

SOBRE LAS PAUTAS MIGRATORIAS DE LOS CHIRIGUANO (Chaco boliviano)*

por

Federico Bossert & Diego Villar**

1. INTRODUCCIÓN

Mucho se ha escrito acerca de la marcada dinámica migratoria que la crónica histórica registra entre los grupos chiriguano. Algunos autores, como Tomasini y Pagés Larraya, han llegado incluso a describirlos como “poseídos por un marcado *ethos* migratorio”¹. Así, tal como a veces se ha procurado explicar las migraciones guaraníes hacia el chaco boliviano en base a su reducción a un único factor (la búsqueda de riquezas, el ideario del *Kandire* o “la tierra sin mal”), se ha vinculado también el complejo fenómeno histórico que constituyeron las migraciones chiriguanas al noroeste argentino a una única causa determinante (la búsqueda de oportunidades de trabajo, la explotación en las haciendas bolivianas, la guerra del Chaco, etc.).

Procuraremos demostrar, por el contrario, que tanto las oleadas migratorias que provocaron el establecimiento, en primer lugar, de grupos guaraní en la región de los Andes bolivianos y, en segundo lugar, de grupos chiriguanos en el noroeste

* En este punto es preciso aclarar de antemano que en la literatura histórica y etnográfica se engloban con frecuencia, bajo el rótulo de “cultura” o “complejo” chiriguano-chané, grupos diversos que, si bien comparten un origen, una historia y una filiación lingüística común, tienen una clara consciencia de sus diferencias étnicas: nos referimos a los chané, chiriguano o *ava*, *simba*, *tapiete*, *izoceño*, etc. Por ende, cuando, en aras de la brevedad, utilicemos el término “chiriguano”, nos estamos refiriendo en realidad a una gama heterogénea de grupos étnicos de habla guaraní, sin por ello suponer que el término denote una realidad indiferenciada.

** Licenciados en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires. Miembros del CAEA (Centro Argentino de Etnología Americana). e-mail: flia-villar@sinectis.com.ar

¹ Pagés Larraya 1980, pp. 11-13 y 22. Con todo, no han sido sólo ellos los únicos que notaron la dimensión trashumante de los chiriguanos: Saignes y Combes (1995) han escrito que “llevan en su nombre la migración y el mestizaje”; y Hirsch (2000), por su parte, ha descripto a los guaraníes como “un pueblo esencialmente migrante”.

argentino, lejos de ser susceptibles de una explicación unilineal y reduccionista, deben necesariamente comprenderse a la luz de una coyuntura histórica marcada por un complejo de causas concatenadas de orden político, económico, bélico, simbólico, cultural y demográfico. Estas páginas tienen entonces el solo objeto de describir y comparar ambas oleadas migratorias; en particular, el análisis de sus diversas causas nos permitirá contrastar ciertos cambios que tuvieron lugar en el imaginario de estos grupos entre el siglo XVI y el siglo XX.

2. LA PRIMERA MIGRACIÓN: EN BUSCA DE LA “TIERRA SIN MAL”

Como sabemos, los chiriguano pertenecen a la familia lingüística tupí-guaraní. En el siglo XVI, los *tupí* ocupaban la parte media e inferior de la cuenca del Amazonas y los principales afluentes de la costa derecha de este río. Los *guaranés* ocupaban el litoral entre Cananea y Río Grande do Sul, desde donde extendían sus filas hacia los ríos Paraná y Uruguay. Estos grupos, un tiempo antes de la llegada de los españoles, comenzaron a desplazarse en distintas direcciones, y algunas de esas oleadas migratorias llegaron hasta las laderas orientales de los Andes, donde se establecieron conquistando a los habitantes de la zona, los chané o guana de origen *arawak*.

No existe un acuerdo entre los autores respecto de la fecha exacta en la cual se produjo esta migración. Una cuestión solitaria parece zanjar las opiniones: ¿fue la llegada de los chiriguano a Bolivia anterior o no a la célebre expedición de Alejo García? Según recordamos, García fue un aventurero portugués que dominaba el guaraní y que – de acuerdo a cálculos de Nordenskiöld – en una fecha anterior a 1526, acompañado por un grupo de indios guaraní, partió del Brasil, atravesó las tierras del Chaco y asaltó la frontera del imperio Inca². Sin embargo, Garcilaso de la Vega refería que el Inca Yupanqui – quien reinó unos 100 años antes de la expedición de García – llevó a cabo una expedición militar contra los chiriguano. Siguiendo este testimonio, cronistas como Lozano, Charlevoix o d’Orbigny afirmaron que los chiriguano habitaban la frontera del

² Nordenskiöld, 1917. La aventura de García es digna de mención. Según Rui Díaz de Guzman, en 1526, siguiendo una orden de Martim Affonso de Souza, Alejo García, otros tres portugueses y algunos indios dejaron la costa en San Vicente para explorar el interior. Al pasar los ríos Paraná y Paraguay, convencieron a unos 200 guaraní de la zona para que los acompañaran. Luego de cruzar el peligroso Chaco, donde debieron resistir los ataques de sus pobladores, y luego de atacar exitosamente la frontera del imperio inca, regresaron al Paraguay. Desde allí, García envió dos mensajeros al Brasil con muestras de un abultado botín de oro y plata. Pero, poco tiempo después, él y sus seguidores fueron asesinados por los guaraní, quienes también dieron cuenta de la consiguiente expedición de castigo, al mando de Jorge Sedeño.

Imperio mucho antes de la llegada del aventurero portugués. Nordenskiöld desconfía de esta información de Garcilaso, ya que encuentra su descripción de los chiriguano algo fantástica e imprecisa, y observa que tanto Cobo como Sarmiento de Gamboa ubicaron la primera entrada de los chiriguanos contra los Incas en el siglo XVI. En su opinión, Garcilaso confundió los períodos, y en realidad estaba haciendo referencia a la incursión que efectivamente tuvo lugar mucho tiempo después, bajo el reinado de Guayna-Capac, de la cual nada nos dice este cronista. En conclusión, según Nordenskiöld, las migraciones de los guaraní desde el Río de la Plata y el Río Paraguay hacia Guarayos y los valles de los Andes no se produjeron hasta comienzos del siglo XVI, y los indios que anteriormente habitaban estas tierras no eran otros que los chané.

Otros autores consideran en cambio que la llegada de los guaraní a la cordillera es anterior a la expedición de García. Alfred Métraux sostiene que esta última tan sólo se distingue de las anteriores incursiones de los chiriguano por su envergadura: esta vez, el asalto no se contentó con saquear a los poblados chané, sino que atacó los fuertes incaicos de Cuzco-Toro, y penetró en las provincias sometidas a la autoridad del Inca hasta encontrar la resistencia de los indios Charcas³. Métraux ha creído descubrir, en los documentos históricos, noticias de siete migraciones de los guaraní a través del Chaco. La primera, de 1471 o 1476, es reportada por Garcilaso de la Vega; la segunda, entre 1513 y 1518, se deduce del testimonio de los guaraní que hablaron con Alvar Nuñez Cabeza de Vaca; la tercera, entre 1519 y 1523, fue testimoniada por un chané a Domingo de Irala; la cuarta, entre 1521 y 1526, fue acompañada por Alejo García y otros hombres blancos. El éxito de esta entrada alentó a varios guaraní a migrar hacia el oeste: en la quinta migración, los de la región de Asunción entraron al Chaco al norte de esa ciudad; en la sexta, los del Río Paraná siguieron el Pilcomayo; en la séptima, los de Jeruquisaba y Carayzaperá (Itatí) entraron al Chaco por la región de San Fernando. Finalmente, algunos miles de guaraní acompañaron a Domingo de Irala y Ñuflo de Chaves desde el Paraguay hasta el pie de los Andes.

En apoyo de esta hipótesis de una entrada temprana, Pifarré encuentra probado que, al inicio del reinado del Inca Tupaq Yupanqui (1471), los guaraní ya se encontraban afincados en la Cordillera⁴. Este autor explica, además, que los guaraní llegaron a la cordillera de los Andes tras un largo proceso que pudo durar más de 100 años. Las noticias de una amenaza por parte de los chiriguanos a la frontera del Imperio Inca coinciden con estas estimaciones. Según Garcilaso de la Vega, Inca Yupanki (1471-1493) intentó conquistar a estos “bárbaros” de Oriente en varias oportunidades, sin conseguirlo en ninguna. En tiempos de Inca Wayna

³ Métraux, 1930 y 1949 (c).

⁴ Pifarré, 1989.

Qhapaq (1493-1525), se levantaron las principales fortalezas a lo largo de la frontera con la Cordillera, y sabemos que grupos guaraní llegaron hasta Presto y Tarabuco, donde fueron finalmente rechazados. Combes y Saignes advierten que los señoríos del sudeste del Imperio comenzaron a edificar fuertes en las cumbres mucho tiempo antes de su incorporación al Tawantinsuyu; lo cual demuestra la amenaza de las etnias serranas, entre las cuales tal vez se cuentan los primeros tupí-guaraní⁵. Por su parte, el Padre Meliá sostiene que la llegada de los guaraní no se produjo en tiempos inmediatamente anteriores a la conquista española, sino mucho tiempo antes, ya que la documentación colonial supone un pueblo chiriguano ya formado, el cual ya ha asimilado a otros pueblos y que posee un dialecto propio⁶.

Ahora bien, ¿cómo pueden explicarse estas migraciones? La cuestión es, como advertimos, bastante compleja, y ha dado lugar a hipótesis encontradas.

Hélène Clastres señala que los cronistas de los primeros siglos de la conquista negaron que los tupí-guaraní poseyeran cualquier tipo de religión⁷. La poligamia, la antropofagia y la constante guerra llevaban a los jesuitas a sostener que estos pueblos no adoraban divinidades ni ídolos, no respetaban obligaciones rituales, no realizaban rituales ni ritmaban el tiempo, y que ni siquiera atesoraban “falsas creencias”; en resumen, que no reconocían una esfera de lo sagrado. Ahora bien, la sola idea de un grupo humano carente de prácticas religiosas de algún tipo, se profese o no la fe de Durkheim, debe despertar serias sospechas; tanto más si se observa, con Cadogan, que los guaraní modernos del Paraguay se destacan por la importancia que otorgan a su fecunda tradición religiosa. Hélène Clastres entiende que esta vitalidad religiosa actual no se debe, de ninguna manera, a la influencia del cristianismo, sino al mantenimiento de un núcleo religioso alrededor del cual gravitaron las prácticas y creencias de los antiguos guaraníes: la *Tierra sin Mal*.

Nuestra autora sostiene, entonces, que los guaraníes no rendían culto a divinidad alguna: toda la práctica religiosa de los tupí-guaraní consistía, a su juicio, en migraciones que perseguían la Tierra sin Mal, un lugar paradisíaco donde la tierra produce sus frutos por sí misma y donde se puede vivir permanentemente entre danzas y borracheras perpetuas. Este sitio se hallaba en este mundo, y generalmente se lo situaba hacia el oeste. Si bien éste era el lugar que habitaban las almas de los difuntos, los hombres podían alcanzarlo en vida si se atenían a ciertas reglas de comportamiento, como veremos más adelante.

⁵ Saignes y Combes, 1995.

⁶ Meliá, 1988.

⁷ Clastres, H., 1989.

¿En qué consistía esta migración religiosa? Para responder a esta pregunta, antes debemos entender quiénes eran los *karai*, los profetas, los “hombres-dioses” que las propiciaban y guiaban. En un célebre trabajo, Nimuendaju observó que los apapokuva-guaraníes se repartían entre cuatro categorías, según cuáles fueran sus dones chamánicos; en otras palabras, de acuerdo a la cantidad y la calidad de los “cantos” que habían recibido. La primera agrupaba a los adolescentes y algunos adultos, abarcando a quienes no poseían ningún canto, y por ello carecían del don de la inspiración; la segunda, a los hombres y mujeres que poseían varios cantos, pero no el poder de utilizarlos para fines colectivos; la tercera, a los *paje* (chamanes), capaces de curar y predecir el futuro; la cuarta, por fin, a los *karai*, los grandes chamanes de prestigio.

La palabra “*karai*”, según Montoya, se formó por la aglutinación de *cara* (habilidad, destreza) e *y* (perseverancia), lo cual parece corresponder perfectamente a la vida rigurosa que se imponían estos chamanes. Los *karai* eran honrados y temidos como seres sobrenaturales: vivían retirados, en soledad, soportando ayunos; a diferencia de los chamanes comunes nunca permanecían largo tiempo en las grandes casas colectivas. En suma, puede decirse que no pertenecían a ninguna comunidad y que eran seres “exteriores” a las redes de parentesco, pues se ignoraba cuál era su ascendencia y, de ese modo, quiénes eran sus parientes. Por eso mismo, eran también ajenos a las redes de enemistad y venganza, y eran las únicas personas capaces de recorrer impunemente los distintos grupos. Según la autora, el saber que elevaba a estos chamanes a este rango casi sobrehumano (ya que se les atribuía hazañas y poderes dignas de los héroes culturales) era, justamente, el conocimiento del camino que llevaba hacia la Tierra sin Mal, y todas las prácticas religiosas que presidían gravitaban alrededor de esta creencia.

Llegado a una aldea, el *karai* se retiraba a una choza apartada; luego hablaba a los habitantes a través de una *maraca* que ubicaba en la puerta de la misma, la que, según algunos testimonios, se decoraba como una cabeza humana por cuyos ojos, orejas y boca el chamán expulsaba humo de tabaco, y a la cual hacía hablar con voz de niño, ofreciendo pronósticos sobre las batallas y las cosechas. A través de este instrumento, lo que el profeta anunciaba era justamente la inminencia de un tiempo en el cual las cosechas crecerían solas, las flechas cazarían por sí mismas y los ancianos recuperarían su juventud⁸. Las reglas éticas para acceder a la Tierra sin Mal incluían el abandono del trabajo por largos períodos, las

⁸ El padre Nobrega escribía: “El *pai* anima a los indios a no trabajar más, a no volver a los campos, prometiéndoles que las plantas de sus jardines crecerán solas, que la comida, lejos de faltarles, llenará sus chozas, que sus palas trabajarán el suelo por sí solas, que las flechas cazarán para sus dueños, que matarán muchos enemigos y que capturarán un gran número de ellos para devorarlos a continuación. Estos magos les prometen la longevidad y pretenden que las mujeres viejas volverán a ser jóvenes.” (Nobrega, P.: “Informação das terras do Brasil”, citado en Métraux, 1973, p. 11).

confesiones públicas, los ayunos grupales, los cantos en los cuales se repetían mitos, la danza que servía para aligerar el cuerpo y, sobre todo, *las migraciones*. Los *karai*, que las lideraban, intentaban repetir la hazaña del legendario chamán Guyraypoty, quien, advertido por el Creador de una inminente destrucción del mundo por el fuego, reunió a los fieles, los hizo cantar y bailar la noche entera y los llevó a la orilla del mar, donde construyeron una choza y siguieron bailando hasta que esta misma construcción se elevó por los aires, llevándolos junto a *Nandecy* (“nuestra gran madre”).

Alfred Métraux señala no obstante un móvil bien distinto para las migraciones tupí-guaraní. Entiende, en efecto, que los guaraníes y los españoles compartían otro tipo de actitud religiosa: la fe en el oro y la práctica de la conquista para dar con él⁹. Durante el siglo XV, los chané, establecidos en las laderas orientales de la cordillera, si bien no eran tributarios del Imperio, vivían en contacto con el mismo y desempeñaban el papel de corredores y de mercaderes. A través de ellos, llegaban al Paraguay los objetos metálicos y las ricas vestimentas del Perú. Según Métraux, los guaraníes, atraídos por estas riquezas, comenzaron a realizar expediciones de pillaje hacia el oeste, saqueando y sometiendo a los chané. Dado que atribuye a las migraciones este objetivo “materialista”, este autor se halla muy lejos de pensarlas como procesiones ascéticas dirigidas por un *karai*, por un profeta. Según se atreve a imaginar, bastó que un primer jefe cruzara el Chaco, saqueara a los chané y volviera con un botín y las noticias de las riquezas encontradas, para que en cada aldea guaraní de la zona del Paraguay comenzaran a prepararse expediciones similares. Las delegaciones de cada tribu local avanzaban abriendo su camino a través del monte, consiguiendo agua de las hojas de *caraguatá* o de las raíces de ciertos tubérculos, y deteniéndose algunos meses para sembrar maíz y mandioca. Dado que el camino era largo y peligroso, ya que se temían los ataques de los guaikurú, los samuko y los matakó, los aventureros no llevaban consigo más que unas pocas mujeres para encargarse de las provisiones. Según los cálculos de este autor, 20 o 30 años de este tipo de viajes debieron bastar para que se constituyera, entre el alto Pilcomayo y el río Guapay, el núcleo de la nación chiriguana. Ante la inesperada vecindad de tan belicosas gentes, el Inca – probablemente Huayna Capac- debió construir las fortalezas de Samaypata, Saigpuru y Guanacopampa.

No obstante Métraux, haciendo eco de la opinión de la mayoría de los expedicionarios del siglo XVI, afirma que el deseo de pillaje era el motivo principal para las migraciones, reconoce que el mito de la Tierra sin Mal también debió contribuir a desencadenarlas:

⁹ Métraux, 1930 y 1949.

“Las Invasiones Guaraní, que comenzaron como ataques de saqueo a lo largo de la frontera Inca, fueron impulsadas por el deseo de obtener los ornamentos de oro y plata y las herramientas de cobre de los Caracara y los Chané, quienes estaban bien provistos de esos metales. (...) Si bien la perspectiva del botín fue ciertamente *la causa predominante* de sus invasiones, el sueño de los antiguos Guaraní acerca de una tierra de inmortalidad y abundancia, la morada del Gran Ancestro, también pudo haber jugado algún papel en la determinación de estas migraciones.”¹⁰

Para dar coherencia a esta combinación de causas, este autor acentúa, al describir la Tierra sin Mal, la abundancia de metales preciosos y tejidos; y se sirve de ello para explicar el por qué los chiriguano asimilaron el Imperio Incaico al *Kandire*, la tierra de sus muertos, la Tierra sin Mal, y confundieron al héroe civilizador que llevaba este nombre con el mismo Inca¹¹. En el siglo XVI, los guaraníes creían que en el país de *Kandire* existían ciervos de pelo largo que proveían vestimentas, oro, plata y otros metales; pero también había fuertes defendidos por fosas, y sus guerreros llevan hachas de metal y escudos de oro y plata. Este argumento final de Métraux concilia perfectamente las dos hipótesis, ya que – como anotan Combes y Saignes –, la persecución de *Kandire* abarca y combina los dos aspectos de la migración: el abastecimiento de metales y el deseo de inmortalidad. Resulta curioso cómo, al mito guaraní de la Tierra sin Mal – tierra del maíz abundante y la borrachera –, se superpuso la leyenda española de El Dorado, la tierra del oro¹².

¹⁰ Métraux, 1948c, pág. 466.

¹¹ Métraux señala que, en un texto de 1589 sobre los guaraní de Itati emigrados a Santa Cruz de la Sierra, un anónimo padre jesuita afirmaba que “Candire” era el dios de estos indios. A su entender, no resulta extraño que se lo haya confundido con el Inca, ya que en toda América los blancos recién llegados fueron asimilados a Héroes Civilizadores. De hecho, sabemos que los Tupinamba dieron a los franceses el nombre de Maira o Maraiarta, uno de los personajes principales de su mitología. Calzavarini escribe que la migraciones que se dirigían hacia el noroeste buscaban al héroe civilizador Tamoi, mientras que el éxodo hacia el sudoeste iba en busca de Kandire. Por su parte, Combes y Saignes anotan que, si bien el Padre Meliá traduce “Tierra sin Mal” por el término *Yvy Maraney*, en el siglo XVI se la llamaba *Kandire*; luego, en las crónicas de Santa Cruz, se reemplazó este nombre por *Moxos* o *Payití*. Entre los Chiriguano la Tierra sin Mal, en tanto tierra de los muertos, era llamada *Ivoca*.

¹² De hecho, Métraux observa que la expedición de García originalmente, se proponía descubrir la “Sierra de la Plata” o “Sierra Rica”, de la cual el portugués había obtenido las primeras noticias. Y, a su vez, el relato de su aventura alimentó la leyenda de El Dorado. Cuando Sebastián Cabot llegó a Pernambuco en 1526, escuchó informaciones fantásticas sobre la campaña de García que, según parecía, había encontrado El Dorado. Decidido a repetir esta hazaña, remontó el Río de la Plata, el Paraná y el Paraguay, hasta dar con el Pilcomayo. Si bien la expedición fracasó, sus noticias sobre indios adornados con medallones de oro convencieron a Pedro de Mendoza, quien envió a Juan de Ayolas a remontar el Paraguay. Éste cruzó el Chaco a través de la tierra de los *Mbyá* y regresó cargado de oro y plata; pero fue masacrado por los *Payagua* durante el regreso.

Al considerar las causas de las migraciones guaraní en general, no debemos olvidar que, tal como señalan Combes y Saignes, todos los grupos tupí-guaraní practicaban una agricultura de tala y quema característica de la Amazonia, la cual provoca desplazamientos frecuentes debido al agotamiento de los suelos. El padre Meliá observa que, si bien este argumento podría explicar el resto de las migraciones, la expansión hacia la Cordillera suponía adentrarse en un medio ecológico inadecuado para estas formas de agricultura, ya que el Chaco debió presentarse como un desierto hostil a estas culturas amazónicas. Así, Meliá repite las conclusiones de Hélène Clastres: “La búsqueda de la tierra-sin-mal es – por lo menos en el estado en que están nuestros conocimientos – *el motivo fundamental y la razón suficiente* de la migración guaraní.”¹³

Ahora bien, Hélène Clastres ofrece una (ya célebre) explicación de las migraciones que conviene analizar con algún detalle. Como hemos visto, supone que su principal razón de ser era la búsqueda de la Tierra sin Mal, y que sus motivos, por lo tanto, eran esencialmente religiosos. Sin embargo, la autora cree descubrir, detrás de este argumento, razones de índole sociológica: ve en las migraciones, así como en las restantes prácticas que se asociaban a ellas, no tanto un viaje efectivo hacia una meta ubicada en el espacio, como un medio utilizado por los grupos para negar el orden social.

La autora describe una contradicción, en el seno de estas sociedades, entre el ámbito político y el religioso, entre las figuras del jefe y del chamán. Mientras que el poder político representaba una fuerza centrípeta, tendiente a la centralización del poder y la confederación de las provincias, la religión – integrada por el credo de la Tierra sin Mal y las prácticas migratorias – representaba una fuerza centrífuga que, en última instancia, tendía a anular o negar la organización social estable de las aldeas. Pero si los gérmenes de las migraciones ya estaban presentes en la sociedad tupí-guaraní, ¿por qué éstas tuvieron lugar en aquel momento y no en cualquier otro? Más adelante discutiremos si éstos movimientos pueden ser considerados un mesianismo, fruto de la entrada del blanco. Por ahora, seguiremos a Clastres cuando se pregunta qué procesos experimentaba esa sociedad que pudieron llevarla a la dispersión migratoria.

Durante las décadas inmediatamente anteriores y posteriores a la conquista, había comenzado a producirse una reorganización de las relaciones políticas entre los grupos tupí-guaraní: los jefes de las casas colectivas se sometían a la autoridad de un jefe de pueblo, que a su vez se subordinaba a un jefe de “provincia”. En otras palabras, si bien las guerras entre los grupos eran constantes, las alianzas habían comenzado a dejar lugar a una estructura estable que, a ojos de Clastres,

¹³ Meliá, 1988, pag. 22.

ya insinuaba la centralización política. Éste es, a su juicio, el verdadero motor del discurso de la Tierra sin Mal:

“Nos vemos llevados a formular la hipótesis de que el profetismo se engendró, a medida incluso en que las sociedades se transformaban y extendían, como la *contrapartida crítica y negadora de los cambios políticos y sociales que se inauguraban*”¹⁴.

No sólo la dispersión suponía una resistencia contra esa supuesta centralización: el mismo discurso profético aconsejaba abandonar el trabajo y las reglas de matrimonio, y cada uno de los actos que tenían lugar durante la migración pueden entenderse desde este punto de vista. Como se dijo, se imponían reglas éticas destinadas a provocar una mutación en los individuos que los hiciera aptos para alcanzar la meta. Este cambio consistía, ni más ni menos, en el *abandono de las reglas sociales*. “Ahí está la prueba y el sentido del viaje: abandonar un pueblo y un territorio es al mismo tiempo renunciar a lo esencial de las actividades económicas, sociales y políticas que allí se anudan”¹⁵. En una palabra: la vida social – entendida aquí como el orden de las reglas y las jerarquías – era el Mal del cual se huía. Fundamentalmente, dejaba de reconocerse la autoridad política, ya que durante el viaje no existían jefes. ¿No lo era acaso el profeta? Según la autora, la conquista del poder político por parte del *karai* hubiera sido otra posible solución para la crisis política de la sociedad tupí-guaraní, pero nunca fue alcanzada.

Esta explicación toma como premisa y fundamento ciertas tesis de antropología política enunciadas por Pierre Clastres. Invirtiendo la ecuación marxista, este autor sostenía que “la relación política del poder precede y funda la relación económica de explotación”, y que es la aparición del Estado lo que *determina* la aparición de las clases. Por lo tanto las sociedades sin Estado basan su organización en el *rechazo consciente* de un exceso inútil: el trabajo. Los “jefes” y los líderes de estas sociedades carecen de una autoridad efectiva o perdurable: cuando su prestigio se basa en el uso de la palabra, su poder se limita a la función de restablecer el orden; cuando se liga al desempeño guerrero, su muerte resulta casi inevitable. En todos los casos, el jefe se halla sometido al “poder absoluto” de la sociedad, que nunca le permitirá transformarse en déspota. Tan sólo un factor escapa al control del grupo: el crecimiento demográfico; ya que este modelo tan sólo funciona cuando la población es reducida y se mantiene atomizada. A ojos del mismo Pierre Clastres, en la sociedad tupí-guaraní del siglo XV se conjugaron

¹⁴ Hélène Clastres, 1989, pag. 69.

¹⁵ Hélène Clastres, 1989, pag. 77.

dos cuestiones que dieron lugar a las migraciones: en primer lugar, una creciente densidad demográfica; en segundo lugar, el surgimiento de vastos grupos locales. Ambos factores comenzaron a provocar un tipo de liderazgo centralizado; pero esta tendencia fue frenada, justamente, por la aparición de los *karai*, quienes con su discurso profético provocaron la disolución de los grupos y la atomización, destruyendo así la acumulación de poder de los jefes.

La Tierra sin Mal era además, a ojos de Hélène Clastres, una religión mística y acaso una doctrina filosófica. Era la morada de los muertos, sí, pero también un lugar accesible a los vivos, donde la inmortalidad podía ser alcanzada. Si los cronistas vieron en estos pueblos “gentes sin supersticiones” – especula la autora – ello se debe a que se trataba de una “religión atea”, que rechazaba la teología; en ella, los mismos hombres buscaban transformarse en dioses¹⁶. Según Cadogan, los *mbyá* del Paraguay aún creían posible el tránsito desde *yvy mba´emegua* (“la tierra mala”) hacia *yvy mara ey* (“la Tierra sin Mal”) sin que fuera necesario el tránsito de la muerte¹⁷. Una vez más, ambos mundos no pueden ser simultáneos, y es necesario abandonar el universo de las reglas sociales para convertirse en uno de los hombres-dioses. Al respecto, los mitos de los *mbyá* muestran, en primer lugar, cómo el cataclismo del diluvio separó para siempre el mundo social y el sobrenatural, y, en segundo lugar, que sólo quienes se han atrevido a comportarse como dioses han sido capaces de encontrar el camino que lleva de uno al otro¹⁸. Esto lleva a Clastres a afirmar que la religión de la Tierra sin Mal suponía una “ética individualista”, en la cual el individuo que deseaba salvarse debía ponerse por sobre las exigencias del grupo, las reglas del intercambio y el espacio de la sociabilidad.

Tanto la práctica efectiva de la migración como el discurso formal de los profetas guarda semejanzas formales con fenómenos como la *Ghost-Dance religion*, los *cargo-cults* de Oceanía y el culto del *Peyolt*, los cuales son denominados *mesianismos*, y se explican como un producto del malestar social de los

¹⁶ Entre los antiguos Chiriguano, la Tierra sin Mal se denominaba *Ivoca*, y sólo podía ser alcanzada por los hombres, principalmente por los *queremba* (guerreros). Al tratarse de un lugar en el cual no son necesarios los trabajos agrícolas, que en su gran parte eran realizados por las mujeres, éstas no eran necesarias. Su inmortalidad – observan Combes y Saignes – se limitaba a transmitir la vida, a reproducir la sociedad. Es curioso notar que, en esa eterna borrachera con la cual los Chiriguano imaginaban el paraíso, quede excluida la actividad sexual; la cual es especialmente activa en los tiempos de fiesta y borrachera actuales.

¹⁷ Lo mismo podía decirse de los Chiriguano: “La particularidad de la Tierra sin Mal es que puede alcanzarse sin que haga falta pasar por la puerta de la muerte: los hombres audaces y piadosos pueden habitarla a condición de tomar la buena ruta, de ser dignos y de conocer los ritos” (Métraux; 1930, pág. 304).

¹⁸ Así, el incesto mitológico *mbyá* entre *Karai* Jeupie y su tía paterna, que ubica al personaje más allá de las reglas, lo convierte en un dios.

aborígenes, provocado por la irrupción del blanco en la vida del grupo. Es justo preguntarse, pues, si esta religión de la Tierra sin Mal no fue una reacción a la conquista y la colonia. Hélène Clastres niega esta hipótesis. En primer lugar, porque las migraciones tupí-guaraní, según vimos, muy presumiblemente comenzaron *antes* de la conquista; en segundo lugar, porque tuvieron lugar en el seno de una sociedad que estaba en plena expansión: una sociedad de “conquistadores”. Así, la simple hipótesis de una desorganización social causada por la conquista no alcanza a explicar, por ejemplo, los muchos casos de pueblos aislados de todo contacto con el blanco que se entregaban a frenéticas crisis místicas y migratorias.

Pero es justamente respecto de esas causas sociales internas que Clastres destaca un punto con el cual no podemos menos que disentir. En efecto, creemos que desde un punto de vista conceptual – ya que no histórico –, cabe realizar algunas objeciones a sus conclusiones. Su análisis está centrado en dos conceptos definidos con alguna unilateralidad.

El primero es el concepto de “sociedad”. Una de las tesis principales de su obra es que la religión de la Tierra sin Mal atentaba contra la existencia de la sociedad, ya que durante el viaje se abandonaba toda jerarquía y los individuos se dedicaban casi exclusivamente a las prácticas destinadas a su salvación personal. Pero debemos desconfiar de esta proposición por varias razones. En primer lugar, la sociedad no es, solamente, la jerarquía; es también el ideal. La Tierra sin Mal, aquí puede verse no como la negación de la sociedad real, sino como su representación idílica. La tesis que Pierre Clastres enunció en *La sociedad contra el Estado*, parece traducirse aquí como “la sociedad contra la sociedad”. En cuanto al supuesto “individualismo” que la autora cree descubrir en esta religión, puede ser entendido -aún en sus propios términos- como una exacerbación del elemento ascético presente en *toda* religión. Veamos: el ascetismo es, según Durkheim, una suerte de “hipertorfia” de la interdicción y el tabú, un proceso de purificación que permite y propicia el contacto con los poderes sagrados – aquí representados por la Tierra sin Mal –; la ascesis es la expresión de la abnegación del individuo que se entrega al grupo, del sacrificio de los impulsos egoístas. Según Clastres, el profetismo buscaba una disolución de la sociedad, y por lo tanto avivaba las tendencias al individualismo. Sin embargo, siguiendo a Durkheim, el mismo fenómeno puede explicarse como un movimiento *social* dirigido a revitalizar las fuerzas de la comunidad siguiendo en camino del *karaí*, del chamán; es decir, abandonando el universo de las reglas para ir al encuentro del peligroso universo de las fuerzas sagradas. La transgresión de la regla, característica de la fiesta, también puede ser vista como un mecanismo que promueve la cohesión y la existencia de la sociedad. Por otra parte, hay que notar que esta transgresión no tiene lugar en el sentido que a cada cual se le ocurra, como acaso permitiría

suponer la expresión “ética individualista” acuñada por la autora, sino en un sentido socialmente definido, *de acuerdo a reglas estrictas*. Por último, la tesis de una sociedad que se “suicida” parece por lo menos dudosa; y aún aceptando su posibilidad, y suponiendo que la dispersión física fuera un índice de la disolución del grupo, ¿cómo puede llamarse “dispersión” a un movimiento colectivo de decenas de miles de hombres, en el cual entraban en contacto comunidades usualmente separadas?¹⁹ Los actores de las migraciones, no eran, en rigor, individuos aislados, sino (nuevas) colectividades; y si millares de personas comulgan, dirigidas por sus profetas, en una serie de prácticas y creencias (pues las normas “sociales” – lo admite la autora – eran reemplazadas por *exigencias rituales*, que son sólo otro tipo de normas, igual o “más” sociales que las de la vida cotidiana), ¿no conforman acaso, una *comunidad moral*, una sociedad? ¿Se niega realmente la sociedad o lo que se niega, en realidad, es una representación excesivamente laica y profana de ella?

El segundo concepto que Clastres parece tratar con algún descuido es el de “religión”. Según las definiciones clásicas, una religión puede ser crítica hacia algunos elementos de la sociedad que la acuña; lo que nunca puede suceder es que atente contra la propia existencia de la comunidad religiosa. Y esto es lo que parece sostener la autora cuando escribe: “Auténtica ascesis colectiva que, por ser colectiva, no podía llevar a los indios más que a su ruina: si las ‘migraciones’ debían fracasar es porque el proyecto que las animaba – la disolución buscada de la sociedad – era en sí mismo suicida”²⁰. Sin embargo, como hemos dicho, las mismas formas del ascetismo son *rituales*, y *por ende*, esencialmente *sociales*. La sociedad jamás se destruye mediante un ritual; sucede más bien todo lo contrario: se *regenera*. No importa qué cosa motivaba la migración – bien pudo ser una repulsa de la centralización, como sostiene Clastres –, lo que importa es que en ella se ponía en juego una verdadera comunidad religiosa con sus prácticas y creencias bien definidas. En otras palabras, sostenemos que si bien al parecer estas prácticas atentaban contra la existencia de *un* tipo de organización, al mismo tiempo daban lugar a *otro* tipo de vida social.

¹⁹ A decir verdad, tanto Pierre como Hélène Clastres advierten que, si los *karaf* habían surgido como un freno a la acumulación de poder en manos de los jefes, pronto fueron ellos quienes estaban en posición de erigirse en déspotas, de llevar a cabo el proceso que habían venido a revertir. Según ambos autores, fue la llegada de los conquistadores europeos lo que detuvo este nuevo “germen del Estado” entre los tupí-guaraní.

²⁰ Hélène Clastres, p. 79. La autora no ignora que la misma proposición entraña una contradicción. Pero, en lugar de revisar sus propios argumentos, deposita estas desprolijidades en las representaciones de los indígenas, destacando que el fracaso de las migraciones estaba inscripto de antemano, pues – evidentemente – no se alcanza la inmortalidad en esta tierra. Cuando se afirma que una religión “fracasa” porque está basada en quimeras, nos parece que se está utilizando un concepto de “religión” algo deficiente.

3. LA SEGUNDA MIGRACIÓN: EL IDEAL DEL MBAPORENDA (1840-1940)

El ocaso del siglo XIX fue sin duda un tiempo de calamidades sistemáticas para los chiriguano. En efecto, padecieron derrotas militares, estrechez económica, un alarmante descenso demográfico y la pérdida, lenta pero progresiva, de sus territorios. Ello, como es evidente, supuso consecuencias drásticas en todos los aspectos de la vida social. Anota Pifarré: “La misma personalidad del chiriguano fue transformándose. De haber sido en otros tiempos un hombre seguro de sí mismo, altivo y desafiante, pasó a ser un hombre débil, ultrajado y disminuido”²¹. No obstante, es preciso aún preguntarse cuáles fueron los rasgos singulares de este proceso. O, en otras palabras, interesa averiguar las causas históricas que pueden ayudarnos a comprender las oleadas migratorias de las etnias chiriguano hacia el noroeste argentino²².

Detengámonos un momento, para comenzar, en la situación de las comunidades aborígenes en el chaco boliviano a finales del siglo XIX. El cambio del sistema colonial al republicano no supuso cambios favorables para ellas. En efecto, luego de un período de paz relativa, a partir de 1840 las comunidades se vieron atormentadas por renovadas modalidades de acoso colonizador, que derivarían a la larga en la pérdida total de sus derechos étnicos y territoriales. En efecto, la flamante República Boliviana cambió su estrategia respecto de la hasta entonces tumultuosa “cordillera chiriguana”.

Poco a poco la misión, principal agente colonizador hasta ese entonces, fue dejada de lado. El punto de inflexión determinante en este proceso consistió en la fundación sistemática de pueblos *karai* (blancos), los cuales proliferaron hasta la segunda mitad del siglo y ganaron la batalla que no habían podido ganar en su momento la hacienda y la misión. Ubicados en las mejores tierras, estos pueblos obligaron a las comunidades indígenas a desaparecer o a retirarse hacia rincones marginales del Chaco. Los flamantes poblados facilitaron las tareas políticas y administrativas de las provincias, sirvieron como redes de comunicación o de comercio y ofrecieron también nuevos servicios a los hacendados. Al principio, albergaban colonos o inmigrantes de escasos recursos; luego llegaron familias de renombre, que se transformaron con el tiempo en los amos y señores de las tierras conquistadas. Los cuarteles dejaron de ser puestos de defensa mantenidos en forma precaria, y se transformaron en plazas fuertes de defensa militar, ocupadas por pequeños regimientos. La hacienda pudo entonces infiltrarse en los lugares

²¹ Pifarré 1988, p. 282.

²² El estudio de este proceso migratorio ha sido llevado a cabo por el historiador Erik Langer (1995b) y la antropóloga Silvia M. Hirsch (1992; 2000).

más recónditos de la cordillera, desalojando a los chiriguano de sus tierras. Muchas de las comunidades, como por ejemplo Aguayrenda, debieron refugiarse en las misiones²³.

A la larga, esta estrategia de conquista a través de la hacienda ganadera supuso para las comunidades aborígenes efectos desastrosos. En un verdadero *boom* de la carne, las últimas décadas del siglo XIX mostraron cómo la ganadería se impuso en el chaco occidental como modo de producción casi exclusivo. Las consecuencias, no obstante, no se hicieron esperar: los pastos naturales se agotaron, la gran hacienda desalojó a los pequeños granjeros y el modelo ganadero barrió al tradicional modo de producción chiriguano, eminentemente agrícola. Paradójicamente, los colonos y los pequeños productores que efectuaron la conquista, así como los chiriguano que la padecieron, quedaron ambos sin posibilidades de subsistir.

Es posible entonces, a grandes rasgos, delimitar para este período dos fenómenos demográficos vitales para los grupos chiriguano. En primer lugar, la fragmentación gradual de las comunidades. Si bien durante los siglos XVII y XVIII los grupos chiriguano fueron subdividiéndose progresivamente, tenían entonces sus propios motivos para hacerlo: mayor capacidad defensiva, autonomía, aumento del poder productivo, etc. En cambio, con el correr del siglo XIX, esos mismos grupos debieron fragmentarse para huir a la inflexible invasión territorial. Se impuso una dinámica demográfica fluida y cambiante, en la que las comunidades aborígenes se disolvían y dividían, no ya para elegir las tierras que considerasen convenientes, sino para refugiarse en los áridos retazos de tierra que quedaban sin ocupar. De una fragmentación voluntaria, en una palabra, se pasó a una desintegración compulsiva y forzada.

El segundo fenómeno demográfico que nos interesa recalcar consistió en la drástica disminución de habitantes en las comunidades indígenas: las guerras – ahora verdaderas colecciones de derrotas –, las pérdidas de tierra ante la pujante hacienda ganadera y el renovado flagelo de la hambruna y las epidemias fueron

²³ Braunstein y Miller, si bien teniendo en mente la región del Chaco considerada como un todo, han descripto esta coyuntura en forma similar: “A lo largo de este proceso, los indios perdieron contacto gradualmente con su territorio, interrumpiendo el conjunto integrado de hábitos y actividades que hasta entonces había caracterizado a sus culturas. Los dos factores determinantes que contribuyeron en este proceso fueron: 1) la ocupación por parte de los blancos de las tierras, inicialmente llevada a cabo mediante el establecimiento de misiones y luego mediante políticas gubernamentales que atraían inmigrantes a colonizar la región con fines agrícolas, y 2) su consecuente dependencia en la mano de obra indígena (Braunstein y Miller, 1999, p. 18; traducción nuestra). Por otra parte, Hirsch también ha reconocido más o menos los mismos factores: “La dependencia y explotación a la que se veían sujetos en las haciendas y en las misiones, la pérdida de su territorio y la persecución tras la derrota de las últimas sublevaciones fueron las causas principales que motivaron a que cientos de guaraníes buscaran una fuente de ingreso mejor de la que poseían en Bolivia” (Hirsch, 2000, p. 1).

los principales factores que incidieron en la alarmante merma de la población chiriguana durante las décadas finales del siglo XIX. El éxodo, la dispersión y la caída en la servidumbre se erigieron en consecuencias inevitables del descenso demográfico.

Ante estas circunstancias tan sombrías, en mayo de 1874 las comunidades de Guacaya volvieron a ser centro de convites y asambleas, inequívoco preámbulo de un nuevo enfrentamiento militar. La amenaza de perder las tierras volvió a suscitar el deseo de arrojar a los invasores, de comulgar en los valores tradicionales y reconquistar la independencia. Acudieron a los convites chiriguanos de diversas procedencias, y también aborígenes toba, tapiete y chané. La época de esplendor y gloria de los guerreros *queremba*, sin embargo, había llegado hace tiempo a un triste ocaso. La lucha contra el ejército duró ocho horas; lentamente, los *karái* fueron haciendo suya la jornada, conquistando el territorio en disputa. Entre los militares se contaron tan sólo 4 bajas fatales y 35 heridos; entre los azorados indígenas, los muertos fueron casi un millar, y los heridos ochocientos. Los sobrevivientes se escondieron por los montes, dispersos; el ejército boliviano rastrelló metódicamente las sierras, matando a los hombres y cautivando a las mujeres y a los niños. Los jefes y los combatientes capturados fueron luego fusilados o pasados a cuchillo²⁴.

Luego de esta recordada tentativa, los grupos indígenas quedaron sumidos en la más honda de las desesperaciones. Sentían el vacío de los simbolismos que en otro tiempo habían sustentado sus experiencias vitales, se creían desamparados y desprotegidos por sus seres tutelares, se veían inevitablemente sometidos. Un último levantamiento, dirigido por el legendario *Apiaguaiqui Tumpa*, fracasó estrepitosamente en 1892. Así, algunos grupos chiriguano-chané abandonaron la cordillera y migraron hacia Argentina, donde fueron acogidos por los toba, los misioneros o en las haciendas. Según Pifarré, se constituyó un “modo de vida chiriguano-peón”, que supuso una metamorfosis total de la personalidad social con respecto a los modos de conducta tradicionales²⁵.

No puede obviarse tampoco el papel desempeñado en la dinámica migratoria por la guerra del chaco. Los chiriguano-chané que habían escapado de la derrota de Kurujuky, en la zona del Pilcomayo, se encontraron con la guerra entre Bolivia y Paraguay, que duró de 1931 a 1935, y debieron entonces huir hacia los ingenios azucareros del norte argentino, para ponerse a salvo. También las comunidades vecinas a Macharetí debieron dispersarse. Algunos grupos huyeron al interior de Bolivia. Unos 3.000 hombres huyeron a la Argentina, donde el gobierno les entregó

²⁴ Calzavarini afirma que grandes contingentes de chiriguanos huyeron entonces hacia el Izoceño (Calzavarini 1980, cap. 15).

²⁵ Pifarré 1988, Cap. XIX.

alrededor de 20.000 hectáreas y fundó una misión para atenderlos al sur de Yacuiba. Unos 5.000 lucharon para el ejército paraguayo y huyeron luego a este país, donde fueron mantenidos en campamentos de reclusión; de este grupo, alrededor de 4.000 hombres escaparon a la Argentina y los 1.000 restantes se instalaron en las misiones de Santa Teresa y Guachalla. En total, según estima Pifarré, la guerra forzó la migración de unos 10.500 chiriguanos²⁶.

Pero aún falta un elemento fundamental: la inestable situación misional, en esta coyuntura, tuvo que ver enormemente con las migraciones chiriguanas. Desde el siglo XVIII, las misiones en Bolivia tenían como función proteger las fronteras con la Argentina y el Paraguay, neutralizar las tribus hostiles, centralizar la población indígena en unidades administrables e incorporarlas luego a la vida económica del país. Braunstein ha demostrado la “influencia centrípeta” que el accionar misionero ejercía respecto de la organización social de los chiriguanos. La misión, en efecto, favorecía la concentración y la integración de unidades de organización social que resultaron comprensivas en un grado inusitado. Con ellas desaparecieron de a poco los primitivos linajes patrilineales (*tecua*) en beneficio de las bandas (*tenda*) y las “confederaciones” (*guara*). Resulta notable que, tal como Braunstein señala, estas vastas unidades de organización social desaparecieran con el colapso de las misiones²⁷.

En el plano de la política y la economía nacional, a ojos del gobierno boliviano, la misión “socializaba” a los indígenas como trabajadores agrícolas. La misión volvía sedentaria y fijaba una mano de obra de otra forma volátil²⁸. Nordenskiöld supo leer las consecuencias en el rostro de los niños indígenas:

“La alegría no animaba, en suma, más que a aquellos niños que se conservaban paganos. Aquellos que se encontraban bajo la tutela de los monjes, se mostraban tristes y taciturnos; era la marca expresiva de los primeros efectos de una civilización destinada a sustituir esa plena libertad, que la naturaleza les había ofrecido, por condiciones bien distintas”²⁹.

En efecto, después de 1860 los colonos comienzan a emplear sistemáticamente chiriguanos como trabajadores agrícolas. El gobierno boliviano promovió el asentamiento de los pequeños productores, concediendo tierras gratuitas a quienes ayudaran a conquistar territorios. El problema, no obstante, era cómo retener la mano de obra indígena en las haciendas. Para ello, justamente, se invitó a la Orden Franciscana a fundar misiones. Si bien inicialmente su función

²⁶ Pifarré 1988, Cap. XXV.

²⁷ Véase Braunstein 1978 y 1983.

²⁸ Para una consideración general del área chaqueña, véase Braunstein y Miller 1999.

²⁹ Nordenskiöld, 1912, p. 172.

era “domesticar” a los nativos, hacia 1890 los grupos indígenas habían sido ya pacificados y las misiones pasaron a constituir núcleos de concentración de mano de obra.

El régimen de las misiones proveyó, de esta manera, grandes oportunidades a los chiriguano para entrar en la economía de mercado. De hecho, los franciscanos exigían a las comunidades la siembra y la comercialización de productos para vender y solventar los gastos de la misión; de esta manera, fueron introducidos una serie de cultivos comerciales como el arroz, la naranja, la caña de azúcar, la uva y el algodón. Los grupos chiriguano fueron volviéndose cada vez más dependientes de la economía de mercado. El historiador Erik Langer ha escrito: “Así, a corto plazo, no fue la conversión de adultos, pero sí la comercialización de productos y el replanteo de las líneas de autoridades lo que minó la tradicional cultura chiriguano”³⁰. Los indígenas, sin embargo, veían en las misiones una protección firme frente a la usurpación de la tierra por parte de los colonos. Los frailes franciscanos, que gozaban de considerable autoridad e incluso a veces eran verdaderos líderes de sus misiones, eran en cierta forma una garantía de las tierras en que vivían las comunidades, a la vez que vigilaban que éstas no fuesen explotadas por las haciendas³¹.

Advertimos entonces por qué las misiones en Bolivia se erigieron entre los chiriguano en aglutinantes de primer orden. La posesión de tierras propias y la relativa seguridad que brindaba su orden y su administración hacían posible y provechoso nuclear las etnias indígenas en torno a ellas. Estas políticas proteccionistas, por otra parte, crearon una vasta reserva de trabajadores para los terratenientes vecinos; el gobierno y muchos hacendados descubrieron este potencial y ayudaron con decisión a los misioneros. Con todo, los primeros roces entre

³⁰ Langer 1995b.

³¹ No obstante, no debe creerse que estas ventajas “pragmáticas” de la misión la transformaban, a ojos de los indígenas, en una suerte de paraíso terrenal. Las misiones, cuña decisiva y reconocida de colonización, sedentarización y asentamiento, nunca llegaron de hecho a absorber más del 25% de los chiriguano-chané. Pifarré enumera las resistencias que provocaba la vida misional. El control misionero anulaba las expresiones tradicionales de su vida comunal, fundamentalmente los lazos de parentesco, reciprocidad y convite; el espacio libre y sagrado era reemplazado por otro controlado y ajeno; el tiempo, finalmente, se segmentaba en “deberes”. El envío de los niños a la escuela comportaba la renuncia a los tradicionales métodos de iniciación; la usual división de la gente en dos barrios, por otro lado, provocaba tensiones entre parientes, y las formas arcaicas de autoridad perdían relieve. El trabajo comunal era percibido por los belicosos *ava* como una infamante servidumbre. El cambio de nombre en el bautismo era entendido como un cambio de personalidad; por otra parte, categorías como la del pecado o la culpa personal entraban en flagrante contradicción con la forma tradicional de concebir la desgracia o el infortunio. La vida en la misión, en suma, sólo podía concebirse como algo provisional, nunca como compromiso estable. Los chiriguano, lejos de comprometerse activamente, asumían una actitud pasiva, desinteresada, y, por lo menos, ambivalente, ante sus problemáticas (Pifarré 1988, cap. VIII).

colonos y misioneros pronto aparecieron en escena. Las misiones, en primer lugar, mantenían conflictos con los hacendados vecinos por la propiedad de las tierras; por otra parte, las autoridades locales las encontraban ideológicamente retrógradas. Los misioneros fueron pronto acusados de aislar al indígena de la influencia del blanco.

Con la desaparición de las misiones tambalea el sistema de dependencia económica de los indígenas, y los chiriguano se ven forzados a migrar buscando trabajo asalariado. En algunos pocos casos, al secularizar o abolir una misión, se dejaba las tierras en manos de sus habitantes; en los restantes, los indígenas se vieron obligados a buscar su subsistencia en otro lado. En primer lugar, se buscó trabajar en las haciendas vernáculas, y, luego, en el noroeste argentino. Los franciscanos alentaron estos incipientes y tempranos procesos migratorios, que crecieron progresivamente. Las cifras que manejan los estudios de Langer y Hirsch son considerables: en 1886 vivían en Bolivia 46.000 chiriguanos; en 1912, alrededor de 26.000³².

En principio, las oleadas migratorias obedecen, como dijimos, a problemas lisa y llanamente económicos. Si bien las estancias ganaderas comenzaron a beneficiarse con el progreso económico de Argentina, a partir de la década de 1920 el noroeste comenzó a prescindir del ganado boliviano, lo cual significó un golpe terrible para ellas. El noroeste argentino, por el contrario, brindaba accesibles oportunidades de trabajo a quienes se encontraban explotados cruelmente en las haciendas bolivianas. Sin embargo, no debemos olvidar tampoco las sangrientas persecuciones de los colonos, que seguían acosando en Bolivia a los aborígenes como castigo implícito o explícito a sus últimas sublevaciones de 1877 y 1892. Por otro lado, las condiciones de trabajo en las haciendas bolivianas eran pobres, violentas y basadas en el sistema de peonaje a deuda.

Según el Padre de Nino, la atracción irresistible que despertaba el trabajo en Argentina se debía fundamentalmente al maltrato y la mala paga que recibían los indígenas en las haciendas bolivianas. Langer afirma: "Una vez que la cultura Chiriguana fue transformada, trabajaron donde las condiciones fueron mejores y el pago más alto"³³. La emigración al noroeste argentino fue, como dijimos, incentivada por los frailes desde 1890 debido al mal momento económico en Bolivia. Algunos testimonios de comienzos de siglo, como el de Nordenskiöld o el Padre de Nino, se muestran ya escépticos respecto de la supervivencia de los chiriguano.

El descenso poblacional se agudizó, y en la década del treinta Alfred Métraux se horrorizaba ante el despoblamiento de las comunidades de la cordillera central,

³² Véase Hirsch 1992 y 2000; Langer 1995b.

³³ Langer 1995b, p. 282.

señalando a los hacendados como los principales responsables:

“Constantemente grupos de Chiriguanos, disgustados de la vida miserable que llevan en el Chaco boliviano, vienen a conchabarse en los ingenios, donde se les considera como obreros preferidos. Algunos vuelven a su pueblo con los bienes que lograron juntar, pero muchos se radican en la Argentina donde paulatinamente se fundirán con la población mestiza”³⁴.

Todo lo confirma: frente al oscuro panorama boliviano, se alza la opulencia del norte salteño del siglo XIX. El poderío regional, económico y político de la industria azucarera, las vastas extensiones de tierra y la demanda de mano de obra barata hacen de la zona, para los desahuciados indígenas, una tierra de esperanzas y oportunidades. Surge entre ellos, entonces, el ideario casi mítico del *mbaporenda*, “el lugar donde hay trabajo”. Tal como señala con acierto Hirsch, es preciso detenerse un instante en la etimología del término. En efecto, *ambapo*: “trabajo” o “tejido”; y *renda*: “lugar”, “sitio”³⁵.

Para los aborígenes, la principal forma de integrarse al sistema fue convertirse en fuerza de trabajo, yendo como “zafreros” al norte argentino a trabajar en los campos de caña de azúcar por cinco o seis meses al año. Los migrantes guiados por contratistas o “capitanes”, personajes de dudosa calaña que cobraban una comisión por llevarlos, viajaban hacia la zafra, donde experimentaban el alcoholismo, la prostitución, las enfermedades venéreas y un estado de endeudamiento permanente.

Como era previsible, el gobierno boliviano se proclamó de inmediato en contra de este sistema, que dejaba sin mano de obra a los hacendados locales; y los franciscanos fueron inmediatamente acusados de promover las idas a la zafra argentina. Métraux mismo ha reconocido que los misioneros tomaban frecuentemente el partido de los aborígenes. En este clima, la mayor parte de las misiones bolivianas donde los chiriguano se asilaban fueron blanco de las iras del gobierno. En efecto, con los decretos de 1915 y 1929, muchas misiones fueron secularizadas; y mediante un decreto de 1948, otras fueron abolidas, convirtiéndose en parroquias dependientes del Vicariato o, directamente, en poblaciones civiles³⁶. Como consecuencia de este proceso, desde fines del siglo XIX comunidades chiriguanas enteras se trasladaron desde el chaco boliviano hacia el noroeste argentino en busca de trabajo. Las migraciones, inicialmente estacionales, luego

³⁴ Métraux, 1930, p. 183.

³⁵ Véase especialmente Hirsch 1992; 2000. *Mbaporenda* es aún en la actualidad el nombre con que los chiriguanos y los izoceños de Bolivia se refieren a la Argentina.

³⁶ Véase por ejemplo la descripción de la influencia misionera en la zona y su inesperado cese en Tomasini, 1977 y 1978.

devinieron permanentes. Como ya anticipáramos, se constituyó en el imaginario chiriguano un nuevo lugar utópico: *mbaporenda*. Es un lugar donde la paga es buena, se aprende el castellano, la comida abunda y se dispone de tierras. Fue de esta manera que, alrededor de los ingenios, se constituyeron más de veinte comunidades chiriguano-chané en las provincias de Salta y Jujuy.

¿Cuál era el contexto o la situación con que el noroeste argentino recibía a los migrantes? Los ingenios azucareros salteños comenzaron su empresa forzando la participación de mano de obra aborígen de diversas procedencias (matacos, tobas, chorotes), experimento que concluyó en un fracaso rotundo. Debido a lo intratable de estos revoltosos obreros, rebeliones, trifulcas y revueltas fueron el único saldo de esta primera etapa. Precisamente por ello, los ingenios concedieron la segunda oportunidad a obreros criollos, *quechuas* y también a trabajadores chiriguano-chané. Estos nuevos contingentes resultaron excelentes y cumplidores trabajadores, por lo que su demanda en los ingenios de Salta y Jujuy creció espectacularmente (San Isidro, Tabacal, La Esperanza, Ledesma y La Mendieta, etc.).

Los primeros chiriguanos, llamados “chaguancos”, eran trabajadores migrantes y temporarios, que regresan felizmente tras cumplir su labor a Bolivia con dinero, ropa y herramientas. Resulta de peculiar relevancia el papel desempeñado por los “capitanes” en este proceso. Como ya mencionamos anteriormente, las primeras oleadas son “organizadas” por contratistas o intermediarios que gozan de un mayor dominio del castellano y conocen el trato con los blancos, por lo cual reciben comisiones por cada trabajador reclutado.

La baja remuneración, la cotidiana violencia en el trato y la incertidumbre de un destino en el ingenio, con todo, resultaba para los chiriguano una mejor perspectiva que la sombría situación de Bolivia. Así, grandes contingentes chiriguanos migraron *voluntaria y sistemáticamente* para no volver ya más a su tierra natal. Los terratenientes locales, por su parte, saludaban la dinámica migratoria, pues les resultaba enormemente conveniente:

“Este tipo de mano de obra era rentable para los dueños de las plantaciones, ya que podían contratar y pagar a los trabajadores sólo cuando los necesitaban. Durante el resto del año el trabajador y su familia se mantenían a través de la agricultura, la pesca y la recolección en sus propias comunidades”³⁷.

De esta manera, entonces, se fue conformando lenta y progresivamente la imagen de una tierra casi idílica de trabajo y oportunidades, donde se aprendía el castellano y la prosperidad – en forma de tierras, salarios y abundancias – era proverbial. En torno al heterodoxo imaginario del *mbaporenda*, comienzan a rodearse

³⁷ Hirsch, 1992.

de una aureola de prestigio social los bienes y las posibilidades de *status* adquiridas mediante el trabajo asalariado en los ingenios argentinos; como resultado, las migraciones adquirieron cada vez mayor volumen y regularidad. Fundamentalmente, y como señala con acierto Langer, lo que sucedía era que en Argentina el trabajo era mejor remunerado, y el “zafrero” que sabía medir sus gastos podía regresar con una pequeña ganancia a su comunidad. Oigamos para finalizar las pintorescas palabras de un testigo privilegiado de la época, el Padre de Nino:

“Esta manía de andar a la República Argentina los tiene en continuo movimiento y por desgracia muchísimos se quedan años y años y vuelven al fin sin traer casi nada, y si se les pregunta, contestan muy frescos: Me lo he tomado todo”³⁸.

4. CONCLUSIÓN

Al mostrar cómo han llegado estos grupos a la Argentina, hemos llegado al fin de nuestro camino. La historia de los chiriguano termina, pues, como había comenzado: con una migración. Pero sus utopías se han transformado: ya no van en busca de la paradisíaca Tierra sin Mal, sino apenas de *Mbaporenda*, el lugar del trabajo asalariado. En la Tierra sin Mal el suelo daba sus frutos por sí mismo, por lo cual no era necesario trabajar, y no existían ni el cuñado ni las obligaciones recíprocas. Argentina era, a la inversa, el lugar donde uno *podía* trabajar, y donde existía un patrón con el cual se trababan relaciones desiguales. Hirsch ha vinculado los perfiles simbólicos de ambas migraciones, enfatizando los componentes voluntarios, utópicos y simbólicos del ideario del *mbaporenda*; es así que anota: “Si bien Mbaporenda no es la Tierra sin Mal, es la tierra con menos mal”³⁹.

Este mismo cambio en el imaginario indígena – esta misma “decadencia” estaríamos dispuestos a escribir si la palabra no nos estuviera vedada – puede observarse en las últimas migraciones hacia la Tierra sin Mal, que tuvieron lugar en el siglo XIX. Durante este siglo, varios grupos guaraní del Mato-Grosso, que habían residido en misiones, comenzaron a buscar una vez más la Tierra sin Mal. La última gran migración que se registra fue la de los apapokuva, quienes en 1870 comenzaron a desplazarse hacia el oriente. Según Clastres, este movimiento traduce la persistencia del viejo credo, del viaje en pos de la inmortalidad; sin embargo, la misma autora advierte que el sentido del discurso profético había sido desplazado entre los mbyá, los chiripá y los pa’í: ya no enfatizaba la confianza en la inmortalidad, sino más bien la conciencia y la desdicha del fin del mundo.

³⁸ De Nino, 1912, p. 121.

³⁹ Hirsch, 2000, p. 17.

BIBLIOGRAFÍA

- BRAUNSTEIN, José A. (1983) – “Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco”, en: *Trabajos de Etnología* n° 2, Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A, Buenos Aires.
- (1978) – “Bosquejo de una historia social de los Chiriguano (Tupí-guaraní)”, en: *Cuadernos Franciscanos* n° 49, Salta.
- BRAUNSTEIN, J. & MILLER, E. (1999) – “Ethnohistorical Introduction”, en Miller, E. (ed.): *Peoples of the Gran Chaco*, Bergin & Garvey, Connecticut.
- CALZAVARINI, Lorenzo (1980) – *Nación chiriguana: grandeza y ocaso*, Los amigos del libro, La Paz, Bolivia.
- CLASTRES, Hélène (1989) – *La tierra sin mal*, Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- DIETRICH, Wolf (1986) – *El idioma chiriguano. Gramática, textos, vocabulario*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.
- DURKHEIM, ÉMILE (1968) – *Las formas elementales de la vida Religiosa*, Schapim, Madrid.
- HIRSCH, Silvia M. (1992) – “Mbaporenda: el lugar donde hay trabajo”, *Presencia*, Linterna Diurna, La Paz.
- (2000) – “Mbaporenda: el lugar donde hay trabajo. Migraciones guaraníes al noroeste argentino”, Revista *NAYÁ*, Buenos Aires.
- (1999) – “The Capitanía of the Izoceño: The Struggle for Political Autonomy among the Guaraní Indians of Eastern Bolivia”, en Miller, E. (ed.): *Peoples of the Gran Chaco*, Bergin & Garvey, Connecticut.
- LANGER, Eric (1995a) – “Mandeponay: Jefe indígena chiriguano de las misiones franciscanas”, en RIESTER, J. (Compilador): *Chiriguano*, Pueblos de las Tierras Bajas de Bolivia, La Paz.
- (1995b) – “Misiones franciscanas y trabajadores chiriguano: colonización, aculturación y mano de obra indígena en el sudeste de Bolivia”, en RIESTER, J. (Comp.): *Chiriguano*, Pueblos de las Tierras Bajas de Bolivia, La Paz.
- MELIÁ, Bartomeu (1986) – *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*, Universidad Católica del Paraguay, Asunción.
- (1985) – «La Tierra sin Mal de los guaraní. Economía y profecía» en: Riestter, J. (Comp.): *Chiriguano*, Pueblos de las Tierras Bajas de Bolivia, La Paz.
- (1988) – *Ñande Reko. Nuestro modo de ser*, CIPCA, La Paz.
- MÉTRAUX, Alfred (1944) – “Estudios de etnografía chaquense”, *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, Tomo V, Buenos Aires.
- (1930) – “Études sur la civilization des indiens chiriguano”, *Revista del Instituto de Etnología*, vol. II, Universidad Nacional de Tucumán.
- (1928) – *La religion des Tupinambas et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guaraní*, Librairie Ernest Leroux, Paris.
- (1931) – «Los hombres-dioses entre los Chiriguano», en: *Revista del Instituto de Etnología*, Universidad Nacional de Tucumán, vol. II, Tucumán.
- (1932) – “Nuestros conocimientos sobre la extensión primitiva de la influencia guaraní y arawak en el continente sudamericano”, *Actas del XXV Congreso de Americanistas*, La Plata.
- (1948) – «The Tupinamba», en: Julian Steward (ed.), *Handbook of South American*

- Indians*, vol. III, Smithsonian Institution, Washington D.C.
- (1948) – “Tribes of the eastern slopes of the Bolivian Andes. Chiriguano and Chané.”, en: Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. III, Smithsonian Institution, Washington.
- (1973) – *Religión y magias indígenas de América del Sur*, Aguilar, Madrid.
- NINO, Bernardino de (1912) – *Etnografía chiriguana*, La Paz, Bolivia.
- NORDENSKIÖLD, Erland (1912) – “La vie des indiens dans le Chaco”, *Revue de Géographie*, Tome VI, fascicule III.
- (1917) “The Guaraní invasion of the Inca Empire in the XVI century: an historical indian migration”, en: *Geographical Review*, IV, 2, New York.
- PAGÉS LARRAYA, Fernando (1980) – “Migración y patología mental de la civilización de los chiriguanos” en: *Cuadernos Franciscanos*, Serie ‘Itinerarios’, vol. 18, Salta.
- PIFARRÉ, Francisco (1989) – *Historia de un pueblo*, CIPCA, La Paz, Bolivia.
- SAIGNES, Thierry (1990) – *Ava y Karai: Ensayos sobre la frontera chiriguana*, Biblioteca Andina, La Paz.
- (1985) – “La guerra ‘salvaje’ en los confines de los Andes y del Chaco: La resistencia chiriguana a la colonización europea”, *Actas del Quinto Centenario III*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- SAIGNES, T. & COMBES, I. (1995) – «Chiriguana: Nacimiento de una identidad mestiza», en Riester, J. (Comp.): *Chiriguano*, Pueblos de las Tierras bajas de Bolivia, La Paz, 1995.
- SUSNIK, Branislava (1972) – “Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y su periferia”, *Suplemento Antropológico*, Vol. VII, nº 1-2, Universidad Católica, Asunción.
- TOMASINI, Alfredo (1978) – “La actuación franciscana entre los indígenas del extremo occidental del chaco y zonas adyacentes”, en: *Cuadernos Franciscanos*, nº 49, Salta, 1978.
- (1977) – “Misiones franciscanas en los grupos aborígenes de las provincias de Salta y Jujuy”, en: *Cuadernos Franciscanos* nº 41, Salta, 1977.