto de 1991.
- Proyecto de ley de "pueblos originarios" de la asamblea del pueblo guaraní. Considerado y aprobado el 10 de diciembre de 1990 en la comunidad de TAPUTA.
- Recomendaciones técnico-jurídicas del CEJIS al anteproyecto de ley sobre los pueblos del oriente, chaco y amazonia de Bolivia.

Documentación consultada.

- Constitución política del Estado
- Demanda territorial de Monte Verde
- Demanda territorial del pueblo Yuracaré
- Demanda territorial del pueblo Ayoreo
- Demanda territorial del pueblo Guarayo
- Demanda territorial de los pueblos Chácobos, Pacahuaras, Yaminahuas y Machineris; Esse Ejjas, Takana y cavineños.
- Demanda territorial del pueblo Baure
- Demanda territorial del pueblo Cayubaba
- Demanda territorial del pueblo Itonama
- Demanda de titulación del territorio Joaquiniano
- Demanda territorial del pueblo Moré
- Demanda territorial del pueblo Movima.
- Proyecto de Ley Indígena presentado por CIDOB
- Ponencia presentada por APCOB al Seminario de discusión de la ley indígena. Santa Cruz, 29 al 30 de agosto de 1991.
- Proyecto de ley de "pueblos originarios" de la asamblea del pueblo guaraní. Considerado y aprobado el 10 de diciembre de 1990 en la comunidad de TAPUTA.
- Recomendaciones técnico-jurídicas del CEJIS al anteproyecto de ley sobre los pueblos del oriente, chaco y amazonia de Bolivia.

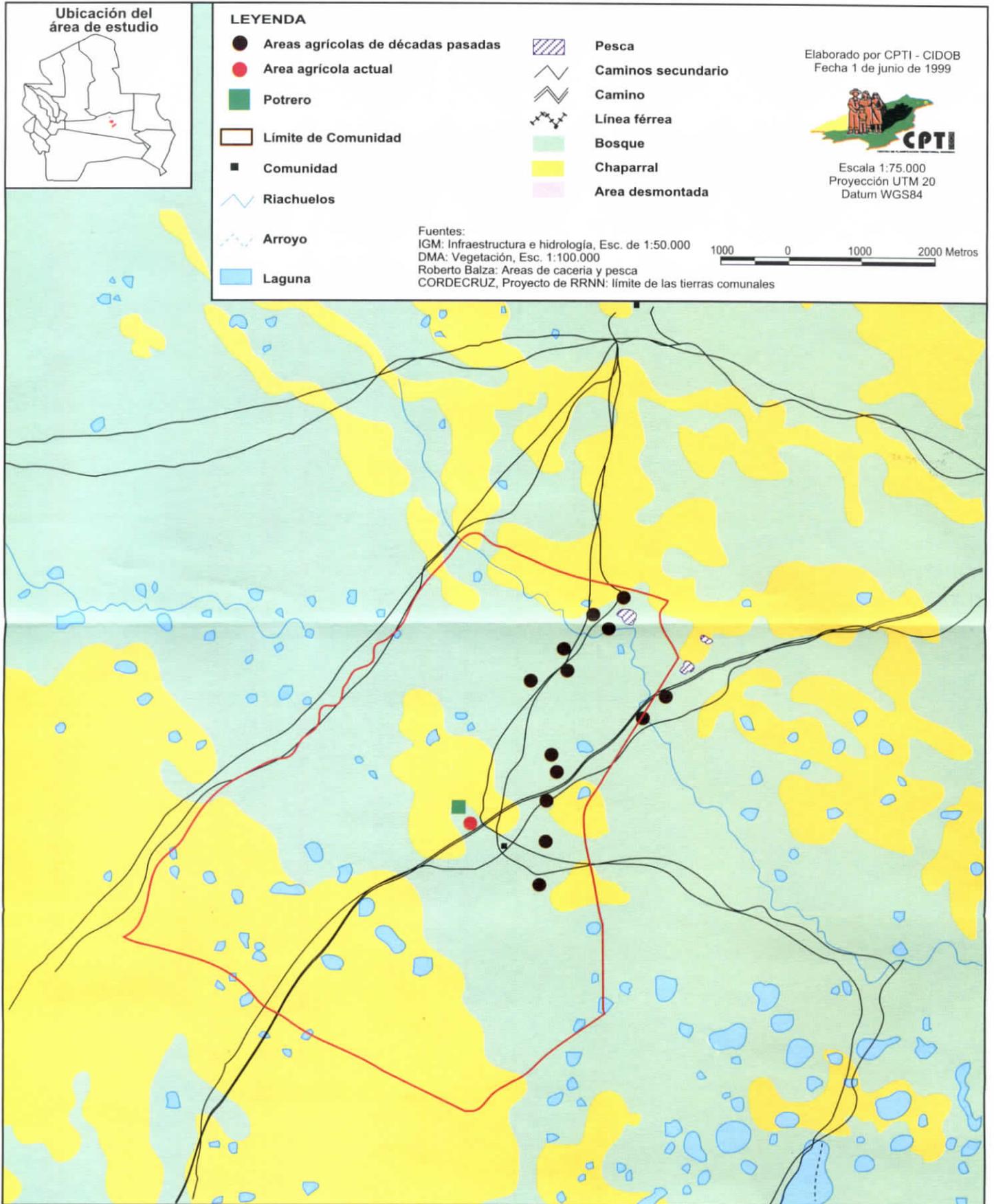


FE DE ERRATAS

Ubicación	DONDE SE LEE	SE DEBE LEER
p. 15, Infra	Coordinador Regional	Coordinador Regional IWGIA
p. 56, párrafo 2	GAMPI	GANPI
p. 76, párrafo 1	... desplazamientos poblaciones	... desplazamientos poblacionales
p. 114, párrafo 2	Se puede llagar una	Se puede llegar a una
p. 115, nota 54	... materialismo	... materialismo
p. 127, título	... conclusiones osbre	... conclusiones sobre
p. 146, párrafo 3	Fernández, 1996	Fernández, 1896
p. 147, párrafo 6	... infructuosamente	... infructuosamente
p. 150, párrafo 3	... Shmid	... Schmid
p. 162, párrafo 2	... princiaplmente	... principalmente
p. 165, párrafo 3	... ocasion-almente	... ocasio-nalmente
p. 176, párrafo 3	... la cuidad en cuestion	... la ciudad en cuestión
p. 180, párrafo 2	Hoffmann, 1970	Hoffmann, 1979
p. 213, nota 90	..los de Lomerío establecen uno u oro cultivo	...los de Lomerío establecen uno u otro cultivo
p. 214, párrafo 3	... se planta el maíz siembra	... se planta el maíz, se siembra
p. 243, párrafo 3	... 1994	... 1997
p. 265, línea 24	... cuando Juancito vio que descasaron	... cuando Juancito vio que descansaron
p. 300, párrafo 4	... a lo más 90 personas 128	... a lo más 90 personas (128 es la numeración de la nota de pie de página)
p. 349	FERNÁNDEZ, Patricio 1986	FERNÁNDEZ, Patricio 1896
p. 347	Incluir en la bibliografía: CABALLERO, Lucas. 1932	Relación de las costumbres y religión de los indios Manasicas Madrid. Edición Iber-Ultramarina. Vol. 3; vol 4 pp. 108-135

Mapa N° 10

Áreas de uso agrícola (pasadas y actuales) y pesca de la comunidad Pozo del Cura





**Imagen Satelital
de San José de
Chiquitos
Disponibilidad del
Recurso Bosque**

Fuentes:
Imagen Landsat 229-72 NASA
Comunidades PLUS - Santa Cruz

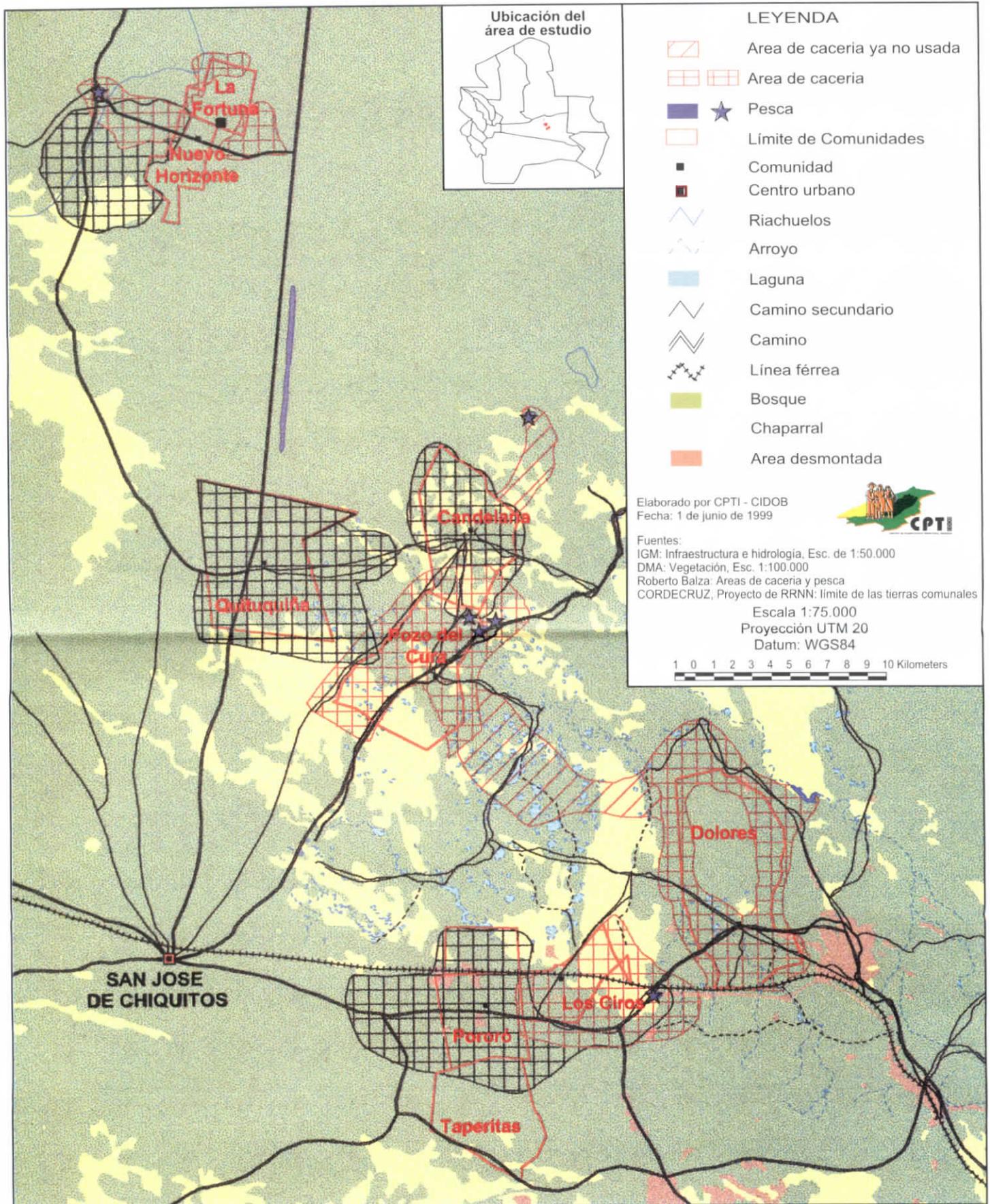
Elaborado por:
Dpto. de Geografía e Informática
Museo Noel Kempff Mercado

Responsable: Zulma Villegas
Abril del 2000



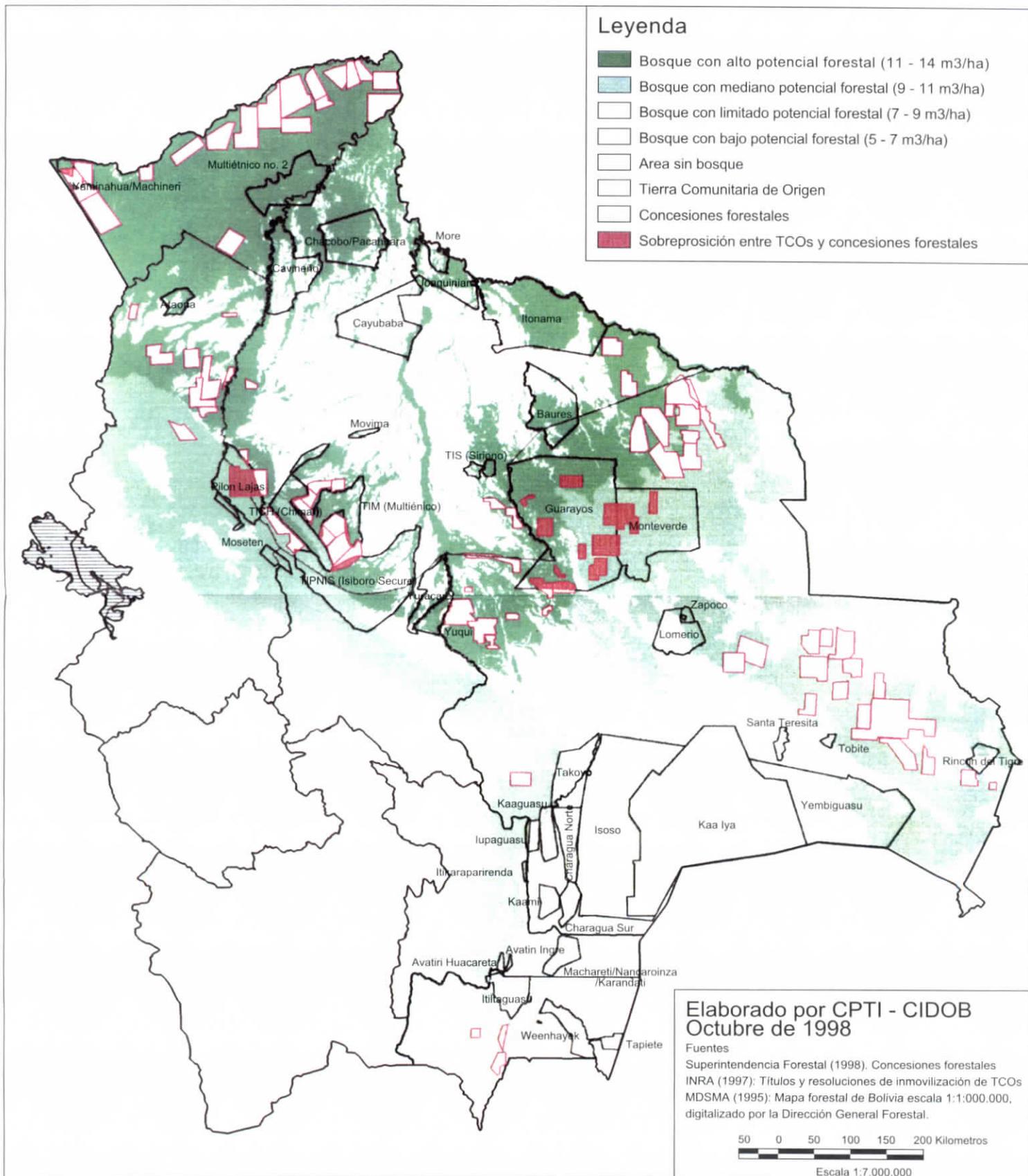
Mapa N° 11

Áreas de caza pesca en las comunidades de la zona central de San José



Mapa N° 12

Concesiones forestales, potencial forestal y TCOs.



En 1996 diferentes pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia plantearon al gobierno de su país 16 demandas territoriales, totalizando 22'244.922 hectáreas. A más de 4 años de este acontecimiento sólo se tituló de manera definitiva 3,8 % de esta superficie. El texto de Roberto Balza se propone encontrar respuestas a la postergación de la consolidación de los derechos territoriales indígenas, analizando desde un punto de vista crítico el proceso que se dio después de la promulgación de la ley INRA. Mediante el estudio del pueblo indígena chiquitano de San José, demuestra que las formas de ocupación del espacio varían a través del tiempo, según la relación tecnología-medio ambiente-cantidad poblacional y afirma que por este motivo, la definición de los límites territoriales de cada pueblo indígena deben fijarse a partir de la comprensión de la forma en que cada uno de ellos maneja y ocupa su espacio en la actualidad. Esta postura, que rompe con estereotipos y esquemas políticos que han caracterizado el tema, abre una nueva perspectiva que, de ser tomada en cuenta, contribuiría a la resolución de la necesidad de los indígenas para contar con un territorio propio al interior del Estado boliviano.



APCOB

Servicio holandés de cooperación al desarrollo

