



José Octavio Orsag Molina (comp.)

Bolivia y sus Orientes

TEJIENDO
HISTORIAS

Bolivia más allá de sus 200 años

TEJIENDO HISTORIAS
BOLIVIA: MÁS ALLÁ DE SUS 200 AÑOS

TEJIENDO HISTORIAS

Bolivia: más allá de sus 200 años

Coordinación general

Rossana Barragán / María Luisa Soux

Comité editorial

Rossana Barragán / María Luisa Soux / Evgenia Bridikhina / Ximena Medinacelli (†)
Ana María Lema / Pilar Mendieta / José Antonio Quiroga / Alfredo Ballerstaedt G.

Coordinadoras de series

Evgenia Bridikhina / Ana María Lema / Ximena Medinacelli (†) / Pilar Mendieta

Equipo editorial

Alfredo Ballerstaedt G. (editor general) / Ana María Lema Garrett / Claudia Dorado Sánchez
Kurmi Soto / Iván Armando Barba Sanjinez / Fabrizia Palenque Balboa

Compiladores y editores

Evgenia Bridikhina / Nigel Caspa / Guillermo Guzmán Prudencio / Manuel E. Contreras
Andrea Baudoin Farah / Elizabeth Jiménez Zamora / José Octavio Orsag / María Luisa Soux
Paola Revilla / Luis Claros / Laura Paz Rescala / Julio Ascarrunz / Salvador Romero Wayar
Mario Murillo / Eduardo Paz

Autores

Gavi Alavi, R. Alem, Alejandro Almaraz, James Almeyda, Héctor Angarita, Juan Angola Maconde, Soledad Ardaya, Laura Arraya, Julio Ascarrunz, Ricardo Asebey, Virginia Ayllón, Rossana Barragán, Andrea Barrero, Alejandro Barrientos, Andrea Baudoin, Ruth Bautista, Oscar Bazoberry, Sabin Bieri, Evgenia Bridikhina, Erika Brockmann, Fernando Cajías, Luis Marcelo Campos Vélez, Nigel Caspa, Grover Saúl Céspedes, Luis Claros, Isabelle Combès, Manuel E. Contreras, Lorena Córdoba, Bianca de Marchi, Paula de Souza, Andrés Eichmann, Ana María García, Magalí García, Fernando García Yapur, Edgar Gemio Zabala, Camilo Gil, Mauricio Gil, Jere Gilles, Alice Guimaraes, Anna Guiteras, Guillermo Guzmán Prudencio, Jorge Hevia, John Hillman (†), Lucio Iñiguez, Luciana Jauregui, Elisabeth Jiménez, Herbert S. Klein, Ana María Lema, Roxana Liendo, Víctor Hugo Limpías, Oscar Loayza Cossio, Víctor Hugo Machaca, Carlos Macusaya, Oswaldo Maillard, Lupe Mamani, Roger Mamani, Ivanna Margarucci, Cecilia Martínez, Angus Mc Neilly, Ximena Medinacelli (†), Pilar Mendieta, Cecilia Miranda, Antonio Mitre, Luciana Molina Barragán, Luis Gustavo Molinari, Ben Nobbs-Thiessen, José Octavio Orsag, María René Ortiz, Huáscar Pacheco, Laura Paz Rescala, José Peres-Cajías, Gustavo Pedrazas, Paola Pozo, María Soledad Quiroga, Pablo Quisbert, Alber Quispe Escobar, Paola Revilla, Quya Reyna, Pablo Ríos, Liliana Rocha, Omar Rocha, Gonzalo Rojas Ortuste, Salvador Romero Wayar, Karmen Saavedra, Cecilia Salazar (†), Josefá Salmón, Fernando Schrupp Rivero, Hilda Sinche, Kurmi Soto, María Eugenia Soux, María Luisa Soux, Chuck Sturtevant, Juan Manuel Tapia, Silvia Ten, Vladimir Torrez, Andrea Urcullo, Corinne Valdivia, Marcelo Villena, Adrian Vogl, Stacie Wolny, Edwin Yucra, Solange Zalles, María Teresa Zegada, Moira Zuazo, María Cecilia Zuleta

TEJIENDO HISTORIAS
BOLIVIA: MÁS ALLÁ DE SUS 200 AÑOS

Serie
ECONOMÍA, TRABAJO Y MEDIO AMBIENTE

Volumen 5

Bolivia y sus Orientes

José Octavio Orsag Molina

COMPILADOR

Cecilia Martínez
Paula de Souza Rosa
Isabelle Combès
José Octavio Orsag Molina
Lorena Córdoba
Anna Guiteras Mombiola
Ana María Lema Garrett
J. Alejandro Barrientos Salinas
Ben Nobbs-Thiessen
Chuck Sturtevant
Juan Manuel Tapia

SILEX / SOLYDES / PLURAL / IEB / CIDES-UMSA

Orsag Molina, José Octavio [comp.]
Bolivia y sus Orientes / José Octavio Orsag Molina [comp.] – La Paz,
2025.

456 p. : 21 cm. – (Tejiendo historias: Bolivia, más allá de sus 200 años /
Economía, trabajo y medio ambiente ; vol. 5)

CDD 984.3

1. Bolivia – Historia del Oriente 2. Bolivia – Historia de la frontera orient-
tal 3. Bolivia I. Orsag Molina, José Octavio [comp.] II. Título.

Edición al cuidado de Ana María Lema Garrett

Ilustración de la tapa: Albert Frisch / Convênio Leibniz-Institut für Län-
derkunde, Leipzig / Acervo Instituto Moreira Salles.

Primera edición: enero de 2026

ISBN: 978-9917-34-173-4

DL: 4-1-7853-2025

© José Octavio Orsag Molina, 2025

© Plural editores / Silex ediciones, 2025

Diagramación e impresión:

Plural editores

c. Jacinto Benavente N° 2255

Teléfono: (591-2) 2411018 / La Paz, Bolivia

e-mail: plural@plural.bo / www.plural.bo

Impreso en Bolivia

Esta publicación cuenta con el apoyo de Silex ediciones, Fundación SOLYDES y Plural editores. Y con el patrocinio del Posgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA) y del Instituto de Estudios Bolivianos (IEB), de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA).

El contenido de esta obra es responsabilidad exclusiva de sus autores y no refleja necesariamente la posición de los financiadores, auspiciadores, editores ni de las casas editoriales involucradas. Se prohíbe la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, sin el permiso escrito de los/as autores/as y editores/as.

Índice

| | |
|--|----|
| Bolivia desde los Orientes | |
| <i>José Octavio Orsag Molina</i> | 11 |
| La historia regional y lo nacional | 13 |
| La historia de los Orientes como la historia de Bolivia... | 17 |
| La historia indígena de los Orientes | 22 |
| | |
| Siglas de archivos y de fondos documentales y acrónimos... | 29 |
| | |
| Los reglamentos para el gobierno de Chiquitos en los primeros años de la República (1825-1833) | |
| <i>Cecilia Martínez</i> | 33 |
| Chiquitos en la guerra de Independencia y en el inicio de la República | 38 |
| El plan de gobierno de 1825 | 45 |
| El reglamento de 1833 | 51 |
| A modo de cierre | 58 |
| | |
| Patrones cruceños y jornaleros indígenas del Oriente boliviano en el río Madera durante el auge de la goma (1860-1880) | |
| <i>Paula de Souza Rosa</i> | 61 |
| Introducción | 61 |
| El comercio fluvial y el desplazamiento de la mano de obra nativa | 64 |

| | |
|--|-----|
| Las barracas gomeras: “la mayoría de ellas son bolivianas” | 74 |
| Conclusión..... | 90 |
| La guerra de Guacaya, o la conquista de los chiriguano | |
| <i>Isabelle Combès</i> | 93 |
| Las guerras chiriguano | 94 |
| Alianzas y ganados | 100 |
| En vísperas de la gran guerra | 108 |
| La Guerra de Guacaya..... | 113 |
| El papel de los aliados..... | 121 |
| El mundo de después..... | 125 |
| Más allá de la goma: Una expedición brasileño-boliviana en 1887 y las narrativas de conquista | |
| <i>José Octavio Orsag Molina</i> | 131 |
| Geografías del capitalismo y reconfiguración de la Amazonía..... | 140 |
| La gente de en medio: Las comunidades indígenas y el discurso civilizador..... | 156 |
| A manera de conclusión: las narrativas de exploración como relatos de victoria sobre la naturaleza | 166 |
| La otra cara del caucho: mujeres y violencia en la historia de la Amazonía | |
| <i>Lorena Córdoba</i> | 171 |
| Introducción: En busca de la mujer cauchera..... | 171 |
| Un Estado sin más ley que ‘el 44’..... | 174 |
| La violencia en la mirada femenina | 183 |
| A modo de conclusión: identidad, objetivación y violencia | 192 |
| La invención de una insurrección. Agencia indígena y narrativa oficial en los Llanos de Mojos | |
| <i>Anna Guiteras Mombiola</i> | 199 |
| La cultura reduccional ante el orden liberal | 202 |

| | |
|---|-----|
| La criminalización indígena y el socavamiento de la ascendencia de los <i>indios principales</i> | 209 |
| El odio de raza y la guerra contra la civilización | 220 |
| Palabras finales..... | 229 |
| | |
| Más allá del Oriente. El avance cruceño sobre los Orientes, siglos XIX-XX | |
| <i>Ana María Lema Garrett</i> | 235 |
| El giro de las políticas públicas hacia los Orientes en los años 1840 | 242 |
| Los indígenas de los Orientes a la vuelta del siglo y la nueva ocupación de sus territorios | 256 |
| ¿Hubo un problema indígena en los Orientes? | 264 |
| Retorno al Oriente cruceño | 272 |
| Conclusión | 277 |
| Anexo bibliográfico | 278 |
| | |
| Memorias de la Loma Santa: migración, mito y colonización del piedemonte amazónico post 52 | |
| <i>J. Alejandro Barrientos Salinas</i> | 285 |
| Introducción | 285 |
| Tras las huellas de la Loma Santa..... | 289 |
| La Revolución Nacional de 1952 como punto de inflexión en el piedemonte amazónico | 293 |
| Profecías, arcángeles y encanto | 297 |
| Brujos, maestros y misioneros | 304 |
| Carne de vaca, corteza de quina y aviones yanquis..... | 311 |
| Las Tres Tetillas y el camino de retorno | 318 |
| Reflexiones finales | 322 |
| | |
| Cuestiones de abandono. Interpelaciones al Estado desde los Andes y la Amazonía, 1952-1968 | |
| <i>Ben Nobbs-Thiessen</i> | 325 |
| Imaginando las tierras bajas desde las tierras altas de la Bolivia revolucionaria | 333 |

| | |
|--|-----|
| Problemas de abandono: Cartas desde la frontera colonizadora de Bolivia..... | 354 |
| Nuevos y viejos repertorios | 382 |
| Las raíces coloniales de la Bolivia plurinacional: colonización por asentamiento en la “frontera” Amazónica de Bolivia tras la Revolución Nacional | |
| <i>Chuck Sturtevant</i> | 387 |
| Introducción | 387 |
| Estudios de colonialismo por asentamiento: raza y América Latina | 392 |
| El Alto Beni y la lógica de colonialismo por asentamiento | 402 |
| Fantasías estadounidenses de ‘la frontera’ | 405 |
| Un proyecto centrado en la tierra del Oriente de Bolivia . | 409 |
| Colonizadores por asentadores, ciudadanos y un Estado asentador..... | 414 |
| Conclusión | 418 |
| Más allá de los Orientes: Música e identidad nacional desde las Tierras Bajas (1960-1985) | |
| <i>Juan Manuel Tapia</i> | 421 |
| Introducción | 421 |
| El vinilo y el <i>coleccionismo</i> como fuentes de investigación... | 425 |
| Sonidos de los Orientes: Música y construcción identitaria nacional y regional en las tierras bajas de Bolivia..... | 430 |
| Música de los Orientes, artistas de la región y contenido | 432 |
| Música de los pueblos indígenas de tierras bajas: registros y reapropiaciones | 435 |
| Música de los Orientes e influencia extranjera: El caso de Beni-Brasil y el Carimbó en Bolivia | 441 |
| Conclusiones..... | 449 |
| Autores/as | 453 |

Bolivia desde los Orientes

José Octavio Orsag Molina

Este volumen invita a descubrir una Bolivia íntimamente ligada a los procesos históricos de los Orientes. Son estos los extensos territorios que, desde las estribaciones de la cordillera, descienden hacia el este transformándose en un mosaico de bosques, planicies, humedales y sabanas. Hacia 1825, año de la fundación nacional, la inmensa mayoría de estos paisajes se encontraba bajo el dominio de pueblos indígenas. En la actualidad, estas regiones no solo constituyen la mayor parte del territorio nacional, sino que son proyectadas como el futuro promisorio de la nación, en una suerte de reinención del mito de El Dorado. Esta narrativa de progreso, impulsada por la expansión de la frontera agrícola, las prospecciones hidrocarburíferas y los nuevos intereses mineros, opera silenciando la historia de sus ocupantes originales –reduciéndola a anécdotas casuales dentro del relato del desarrollo nacional– y simplificando la historia de gobiernos, élites locales, y un sinfín de diversos actores, así como su rol. Estas discusiones, que parecieran ancladas en el presente, son, no obstante, un recordatorio de la urgente necesidad de adentrarnos en la historia de los Orientes, de complejizar la historia nacional a partir de debates que surgen más allá de los Andes, de cuestionar el mismo proceso de formación del Estado nacional.

Hablar de Orientes y no del Oriente es un paso fundamental en este objetivo. Esta distinción es la única forma de abordar

territorios tan extensos y diversos como la Amazonía, el Chaco y la Chiquitanía sin perder la complejidad de las múltiples historias por contar, las múltiples miradas y voces, para romper con las nociones que han construido su imaginario reduciéndolas a una sola perspectiva.¹ Dentro de la historiografía boliviana, los procesos históricos de los Orientes permanecen relegados a un lugar secundario frente a los consolidados como ‘grandes’ temas de la historia nacional, es decir, aquellos que han servido para construir el imaginario político, económico e identitario de Bolivia. No es exagerado afirmar que, como consecuencia, predomina sobre la historia de estas regiones una lógica general que a menudo se contenta con llenar vacíos mediante supuestos.

Plantear mirar a Bolivia desde los Orientes conlleva la necesidad de autorreflexión, principalmente de aquellos que trabajamos escribiendo historia y que, para hacerlo, solemos situarnos desde los Andes o ciudades del eje central de Bolivia. No se trata simplemente de hablar de historias locales, sino de reflexionar sobre el lugar que los procesos históricos de los Orientes ocupan en nuestras reflexiones, y de preguntarnos qué espacio tienen en nuestro imaginario nacional la Amazonía, el Chaco y la Chiquitanía. En la mayoría de los casos, estas regiones solo han entrado en la narrativa nacional a partir de la descripción de momentos específicos: el auge de la goma, la guerra del Acre (1899-1903), la guerra del Chaco (1932-1935) y la Marcha al Oriente (con la Revolución Nacional de 1952). Esto debería ser un llamado de atención sobre la facilidad con que se simplifica la historia de estas amplias regiones, reduciéndola a variables únicas, a veces solo

1 Hay que reconocer que esta división también resulta insuficiente para capturar la complejidad histórica de Bolivia. Por un lado, no permite, por ejemplo, diferenciar los procesos particulares de regiones como el Alto Beni, el bosque yuracaré o el Iténez. Algo que también sucede en el Chaco, entre las provincias Germán Busch en Santa Cruz y el Gran Chaco en Tarija. Por otro lado, tampoco visibiliza a los espacios urbanos –como Santa Cruz de la Sierra, Trinidad, Cobija, Yacuiba o Villa Montes–, que requieren abordajes analíticos propios. Vemos la necesidad profunda de discutir mejores formas de articular y nombrar la historia de estas regiones evitando simplificaciones.

económicas, solo ambientales, desde una mirada colonizadora, solo en su relación con centros de poder político y económico, solo en la medida en que ‘aportan’ al erario nacional, como lamento de territorios perdidos o por la necesidad de proteger las fronteras nacionales. Esta simplificación conlleva una conclusión peligrosa: que una vez que se ha escrito o identificado el ‘tema principal’, no hay más que decir.

Esta compilación, en un afán por romper estas perspectivas, reúne el trabajo reciente de investigadoras e investigadores que desde hace tiempo abordan la historia del Chaco, la Chiquitanía y la Amazonía, junto con nuevas perspectivas de académicos quizá menos conocidos en el ámbito boliviano. El objetivo de este volumen, en el marco de la serie *Tejiendo Historias*, no es contribuir a una idea canónica de la historia de los Orientes bolivianos ni simplemente sumar eventos para los manuales de historia. Por el contrario, en los artículos presentes –leídos en un contexto donde prima una mirada a Bolivia en su conjunto– buscamos cuestionar las formas de narrar la historia nacional, enriquecer debates ya establecidos y presentar nuevas y necesarias discusiones sobre territorialidades, relaciones de poder y dinámicas históricas. Para ello, quiero presentar en esta sección algunas provocaciones desde la historiografía sobre los Orientes con el objetivo de complejizar las miradas más hegemónicas respecto a la historia de Bolivia y al mismo tiempo introducir los textos aquí reunidos.

La historia regional y lo nacional

El *andimocentrismo* que ha prevalecido en la mirada de la historia de Bolivia ha marginado una reflexión profunda sobre las historias de los Orientes y ha sido un factor central en el surgimiento de perspectivas y miradas propias desde diversas regiones del país.²

2 Ante la necesidad de ampliar la discusión sobre los Orientes, es crucial insistir en complejizar aquellas lecturas que, en el contexto boliviano se presentan como exclusivas de nuestra realidad como la dicotomía Andes

Quizá hoy, la más notoria proviene de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Si bien autores como Enrique Finot, Hernando Sanabria y Humberto Vázquez Machicado pueden considerarse precursores de esta tendencia, la consolidación contemporánea de una mirada regional a la lectura de la historia nacional se encuentra en la obra de José Luis Roca *Fisionomía del regionalismo boliviano. La otra cara de la historia* (1980), en la que formuló el argumento que plantea la historia de Bolivia como la historia de luchas regionales y no de clases.³ Esta perspectiva trascendió ampliamente los debates académicos y hoy cumple un rol fundamental en las discusiones políticas. No obstante, es crucial mencionar que, desde el ámbito historiográfico, lo ‘regional’ tuvo un salto profundo a inicios de 1990. En esta década, Gustavo Rodríguez Ostría planteó una visión donde lo regional no estaba marcado por un determinismo cultural anclado en el pasado prehispánico, sino que más bien había surgido a finales del siglo XIX como resultado de la disgregación del mercado nacional y de las redes de comercio del periodo colonial.⁴ Mas o menos al mismo tiempo, Marco Antonio Peñaloza Bretel y María del Pilar Gamarra junto a María Luis Kent publicaron también dos artículos en la desaparecida revista *Data* que, a partir de la idea de mercado regional, de forma pionera, visibilizaban la historia alrededor de la explotación de la cascarilla y de la goma.⁵

versus Orientes. Cabe destacar que este no es un proceso único de Bolivia; el *andinocentrismo* en la construcción nacional de los países de la región trasciende lo meramente geográfico o ambiental y debe leerse, más bien, como un proceso histórico complejo donde se inscriben lógicas civilizatorias, de progreso, perspectivas sobre agricultura y sedentarización. Véase Frederica Barclay, “Olvido de una historia: reflexiones acerca de la historiografía andino-amazónica”, *Revista de Indias*, n.º 223 (2001), pp. 493-511; Margarita Rosa Serje, *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*, Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales CESO, Bogotá, 2005.

- 3 José Luis Roca, *Fisionomía del regionalismo boliviano. La otra cara de la historia*, El País, Santa Cruz de la Sierra, [1980] 2007.
- 4 *Ibíd.*, p. 19.
- 5 Marco Antonio Peñaloza Bretel, “Acumulación de capitales y surgimiento de un mercado regional. El auge de la quina en la provincia Larecaja

El enfoque del mercado regional abrió una puerta para trascender los temas clásicos de la historia nacional. Permitía explorar no solo la integración o desarticulación comercial de diversas regiones sino también las dinámicas de sectores sociales movilizadas por intencionalidades políticas, intereses propios, proyectos de articulación y proyectos divergentes a lo largo de la historia boliviana. Esta perspectiva situaba en un lugar protagónico al comercio, pero sobre todo a la presión y los intereses de las élites económicas y políticas asentadas en las principales ciudades y en los nodos de poder comercial del país.

Dicha mirada, sin duda, enriquece la propuesta inicial de Roca al revelar un entramado mucho más complejo de interacciones sociales, económicas y políticas para definir lo regional. Sin embargo, su horizonte tiene un límite preciso: la centralidad que concede a los aspectos económicos y a los intereses comerciales. Desde esta óptica, quedan relegadas aquellas historias que no pueden ser articuladas o que resultan reducidas por dicha lógica, como la de los pueblos indígenas y su interacción con los actores nacionales. Incluso procesos aparentemente heterogéneos como la expansión territorial o los intereses de las élites urbanas y locales por transformar los territorios indígenas en espacios productivos pueden caer en una simplificación si no se precisa su íntima relación con narrativas civilizatorias y de superioridad cultural y racial que, de manera protagónica, han acompañado hasta hoy los impulsos de colonización y nacionalización.

Pensar en lo regional al igual que en lo nacional, pues en distintas escalas podríamos argumentar que operan de forma similar, no debería constituirse en un marco que limite arbitrariamente las interpretaciones. Los artículos reunidos en este volumen son un perfecto ejemplo de esto ya que, desde diversos enfoques, nos permiten complejizar estas percepciones al mostrarnos procesos históricos que trascienden delimitaciones geográficas fijas,

(1870-1890)", *Revista Data*, 2 (1992); María del Pilar. Gamarra Téllez y María Luisa Kent, "Larecaja y la industria de la goma elástica. Un mercado regional entre 1890 y 1930", *Revista Data*, 2 (1992).

imaginarios y narrativas que no se pueden anclar en lo boliviano o en las narrativas regionales tan fácilmente, e incluso voces internas que rompen con nociones y percepciones consolidadas de una región. Al desafiar los moldes preestablecidos de lo regional y lo nacional, nos revelan la importancia crucial de seguir la lógica interna de los procesos históricos.

El trabajo de Paula de Souza Rosa, *Patrones cruceños y jornaleros indígenas del Oriente boliviano en el río Madera durante el auge de la goma (1860-1880)*, se centra en la historia de los remadores mojeños establecidos en el río Madera a partir de 1860 en la sección que hoy pertenece a Brasil. Su investigación desestabiliza las visiones tradicionales de lo regional al obligarnos a repensar las relaciones de patronazgo, el trabajo forzado y la movilidad, fenómenos que se extienden más allá de los límites departamentales del Beni y de las fronteras nacionales. Asimismo, nos fuerza a considerar el estatus de aquellas regiones cuyos procesos históricos las sitúan en los intersticios de las historias nacionales. Como la misma autora demuestra, la historia de los remeros mojeños y su importancia crucial en las primeras décadas de la explotación gomera a escala continental ha sido ignorada tanto por la historiografía brasileña como por la boliviana.

Por su parte, el artículo de José Octavio Orsag Molina, *Más allá de la goma: Una expedición brasileño-boliviana en 1887 y las narrativas de conquista*, también trasciende las fronteras nacionales al analizar la expedición binacional de 1887 hacia los territorios indígenas entre el río Madre de Dios y el Acre, liderada por el boliviano Victor Mercier y el brasileño Antonio Pereira Labre. Este episodio cuestiona la propia idea de la construcción de espacios nacionales o regionales, ya que revela un proceso paradójico: la transformación de territorios indígenas en áreas productivas se articula aquí como un proyecto transnacional, donde los diarios de viaje y la narrativa científica cumplen un rol central al minimizar la agencia indígena local.

Lorena Córdoba, en *La otra cara del caucho: mujeres y violencia en la historia de la Amazonía*, propone una relectura de las fuentes históricas para revertir el silencio sobre la historia de las mujeres

y a modo de complejizar la caracterización hiper masculinizada de la frontera amazónica. Así, Córdoba se adentra en el mundo de la goma a través de la violencia –tema frecuente en este contexto–, pero enfocándose en su expresión contra las mujeres. Reconociendo la dificultad de encontrar voces que permitan abordar el auge gomero desde la perspectiva femenina, analiza dos casos: el relato de Rosa Oporto –una de las únicas narraciones de viaje desde una mujer en la Amazonía boliviana– y la correspondencia de Elizabeth Hessel, quien residía en una barraca gomera en el río Orthon. Estos casos permiten a la autora identificar puntos comunes en las experiencias descritas por ambas mujeres.

Finalmente, en esta línea, el trabajo de Juan Manuel Tapia, *Más allá del Oriente: música e identidad nacional desde las tierras bajas (1960-1985)*, desarticula la formación de las identidades regionales al adentrarse en la historia musical de los Orientes. Su análisis, fundamentado en el seguimiento de discos de vinilo, disqueras y músicos, se entrelaza con la historia política boliviana. Examina, por ejemplo, cómo la legislación del gobierno de Gualberto Villarroel (1943-1946) promovió el consumo de música oriental en todo el territorio nacional, una política que impulsó a artistas de origen andino a interpretar estos ritmos. Esta dinámica fractura los discursos identitarios actuales. Además, el autor aprovecha el dinamismo de la historia musical para evidenciar la continua transformación de la música de los Orientes –sus reapropiaciones y resignificaciones–, rastreando incluso la influencia de ritmos ajenos al imaginario nacional, como el Carimbó, de origen afro amazónico de la región de Belém (Brasil).

La historia de los Orientes como la historia de Bolivia

Pensar Bolivia desde los Orientes no es una propuesta que se centre simplemente en visibilizar procesos regionales anexados a la narrativa nacional. Su ambición es más profunda: interpelar procesos fundamentales como la formación del Estado nacional, la colonización de territorios indígenas como base de la consolidación

boliviana, y el peso de los imaginarios sobre territorios ‘vacíos’, riqueza y ciudadanía. Esta perspectiva representa un giro en el pensamiento histórico boliviano pues cuestiona la lógica teleológica del desarrollo, el progreso y la ‘evolución natural’ que subyace a los imaginarios estatales.

Esto implica también leer más allá de las fronteras de Bolivia y entrar a discusiones que se están generando a partir de la lectura de las tierras bajas sudamericanas. Es crucial, por ejemplo, cuestionar las interpretaciones que reducen la violencia en las fronteras, o incluso, más recientemente, las interpretaciones sobre económicas ilícitas en estas regiones relacionadas con la *ausencia del Estado*.⁶ Esta visión no solo perpetua imágenes poco críticas de supuestos espacios vacíos donde los únicos actores legítimos serían representantes del gobierno, sino que también fomenta una percepción donde los actores colonizadores aparecen como pioneros legítimos, defensores y dueños de estas regiones en oposición al Estado central, invisibilizando completamente su rol como delegados del Estado que les garantiza su posición. La ocupación y formación del Estado-nación pueden repensarse como la confluencia de intereses económicos, políticos y culturales dirigidos a reorganizar y transformar diversos territorios indígenas en tierras productivas, proceso encarnado por actores específicos como comerciantes, misioneros, viajeros y militares.⁷ En ese sentido, no es suficiente

-
- 6 Margarita Rosa Serje, *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie...*, 2005; Camilo Mongua Calderón, *Los rostros de un Estado delegado. Religiosos, indígenas y comerciantes en el Putumayo, 1845-1904*, Flasco Ecuador, Universidad del Rosario, Quito, Bogotá, 2022; Susanna Hecht and Alexander Cockburn, *The Fate of the Forest: Developers, Destroyers, and Defenders of the Amazon*, The University of Chicago Press, Chicago, 2011.
- 7 Alberto Harambour, *Soberanías fronterizas. Estados y capital en la colonización de Patagonia (Argentina y Chile, 1830-1922)*, Ediciones Universidad Austral de Chile, Valdivia, 2019; Carolyne R. Larson (ed.), *The Conquest of the Desert: Argentina's Indigenous Peoples and the Battle for History*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2020; José Octavio Orsag Molina, “The Rubber Boom and Indigenous Territories: Export Economy, Colonization, and the Bolivian Nation-State”, en Carmen Soliz, Rossana Barragán (eds.), *The Struggle for Natural Resources: Findings from Bolivian History*, University of New

con pensar en actores delegados y gobierno central sino cómo estos se relacionan o vinculan en torno al interés de la colonización y ocupación de territorios indígenas.

Por otro lado, es crucial discutir cómo los Orientes han ocupado un lugar central al imaginar, a partir de la antítesis, la civilización, el progreso o el desarrollo del país. Desde la ciudad de Santa Cruz de la Sierra en 1922, por ejemplo, Quintín González Portal –hijo del ex prefecto del departamento del Beni– afirmaba que una inmensa región del Oriente cruceño seguía poblada por una infinidad de tribus. En su relato describe a tribus que acampaban en caminos y afueras de los poblados, atacando a moradores y viajeros, ocupando las regiones más ricas del departamento y representando un verdadero obstáculo para la renta pública y privada.⁸ ¿De qué manera la idea de regiones ‘salvajes’, de regiones que ‘no aportaban’ a los erarios departamentales, nacionales y al interés privado configuraron no solo el imaginario colectivo, pero incluso la forma de ocupación de estos espacios y de su posterior desarrollo económico? Por otra parte, es innegable la antítesis civilizatoria que ha configurado el avance colonizador: por un lado, los bosques y territorios colectivos; por otro, las estancias, haciendas, plantaciones y la propiedad privada. Esta antítesis tiene una estrecha relación entre el conflicto ganado/maíz que Isabelle Combès menciona como un motor del avance criollo sobre tierras guaraníes a lo largo del siglo XIX en el artículo publicado en este volumen. Una lectura detallada nos muestra que esta oposición, lejos de quedarse en el mundo de las ideas, se consolidó mediante una legislación de propiedad de la tierra enfocada en favorecer un modelo de ocupación en base al fomento de la producción agraria, incluso desde el siglo XIX, lo que invisibilizó, negó o minimizó los

Mexico Press, Albuquerque, 2024; Mongua Calderón, *Los rostros de un Estado delegado. Religiosos, indígenas y comerciantes en el Putunayo, 1845-1904...*, 2022; Jose Octavio Orsag Molina, “Where the Maps End: Indigenous Territories and the Colonization of the Western Amazon in the Nineteenth Century”. Tesis de doctorado, New York University, New York, 2025.

8 Quintín González Portal, *Colonización de Chiquitos*, Tip. El Oriente, Santa Cruz, 1922.

conocimientos y formas de uso de la tierra de todos aquellos que no encajaran en este ideal agrario.⁹ Sin lugar a duda, desde esta perspectiva los intereses de las élites locales y nacionales nunca fueron opuestas ni contradictorias.

Pocas veces hemos planteado la importancia de la ocupación territorial en los Orientes como un proceso central para entender la historia de Bolivia, de la centralidad de la conversión de estos territorios en tierras públicas y tierras privadas. Una mirada de larga duración sobre este aspecto complejiza, por ejemplo, el análisis sobre la expansión agraria y la importancia económica que adquirió en el siglo XX el departamento de Santa Cruz, el posicionamiento político de sus élites y las complejas relaciones sociales en la región.¹⁰

Este volumen refleja la importancia de esta discusión: El artículo de Ana María Lema, *Más allá del Oriente. El avance cruceño sobre los Orientes, siglos XIX-XX*, puede considerarse un pilar fundamental para cuestionar las historias de ocupación territorial. Lema nos presenta una larga historia de avance colonizador proveniente desde la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y sus provincias más pobladas en el siglo XIX hacia las regiones de Moxos, Chiquitos y el Chaco. Como el capítulo nos muestra, este avance estuvo ligado

-
- 9 Margarita Rosa Serje, *El revés de la nación...*, 2005; James, C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press, New Heaven, 2009; José Octavio Orsag Molina, "Where the Maps End: Indigenous Territories and the Colonization of the Western Amazon in the Nineteenth Century", ..., 2025.
- 10 Lesley Gill, *Peasants, Entrepreneurs, And Social Change: Frontier Development In Lowland Bolivia*, Routledge, New York, [2019]; José Luis Roca, *Economía y sociedad en el Oriente boliviano: Siglos XVI-XX*, COTAS, Santa Cruz de la Sierra, 2001; Hernán Pruden, "Cruceños into Cambas: Regionalism and Revolutionary Nationalism in Santa Cruz de La Sierra, Bolivia (1935-1959)". Tesis doctoral, Stony Brook University, 2012; Nicole Fabricant, *Mobilizing Bolivia's Displaced: Indigenous Politics and the Struggle over Land.*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2012; Paula Peña Hasbún (coord.), *Al mar por el Oriente: El tren y el progreso en Santa Cruz*, Plural editores, La Paz, 2022; Ben Nobbs-Thiessen, *Landscape of Migration: Mobility and Environmental Change on Bolivia's Tropical Frontier, 1952 to the Present*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2020.

a políticas nacionales que buscaban expandir las vías de comercio hacia el Atlántico y también revela el surgimiento de discursos regionales en Santa Cruz sobre la necesidad de articulación comercial y su vínculo con narrativas locales sobre la población indígena del departamento.

Por su parte, Alejandro Barrientos retoma la historia de la búsqueda de la Loma Santa por comunidades mojeñas a mediados del siglo XX en su artículo *Memorias fronterizas de la Loma Santa: migración, mito y colonización del piedemonte amazónico post 52*. A partir de su trabajo de campo, el autor reconstruye los recorridos de estas comunidades a través de las pampas benianas, el alto río Beni y la zona de colonización del Chapare cochabambino. Barrientos logra reposicionar la historia mojeña en el contexto del aumento de presiones económicas nacionales tras la Revolución Nacional y la Reforma Agraria. Su aporte principal reside en destacar la necesidad de entender la historia indígena del siglo XX en diálogo con los profundos cambios políticos y económicos que, basados en discursos de modernidad y las supuestas necesidades de la nación, comenzaban a re imaginar los Orientes. Además, aunque el texto no lo explicita, su análisis invita a repensar el surgimiento de auténticas zonas de refugio durante el siglo XX. Espacios como la cuenca de los ríos Isiboro y Sécore se erigieron en santuarios momentáneos donde diversas comunidades indígenas encontraron resguardo frente a las crecientes presiones colonizadoras.

Los artículos de Ben Nobbs-Thiessen, *Cuestiones de abandono. Interpelaciones al Estado desde los Andes y la Amazonía, 1952-68*, y de Chuck Sturtevant, *Las raíces coloniales de la Bolivia plurinacional: colonización por asentamiento en la 'frontera' amazónica de Bolivia tras la Revolución Nacional*, por su parte se adentran en las complejas políticas de colonización que impulsó el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) tras la Revolución Nacional y la Reforma Agraria en la región del Chapare y del Alto Beni, respectivamente. Estos trabajos nos muestran, que estas fronteras, lejos de solo cumplir un rol en las políticas económicas del gobierno revolucionario, fueron cruciales para re imaginar Bolivia a partir de la ocupación de los Orientes. Ben Nobbs-Thiessen nos

muestra el surgimiento de una *ciudadanía agraria* por parte de los colonizadores andinos donde, en un contexto de abandono por parte del gobierno nacional y el rechazo de las élites cruceñas, adecuaron y se apropiaron del discurso de productividad agraria y de su rol como pioneros colonizadores de los Orientes para reclamar sus derechos como ciudadanos bolivianos.

Sturtevant, por su parte, a partir de adentrarse en las fricciones entre colonizadores andinos y el pueblo indígena mosetén, nos muestra cómo miembros del gobierno del MNR junto a actores norteamericanos –misioneros metodistas, voluntarios del Cuerpo de Paz, académicos y funcionarios de USAID– plantearon la colonización de los Orientes como una auténtica fantasía estadounidense de la frontera donde la población aymara debía cumplir el rol de colonos (*settlers*) y los mosetenes del Alto Beni estaban condenados a la asimilación o desaparición. Sturtevant y Nobbs-Thiessen nos muestran que la frontera se concibió como un espacio de transformación racial y cultural, como el lugar de nacimiento del nuevo ciudadano boliviano bajo ideales liberales, de propiedad privada de la tierra y de productividad agraria.

La historia indígena de los Orientes

El mayor impulso a la historiografía de los Orientes se ha centrado en las contribuciones alrededor de la historia indígena. A partir de la década de 1980, los trabajos de Thierry Saignes iniciaron un interés por la etnohistoria más allá de la cordillera hacia los Orientes y los valles interandinos del periodo colonial.¹¹ No obstante, fue desde los años 1990 que surgió una mirada histórica a partir del trabajo de Pilar García Jordán quien se interesó por compren-

11 Thierry Saignes, *Los Andes Orientales: historia de un olvido*, Instituto Francés de Estudios Andinos/CERES, Lima, Cochabamba, 1985; France Marie Renard-Casevitz, Thierry Saignes, Anne Christine Taylor, *Al Este de los Andes: Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*, Abya-Yala, Quito, 1998.

der la proyección de los Estados andinos sobre la Amazonia.¹² Posteriormente en los años 2000, a partir de las investigaciones de Isabelle Combès centrado en la historia indígena del Chaco, junto al de Pilar García Jordán, se marcaría una clara tendencia en la producción historiográfica sobre los Orientes.¹³ Su labor en las últimas décadas ha trascendido su producción académica individual al articular una nueva generación de investigadores centrados, principalmente pero no exclusivamente, alrededor de etnohistoria de la región. Esto se logró a través de la colección *Scripta Autochtona* y el trabajo del Instituto de Misionología de la Universidad Católica de Cochabamba a cargo de Roberto Tomichá –que actualmente cuenta con treinta volúmenes–, el Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA) y las Jornadas de Antropología, Arqueología e Historia de Tierras Bajas del Museo de Historia de Santa Cruz de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, en Santa Cruz de la Sierra. Por otro lado no podemos dejar de mencionar las investigaciones de David Block, Erick Langer, Gary Van Valen, Frederic Vallvé, y la reciente publicación de Francismar Lopes de Carvalho, todos centrados en la historia indígena de los Orientes.¹⁴ Tampoco nos podemos

-
- 12 Pilar García Jordán, “¿De bárbaros a ciudadanos? Tutela, control de mano de obra y secularización en las misiones de Guarayos (Amazonía norboliviana), 1871-1948”, en *Fronteras, colonización y mano de obra indígena. Amazonía Andina (siglos XIX-XX). La construcción del espacio socio-económico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1792-1948)*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Universitat de Barcelona, Lima, 1998; Pilar García Jordán, *Cruz y arado, fusiles y discursos: la construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*, Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2001.
- 13 Isabelle Combès, *Etnohistorias del Iso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, IFEA/PIEB, La Paz, 2005; Isabelle Combès, *Zamucos*, Instituto de Misionología, Itinerarios/CIHA, Cochabamba, 2009.
- 14 David Block, *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise & Secular Policy in Moxos, 1660-1880*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1994; Erick D. Langer, *Expecting Pears from an Elm Tree: Franciscan Missions on the Chiriguano Frontier in the Heart of South America, 1830-1949*, Duke University Press, Durham, 2009; Gary Van Valen, *Indigenous Agency in the Amazon the Mojos in Liberal and Rubber-Boom Bolivia*,

olvidar del trabajo de Gustavo Rodríguez Ostría centrado en los yuracarés, la obra de Zulema Lehm sobre la historia mojeña y la búsqueda de la Loma Santa hasta la Marcha por el Territorio y Dignidad en 1990, o el trabajo de Ana María Lema sobre la mano de obra chiquitana en Santa Cruz.¹⁵

Más allá del rol protagónico que ha tenido la antropología en los estudios de regiones como la Amazonía y el Chaco a nivel continental, es importante reflexionar en torno a la centralidad de la producción sobre la historia indígena en la historia de los Orientes de Bolivia. Imitando la inversión territorial que hace Jeffrey Erbig para la región del norte del Río de la Plata a finales del siglo XVIII, no sería descabellado plantear un mapa del actual territorio que ocupa Bolivia para 1825 como una área donde la presencia de aquellos que se identificaban como bolivianos, chuquisaqueños, orureños, paceños, cochabambinos, o cruceños se limitaba a espacios urbanos reducidos sobre un mar de territorios indígenas.¹⁶ Esto, obviamente no puede ser visto bajo una mirada de límites geográficos inscritos en la visión liberal, donde la propiedad y los documentos legales son considerados por sobre prácticas cotidianas e históricas de movilidad y uso de recursos en amplias extensiones territoriales, de una territorialidad indígena. La historiografía sobre los Orientes y otras áreas donde la presen-

1842-1932, University of Arizona Press, Tucson, 2013; Frederic Vallvé, "The Impact of the Rubber Boom on the Bolivian Lowlands (1850-1920)". Tesis de Doctorado, Georgetown University, Georgetown, 2010; Francismar Alex Lopes de Carvalho, *Missionizing on the Edge: Religion and Power in the Jesuit Missions of Spanish Amazonia*, Brill, Boston, 2022.

- 15 Zulema Lehm Ardaya, *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad*, APCOB/CIDDEBENI/OXFAM, Santa Cruz de la Sierra, 1999; Ana María Lema, *El sentido del silencio: la mano de obra chiquitana en el Oriente boliviano a principios del siglo XX*, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2009; Gustavo Rodríguez Ostría, *Yuracarés. De la evangelización a la colonización*, Kipus, Cochabamba, 2020.
- 16 Jeffrey Alan Erbig, *Where Caciques and Mapmakers Met: Border Making in Eighteenth-Century South America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2020.

cia indígena fue y es central en Sudamérica ha roto por completo nociones y narrativas positivistas vinculadas al deseo de civilización y nacionalización de los territorios donde la población indígena es retratada como nómada, atrasada o salvaje, enfatizando por el contrario la agencia indígena sobre sus territorios e incluso sobre actores coloniales.¹⁷ Esta perspectiva está vinculada también a críticas profundas a la lógica de la historia occidental que ha trazado líneas evolutivas que inician de grupos nómadas u organizaciones sociales sin jerarquías políticas y menos complejas –que ocupan los eslabones más bajos en el imaginario de la historia universal de la humanidad–, a sociedades desiguales, jerárquicas y sedentarias basadas en economías agrarias.¹⁸ En ese sentido, la historia indígena de los Orientes se articula con discusiones mucho más amplias, cruciales para una autocrítica a la forma de narrar la historia de Bolivia y su inserción al relato universal de la historia moderna.¹⁹

Las últimas dos décadas vieron un auge de nuevas investigaciones articuladas alrededor de la historia indígena de tierras bajas abriendo la posibilidad a nuevos debates en la historia de Bolivia. Anna Guiteras Mombiola ha investigado acerca de la historia indígena y política del departamento del Beni a lo largo del siglo XIX bajo una mirada que prioriza la interacción, la participación indígena y la resistencia que al mismo tiempo moldearon procesos políticos y organizativos de las élites locales.²⁰ Su más reciente libro, *Warisata en la selva. El núcleo escolar selvícola de Casarabe entre los sirionó, 1937-1948*,

17 Márcio Couto Henrique, *Sem Vieira nem Pombal: índios na Amazônia no século XIX*, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018; Heather F. Roller, *Contact Strategies: Histories of Native Autonomy in Brazil*, Stanford University Press, Stanford, 2021.

18 David Graeber, David Wengrow, *El amanecer de todo: Una nueva historia de la humanidad* (trad. Joan Andreano Weyland), Ariel, Barcelona, 2022; Eduardo Góes Neves, *Sob os tempos do equinócio: Oito mil anos de história na Amazônia central*, Ubu Editora, São Paulo, 2022.

19 Margarita Rosa Serje..., 2005.

20 Anna Guiteras Mombiola, *De los llanos de Mojos a las cachuelas del Beni 1842-1938: conflictos locales, recursos naturales y participación indígena en la Amazonía boliviana*, Instituto de Misionología/ Itinerarios/Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Cochabamba, Sucre, 2012.

no solo dialoga con un tema central en la historiografía boliviana, la educación indígenas a inicios del siglo XX, sino que abre debates centrados en las narrativas civilizatorias y proyectos nacionales para sedentarizar y nacionalizar a la población indígena en los Orientes.²¹ Por su lado, Lorena Córdoba que recientemente ha señalado la importancia de hablar desde la perspectiva de la mujeres en el contexto del auge de la goma, también presenta un debate crucial sobre las disputas entre misioneros y comerciantes sobre la mano de obra indígena en la Amazonía, un tema con amplia repercusión en el continente y en Bolivia para pensar la agencia indígena y revertir la historia de conquista y civilización.²² Finalmente el trabajo de Cecilia Martínez ha sido fundamental para brindar una imagen mucho más compleja al territorio de Chiquitos donde, desde la crítica a la preponderancia del imaginario jesuítico sobre la identidad chiquitana, su homogeneización a partir de este imaginario, y los procesos migratorios hacia Mato Grosso, nos retrata una región heterogénea, compleja, de negociación entre actores coloniales y estrategias indígenas de intercambio y movilidad.²³

La centralidad de la historia indígena, de su agencia, de procesos de negociación y estrategias son partes de este tomo. Muchos de los trabajos que ya mencionamos sino la mayoría tocan el tema indígena de forma central.

-
- 21 Anna Guiteras Mombiola, *Warisata en la selva. El núcleo escolar selvícola de Casarube entre los sirionó, 1937-1948*, Universitat de Barcelona, Barcelona/ILAMIS/ Itinerarios, Barcelona, Cochabamba, 2020.
- 22 Lorena Córdoba, “El boom cauchero en la amazonía boliviana: encuentros y desencuentros con una sociedad indígena (1869-1912)”, en Diego Villar e Isabelle Combès (eds.), *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2012; Lorena I. Córdoba, “Barbarie en plural: percepciones del indígena en el auge cauchero boliviano”, *Journal de la Société des Américanistes*, 101, 1-2 (2015); Lorena Córdoba (ed.), *La reina del Orthon. Crónicas femeninas del auge gomero*, Plural editores, La Paz, 2024.
- 23 Cecilia Gabriela Martínez, *Una etnohistoria de chiquitos. Mas allá del horizonte jesuítico*, Instituto de Misionología/ Itinerarios, Cochabamba, 2018; Cecilia Gabriela Martínez, “El largo siglo XIX de los chiquitanos en Mato Grosso. Estudio de etnohistoria situacional”, *Boletín Americanista*, 84 (2022).

El aporte de Cecilia Martínez, en su artículo *Los reglamentos para el gobierno de Chiquitos en los primeros años de la república (1825-1833)* busca ir más allá de deducciones y suposiciones sobre la historia de Chiquitos, proponiendo una visión alternativa a la imagen convencional de la continuidad del régimen misional en el siglo XIX. A través del análisis del plan de gobierno de 1825 y las reglamentaciones de 1833 para la región de Chiquitos, Martínez expone la tensión entre la letra y la práctica. Describe una región afectada por las guerras de Independencia que ya poco tenía que ver con el legado misional, donde las nuevas reglamentaciones nacionales buscaban implantar valores liberales de propiedad y ciudadanía. No obstante, estas disposiciones se vieron confrontadas por las dinámicas sociales cotidianas de poder entre actores indígenas, comerciantes y autoridades nacionales.

Por su parte, Isabelle Combès, en su texto *La guerra de Guacaya, o la conquista de los chiriguanos*, identifica las características recurrentes de los conflictos entre el frente colonizador y el territorio chiriguano. Combès describe el complejo escenario de la 'cordillera chiriguana' desde el siglo XVIII hasta la Guerra de Guacaya en 1874, caracterizado por un entramado de alianzas y estrategias de cada capitanía indígena con diversos actores de la frontera, así como por movimientos misionales. La autora también subraya que, durante el siglo XIX, uno de los principales motores del avance colonizador y del conflicto con las poblaciones chiriguanas fue el choque entre la agricultura chiriguana y la ganadería de hacendados criollos. Este escenario, sumado al complejo panorama generado por el interés nacional en colonizar los valles al este de los Andes, permite comprender la resistencia indígena en las capitanías de Guacaya y Cuevo-Ivo, últimos reductos de resistencia chiriguana para el período.

El artículo de Anna Guiteras Mombiola, *La invención de una insurrección. Agencia indígena y narrativa oficial en los Llanos de Mojos*, se adentra en el análisis de cómo la élite trinitaria se apropió de la narrativa sobre la rebelión indígena de la Guayoquería. Su objetivo era anular el rol de la élite mojeña, difundiendo en la prensa local una versión que criminalizaba a la población nativa

mediante la invocación de una ‘guerra de razas’ y la ‘defensa de la civilización’. La autora va así más allá de los hechos para examinar cómo estos eventos fueron reinterpretados con el propósito de favorecer una nueva identidad social beniana, que invisibilizó a la población indígena y la confinó a un imaginario de ‘salvajismo’ y ‘exótico pasado’.

Es muy ambicioso pensar que un solo tomo pueda abordar en su totalidad los debates iniciados por la historiografía centrada en los Orientes. Como se puede observar, la producción historiográfica sobre el Chaco, la Chiquitanía y la Amazonía no es menor. Sin embargo, la oportunidad de leer trabajos sobre los Orientes en el contexto del Bicentenario de Bolivia y dentro de una compilación dedicada a reflexionar sobre el país, ofrece la posibilidad –poco frecuente– de leer estas historias en un marco mucho más amplio. Esperamos que este contexto permita, como un primer paso, que las preguntas que surjan en los lectores impregnen nuevas lógicas, debates y discusiones al momento de interpretar el pasado y motivar futuras investigaciones. Este volumen no busca simplemente incorporar estos aportes en un marco geográfico –como si se tratara de completar un rompecabezas–, sino que plantea cuestionamientos profundos a la propia historia de Bolivia como Estado-nación. La compilación abre puertas para interrogar temas centrales para la historia del país, profundizando en sus procesos subyacentes y para abrir discusiones que puedan resultar incómodas, desestabilizando procesos que se daban por zanjados. En última instancia, el objetivo es enriquecer no solo el repertorio temático de la historiografía boliviana, sino también, y, sobre todo, las conversaciones críticas que esta genera.

Siglas de archivos y de fondos documentales y acrónimos

Bolivia

Sucre

- ABNB Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia
EC: Expedientes Coloniales
MG: Ministerio de Guerra
MH: Ministerio de Hacienda
MI: Ministerio del Interior
MYCH GRM: Mojos y Chiquitos, colección Gabriel René Moreno
Rück: Colección de manuscritos Rück
TNC - Rv: Tribunal Nacional de Cuentas-Revisitas
TNC - Cat: Catastros
PR: Presidencia de la República
PB: Prefectura del Beni
INC: Instituto Nacional de Colonización
- CBDH Centro Bibliográfico Documental Histórico de la Universidad Mayor de San Francisco Xavier de Chuquisaca
FPDC: Fondo de la Prefectura del Departamento de Chuquisaca

La Paz

- AHBALP Archivo Histórico y Biblioteca de la Asamblea Legislativa Plurinacional

- ALP Archivo Histórico de La Paz, Universidad Mayor de San Andrés
SGL: Sociedad Geográfica de La Paz
- BV Biblioteca Vázquez
- CB Cinemateca Boliviana
- MDRT Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras

Santa Cruz de la Sierra

- MHSC Museo Histórico de Santa Cruz
FP: Fondo Prefectural

Tarija

- AFT Archivo Franciscano de Tarija
1: Archivo Corvera
2: Complemento del archivo Corvera
- AJER Archivo Judicial de Entre Ríos (provincia O'Connor)

Beni

- ACCB Archivo de la Casa de la Cultura del Beni, Trinidad
RE: Registro de Escrituras
- ANT Archivo de la Notaría de Fe Pública N°. 2, Trinidad
EN: Expedientes Notariales

Argentina

- AGN Archivo General de la Nación Argentina (Buenos Aires)

Brasil

- Archivo Público del Estado de Amazonas
Archivo Parroquial de Manicoré, Estado de Amazonas.
Archivo General de la Corte de Justicia de Amazonas.
Tribunal Municipal de Manaus. Colección judicial de Humaitá
- IPPAM Informes de la Presidencia de la Provincia de Amazonas, desde su creación hasta la proclamación de la República, recogidos por el gobernador coronel Silvério José Nery

y reeditados por orden del coronel António Constantino Nery, entonces gobernador del estado.

Hemeroteca: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader>

Del Estado de Manaos: *Jornal do Amazonas, Amazonas, Diário de Manáos,*

Del Estado de Pará: *O Liberal do Pará*

Del Estado de Santa Catarina: *O Despertador*

España

RAH Real Academia de la Historia (Madrid)

Acróminos (instituciones privadas, centros de investigación, organizaciones indígenas, diminutivos)

| | |
|-----------|---|
| APCOB | Apoyo para el Campesinado-Indígena del Oriente Boliviano, Santa Cruz de la Sierra |
| ASDI | Agencia Sueca para el Desarrollo Internacional |
| CBF | Corporación Boliviana de Fomento |
| CCIM | Central de Cabildos Indígenales Mojeños |
| CIDDEBENI | Centro de Investigación y Desarrollo Departamental Beni, Trinidad |
| CIHA | Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Santa Cruz de la Sierra |
| COMIBOL | Corporación Minera de Bolivia |
| CONISUR | Consejo Indígena del Sur (al sur del TIPNIS) |
| CSIC | Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España |
| EP | <i>Extended Play</i> |
| FLACSO | Facultad Latinoamericana en Ciencias Sociales, Quito |
| IEP | Instituto de Estudios Peruanos, Lima |
| IFEA | <i>Institut Français d'Études Andines</i> / Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima |
| IRD | <i>Institut de la Recherche pour le Développement</i> / Instituto de Investigación para el Desarrollo |

| | |
|--------|--|
| LP | <i>Long Play</i> |
| MNR | Movimiento Nacionalista Revolucionario |
| MUSEF | Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz |
| OPIM | Organización del Pueblo Indígena Mosesten |
| ONU | Organización de las Naciones Unidas |
| OXFAM | <i>Oxford Committee for Famine Relief</i> / Comité de Oxford para el alivio del hambre |
| PIEB | Programa de Investigación Estratégica en Bolivia |
| PUCP | Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima |
| TCO | Tierras Comunitarias de Origen |
| TIPNIS | Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré |
| UMSA | Universidad Mayor de San Andrés, La Paz |
| UNESCO | <i>United Nations Organization for Science, Education and Culture</i> / Organización de las Naciones Unidas para la Ciencia, la Educación y la Cultura |
| USAID | <i>United States Agency for International Development</i> / Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional |

Los reglamentos para el gobierno de Chiquitos en los primeros años de la República (1825-1833)

Cecilia Martínez

A diferencia de su pasado colonial y especialmente de su etapa jesuítica, es muy poco lo que conocemos sobre el periodo republicano en la Chiquitanía. El siglo XIX de la región en general y de sus pobladores indígenas en particular permanece todavía como un terreno inmenso e inexplorado. Unos pocos hitos conocidos demarcan sus contornos: la cesión de la gobernación a Mato Grosso por parte de Sebastián Ramos en 1825, la malograda concesión de la Provincia Otuquis a Manuel Oviden en 1832, el tratado de límites con Brasil de 1867 y las sucesivas fiebres del oro y del caucho en las últimas décadas de la centuria.

Esto no ha sido obstáculo para que se publiquen historias generales de la región que han intentado reconstruir el pasado de la Chiquitanía llenando los vacíos entre un hito y otro con deducciones y suposiciones, en algunos casos haciendo inferencias de procesos análogos en Mojos y, en otros, planteando hipótesis a las que la legitimidad regional de los autores dio fuerza de verdad. Me refiero a las dos obras en las que se puede encontrar información sobre el siglo XIX en Chiquitos, *Economía y sociedad en el Oriente Boliviano (siglos XVI-XX)*, de José Luis Roca, y la *Reseña histórica, social y económica de la Chiquitanía*, de Oscar Tonelli Justiniano.¹

1 José Luis Roca, *Economía y sociedad en el Oriente Boliviano (siglos XVI-XX)*, COTAS, Santa Cruz de la Sierra, 2001; Oscar Tonelli Justiniano, *Reseña*

Pero la ausencia de investigaciones posteriores que las confirmen o las refuten ha reforzado la validez de esas especulaciones que, habiendo ofrecido en su momento respuestas tan satisfactorias como provisorias para formar una idea general y de larga duración sobre la región, corren el riesgo de anquilosarse en imágenes imprecisas. Es el caso, por ejemplo, de la idea de la pervivencia del régimen misional jesuítico no solo después de la expulsión de la Compañía de Jesús, sino también durante la primera mitad del siglo XIX. A partir de afirmaciones de ese tipo, se ha planteado la perennidad de un régimen que, sin embargo, según revelan las investigaciones sobre el régimen post jesuítico, estuvo sujeto a no pocas modificaciones y efectos propios de la dinámica de su funcionamiento colonial tardío.²

En el reverso de la continuidad del régimen misional se encuentra otro problema caro al devenir sociocultural de los indígenas chiquitanos y al sociopolítico y económico de la región: ¿cuándo llegó aquel a su fin? ¿Cómo se conjugaron las ideas del liberalismo que guiaron desde el inicio a los gobiernos republicanos con la pretendida pervivencia del antiguo régimen misional jesuítico? ¿Qué medida de qué gobierno le asestó el golpe final? Para una región cuya historia indígena lleva la marca de la reducción de sus nativos en misiones jesuíticas, el momento y el modo en que el régimen misional llegó a su fin, el proceso de su disolución y de liberalización del acceso a la tierra y de la mano de obra indígena constituyen un proceso que es preciso conocer.

Pero a pesar de la importancia de esta temática, y a diferencia de lo que se conoce sobre el período jesuítico, poco y nada es lo que sabemos al respecto. Este desbalance entre el conocimiento disponible sobre uno y otro proceso debe ser entendido en el contexto de la reconstrucción y restauración del patrimonio arquitectónico jesuítico que tuvo lugar en las últimas décadas del siglo

histórica, social y económica de la Chiquitanía, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2004.

2 Al respecto, véase Cecilia Martínez, *Una etnohistoria de Chiquitos más allá del horizonte jesuítico*, Itinerarios/Instituto de Misionología, Cochabamba, 2018.

XX y que promovió la producción de obras que lo explicaran y lo justificaran. Al mismo tiempo, la revalorización del patrimonio arquitectónico fue acompañada de la construcción de un imaginario sobre los chiquitanos como los herederos del legado socio-cultural barroco de la época jesuítica. Así, esta gesta patrimonial encarada por reconocidas figuras de la élite cruceña acompañó y aportó elementos a la definición de una identidad regional propia que, en el caso de Chiquitos, quedó asociada al período jesuítico.³ En el marco de estas circunstancias políticas, las limitaciones y las generalizaciones sobre el régimen misional cobran sentido. También son consistentes con las escasas indagaciones sobre la desintegración del régimen misional, habida cuenta del afán de continuidad entre el pasado jesuítico y el presente de la puesta en valor de su legado patrimonial.⁴

Según José Luis Roca, “la sociedad misional en vías de extinción recibió un tiro de gracia con los decretos de 1842”.⁵ Pero las citas textuales que aporta de los decretos en cuestión, del 6 de agosto de 1842, se refieren a “los pueblos de las misiones de Mojos” y provienen del libro de Manuel Limpías Saucedo, *Los gobernadores*

3 El período jesuítico chiquitano ha sido objeto de numerosas publicaciones que acompañaron la declaración de su patrimonio arquitectónico y musical como Patrimonio Cultural de la Humanidad en 1991. Algunos ejemplos de ello son Alcides Parejas Moreno y Virgilio Suárez Salas, *Chiquitos: historia de una utopía*, Fondo Editorial Gobierno Municipal Autónomo de Santa Cruz de la Sierra, Santa Cruz de la Sierra, 2007 [1992]; Pedro Querejazu, *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, Fundación BHN línea editorial, La Paz, 1995; Leonardo Waisman, “Música Misional y Estructura Ideológica en Chiquitos (Bolivia)”, *Revista Musical Chilena*, n.º. 176 (1991), pp. 43-56; Antonio Menacho S.J., *Fundación de las reducciones de Chiquitos*, Publicaciones de diario *El Mundo*, Santa Cruz de la Sierra, 1987; Roberto Tomichá Charupá, *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767). Protagonistas y metodología misional*, Verbo Divino, Ordo Fratrum Minorum Conv., Universidad Católica Boliviana, Cochabamba, 2002.

4 Sobre la disparidad de agendas entre las demandas finiseculares del pueblo indígena chiquitano y los intereses de la élite cruceña, véase Cecilia Martínez, “La Chiquitania y los chiquitanos más allá del patrimonio jesuítico”, *Ciencia y cultura*, 48 (2022), pp. 119-132.

5 José Luis Roca, *Economía y sociedad...*, p. 369.

de Mojos, de 1942. Esto aparece en un capítulo cuyo título es “Mojos y Chiquitos, una historia común” y en el apartado sobre “La administración republicana de las misiones (1825-1842)”. Pero, si bien para Roca aquel decreto que hace extensivo a Chiquitos fue el tiro de gracia del régimen misional, algunos párrafos después, afirma que las reformas liberales “no lograron destruir lo que dicha sociedad había generado: la cultura reduccional de Mojos y Chiquitos que aún perdura y que se encuentra en una fase promisoriosa de su renacimiento”, en clara alusión al proceso de rescate patrimonial de la década de 1990.⁶

Oscar Tonelli Justiniano, por su parte, reconoce que “no existe o no pude hallar un documento que en forma concluyente establezca el momento en que es abolido el sistema [misional]”. Tal vez inspirado en la afirmación de José Luis Roca, agrega: “hay ciertos indicios que mueven a pensar que fue alrededor de la década de los años 1850, a raíz posiblemente de un supremo decreto específico”.⁷ De hecho, Tonelli incurre en una homologación similar del caso chiquitano con evidencia mojeña cuando afirma que:

[...] la naciente República de Bolivia durante este período, cuya duración exacta no puede ser establecida con precisión, en reglas generales, mantuvo en Chiquitos más o menos intacto el sistema misional que implantaron los jesuitas. Hay que relieves [sic] sin embargo, que en los primeros años, las autoridades revolucionarias al mando del Mariscal de Ayacucho, quisieron introducir en él profundas modificaciones y otros ciertos ajustes [...].

El autor remite al lector a su fuente: el Libro copiador de comunicaciones de la Prefectura de Santa Cruz con el Partido de Mojos, “puntualizando que seguramente las mismas, como era de estilo en aquellos tiempos, fueron hechas a la provincia de Chiquitos”.⁸

La operación por la que ambos autores consideran Mojos y Chiquitos como lo mismo es, más que un atajo heurístico, una

6 Ibídem, p. 371.

7 Oscar Tonelli Justiniano, *Reseña...*, p. 191.

8 Ibídem, p. 165.

declaración de principios: Mojos y Chiquitos son el Oriente al que pretenden dotar de una historia regional común.

Estas imprecisiones y generalizaciones sobre el momento y el modo en que ocurrió la liberalización de las antiguas misiones nos dejan frente a un virtual vacío de conocimiento sobre la transformación más importante para la población indígena chiquitana del siglo XIX. Por eso, el objetivo de estas páginas es ofrecer información de primera mano que permita conocer las transformaciones de la organización política y económica que incidieron sobre el perfil sociocultural de los indígenas chiquitanos durante los primeros años del periodo republicano. Inspirada por los planteamientos de la Coordinadora de Historia, parto de la idea de que en lugar de un completo reemplazo de las estructuras coloniales por las republicanas en un momento puntual o a partir de una medida determinada, las nuevas formas de organización y las nuevas relaciones se fueron articulando con las ya existentes.⁹ Es decir que, más que el reemplazo de un sistema comunitario misional por uno liberal, basado en la propiedad privada individual y en la producción para el mercado, el siglo XIX alojó cambios y continuidades que confluyeron en una nueva formación, por otra parte, también cambiante.

A los efectos de examinar con detenimiento estas dinámicas de retroalimentación entre lo preexistente y lo novedoso, me concentraré en las dos primeras reglamentaciones dispuestas para la gobernación y en los datos que permiten reconstruir los contextos en los que fueron redactadas e implementadas. Este corpus normativo está compuesto por un plan de gobierno dictado en 1825 y por un reglamento de 1833. El primero, de carácter provisorio desde el inicio, fue dictado sobre la base del último reglamento del periodo colonial que regía desde 1790 al que le agregó algunas modificaciones y salvedades. La segunda es una reglamentación completamente nueva, impulsada por la administración de Andrés de Santa Cruz y adaptada a las particularidades de la provincia y tomando en consideración los pareceres de su gobernador.

9 Coordinadora de Historia, *Historia de Bolivia. Miradas plurales en su Bicentenario*, Coordinadora de Historia/Plural editores, La Paz, 2024, p. 351.

El objetivo específico de este artículo es aportar evidencia empírica que permita establecer en qué medida se puede tomar como cierta la idea de la continuidad del régimen misional y en cuál no, a partir del análisis de los fundamentos de estos dos corpus normativos que inauguran el período republicano en Chiquitos y prestando especial atención a las precauciones que los moldean, los moderan, y le ponen límites prácticos al liberalismo imperante en los discursos de los inicios de la joven república.

El breve repaso de las condiciones en las que la Chiquitanía se incorpora a la República boliviana que sigue a continuación permite reconstruir el contexto en el que fueron dictadas ambas reglamentaciones. Luego, cada uno de los documentos normativos será analizado teniendo en cuenta las continuidades con respecto a las estructuras organizativas preexistentes, las modificaciones que introducen y su fundamento ideológico y funcional. Por último, una breve reflexión sobre las posibilidades de identificar el fin del régimen misional o el inicio del liberalismo en la región deja la puerta abierta a las investigaciones por venir sobre los chiquitanos y la Chiquitanía en el siglo XIX.

Chiquitos en la guerra de Independencia y en el inicio de la República

En la guerra de Independencia, las tierras bajas fueron más un espacio de refugio y de abastecimiento de pertrechos que de batallas. Durante los quince años que duró la contienda en el Alto Perú, realistas e insurgentes se alternaron en la gobernación de Chiquitos siguiendo las variaciones de las administraciones de Santa Cruz. Al primer gobierno insurgente de Antonio Suárez en Santa Cruz le correspondió el de Juan Manuel Lemoine en Chiquitos. El repliegue del primer Ejército Auxiliar del Norte después de Huaqui reavivó la ofensiva realista. En Santa Cruz, aquello se tradujo en la ocupación por parte de José Miguel Bezerra y su permanencia en la gobernación, en representación de la monarquía, durante un año y medio. El avance del segundo Ejército Auxiliar del Norte

a partir del último tercio de 1812 alentó el resurgimiento de los gobiernos revolucionarios en la región: Antonio Suárez volvió a asumir la gobernación de Santa Cruz en 1813 hasta que fue reemplazado por Ignacio Warnes, enviado por Manuel Belgrano.

El ciclo insurgente volvió a cerrarse en la sierra y el altiplano con la retirada de Belgrano después de las derrotas de Vilcapugio y Ayohuma. Entonces, el realista Juan Francisco Udaeta asumió el gobierno de Santa Cruz, mientras Warnes se retiraba a Abapó desde donde se reorganizó junto a Juan Antonio Álvarez de Arenales. El 25 de mayo de 1814 las tropas de Warnes y Arenales derrotaron a las del realista Joaquín Blanco en la batalla de La Florida y Warnes recuperó Santa Cruz. Así, el espacio oriental quedó resguardado de una nueva ocupación y se convirtió en el único lugar bajo gobierno revolucionario hasta el avance del tercer Ejército Auxiliar.

Gran parte del tiempo que duró el gobierno de Ignacio Warnes en Santa Cruz, la región no sufrió la ocupación de las fuerzas fernandinas, por lo que fue un espacio de abastecimiento reservado a las tropas revolucionarias. La propia ciudad y los territorios más orientales y septentrionales que formaban parte de su jurisdicción, Mojos y Chiquitos, aportaron con su producción de armas, pertrechos, equipamiento, ropa y calzado. En una carta enviada a Arenales el 22 de febrero de 1814, Ignacio Warnes explicaba que se encontraba “aguardando los auxilios de Mojos y Chiquitos que consisten en armamentos de toda clase, tejidos, cartucheras, mochilas y otras muchas cosas que nos pueden ser útiles y de mucha ventaja”, a lo que añadía la sugerencia de que hiciera cuanta pólvora pudiera “para cuyo efecto remito todo el azufre que hay en esta”.¹⁰ Así, la producción artesanal de textiles que había caracterizado a las regiones misionales mojeña y chiquitana fue puesta durante el gobierno de Warnes al servicio de la guerra. Al mismo tiempo, materiales como el azufre y la sal se encontraban disponibles en

10 Archivo General de la Nación (AGN), Archivo Arenales, S7 2565, 7, s/n. Carta de Ignacio Warnes a Juan Antonio Álvarez de Arenales, Santa Cruz de la Sierra, 22 de febrero de 1814.

cantidades que permitían realizar envíos a los valles orientales para la producción de municiones y armas.

En suma, desde su condición oriental, estas regiones reforzaron las acciones de los grupos guerrilleros de los valles orientales, además de ofrecer un lugar de refugio y escape en caso de una eventual derrota.

En 1815 tuvo lugar la única batalla que se desarrolló en territorio chiquitano. Fue en las proximidades del pueblo de San Rafael, entonces capital de Chiquitos, y tuvo efectos devastadores para la población indígena local. Warnes entró a Chiquitos persiguiendo a Juan Francisco Udaeta y Juan Bautista Altolaquirre contra cuyas tropas peleó el 7 de octubre de 1815 en la quebrada de Santa Bárbara, situada en la estancia homónima. Una semana después, Ignacio Warnes, vencedor, dirigía desde San Rafael al director del Estado y general en jefe del tercer Ejército Auxiliar, José Rondeau, un parte de la contienda. En él informaba que tanto Udaeta como Altolaquirre habían muerto en el combate junto con otros 300 hombres del bando realista que fueron cremados en treinta hogueras que encendieron en el campo de batalla para evitar que se infectase. El administrador y el cura, por su parte, huyeron a Portugal, “llevándose cuanto pudieron en las manos”. También señaló que

[...] los enemigos que nos combatían en el acto, y después de la acción, pasaban de cinco mil, por el frente la fusilería y artillería, y por los costados y retaguardía la indiada de los pueblos que manifestaron más valor que los primeros por la audacia con que nos acometían con las flechas, formándonos un cerco intransitable por la retaguardia.¹¹

11 Parte del comandante en jefe de la división de Santa Cruz de la Sierra, coronel Ignacio Warnes, dirigido al director del Estado y general en jefe del ejército auxiliar José Rondeau sobre la victoria alcanzada en la quebrada de Santa Bárbara, San Rafael, 14 de octubre de 1814, en Senado de la Nación Argentina, *Biblioteca de Mayo. Colección de obras y documentos para la Historia Argentina*, Buenos Aires, tomo xv, pp. 13450-13451.

De lo que se ve que los indígenas habían conformado un nutrido cuerpo de flecheros que colaboraban con la caballería y la artillería.

Pero en 1816, Warnes fue finalmente derrotado en la batalla de El Pari por Francisco Xavier Aguilera, quien gobernó Santa Cruz entre 1816 y 1825.

En 1825, el final de la guerra de Independencia y la renuncia del gobernador de Chiquitos, Sebastián Ramos, a aceptar el resultado de Ayacucho y la capitulación del virrey del Perú, lo llevaron a entregar esa jurisdicción que estaba bajo su mando a la protección del emperador del Brasil. La capitulación fue firmada en Cuiabá el 28 de marzo de 1825, por el emisario plenipotenciario del gobernador, José María de Velasco. La medida duraría

[...] hasta que, evacuada la América española o el reino del Perú del poder revolucionario, comandado por los sediciosos Simón Bolívar y Antonio José de Sucre, sea reconquistada por las armas de su majestad católica y reclamada por dicho soberano, o por algún general a su real nombre.¹²

El 24 de abril del mismo año, la capitulación fue ratificada en el pueblo de Santa Ana donde administradores y párrocos de la provincia, junto con el gobernador Ramos y demás capitanes y tenientes, juraron fidelidad a Pedro I de Brasil. La provincia fue efectivamente ocupada por brasileños: “el enemigo se ha internado hasta cuarenta leguas de la ciudad de Santa Cruz”, informaba Antonio José de Sucre al presidente de las provincias del Río de la Plata, eran “200 portugueses que se habían establecido en Santa Ana y otros 50 en San Miguel”.¹³

12 Capitulación de Sebastián Ramos, gobernador de Chiquitos, 24 de abril de 1825, en Vicente Lecuna, *Documentos referentes a la creación de Bolivia*, Comisión Nacional del Bicentenario del Gran Mariscal Sucre, Caracas, 1995, tomo I, p. 187.

13 Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), MI 8.63, f. 83v. Carta de la comandancia general del Ejército Libertador del Alto Perú al presidente de las Provincias Unidas del Río de la Plata, 20 de mayo de 1825; Carta de

El conflicto no tardó en ser desactivado cuando, cuatro meses después de la capitulación de Ramos, el emperador de Brasil se dio por enterado, a través de un oficio, del acuerdo entre el gobierno de Mato Grosso y el de Chiquitos, que desaprobó y declaró nulo por haberse arrogado el gobierno de Mato Grosso facultades que eran competencia exclusiva del emperador.¹⁴

La anexión y la posterior huida de Sebastián Ramos a Mato Grosso tuvieron efectos sensibles para la administración de la provincia y especialmente para población indígena. En septiembre de 1825, el presidente del departamento de Santa Cruz, José Videla, enviaba una carta al presidente y comandante general de la provincia de Mato Grosso reiterando sus reclamos “sobre la devolución de personas, ganados y efectos furtiva y dolorosamente llevados a esos dominios”. Los “hombres y familias arrancados por la fuerza de sus hogares”, indígenas de Santa Ana que habían sido “seducidos y violentados” para que emigrasen a Brasil, debían regresar por no haber sido su traslado voluntario sino obligado. Lo mismo reclamaba con respecto a los “ganados vacunos y caballares, la plata labrada de las iglesias y los efectos de temporalidad” que se habían llevado al desocupar la provincia no solo Ramos sino los brasileros que había llegado para ocuparla.¹⁵ Son también

José Antonio de Sucre al secretario general de SE El Libertador, Chuquisaca, 11 de junio de 1825, en Vicente Lecuna, *Documentos referentes a la creación de Bolivia*, Comisión Nacional del Bicentenario del Gran Mariscal Sucre, Caracas, 1995, tomo I, p. 250.

14 La interpretación de Jorge Ovando Sanz atribuye el carácter diletante de la respuesta del emperador a especulaciones anexionistas; véase *La invasión brasileña a Bolivia en 1825*, Librería Editorial Juventud, La Paz, 1986. Para José Luis Roca, en cambio, la ‘descabellada aventura’ de Sebastián Ramos y de su par en Mato Grosso murió al nacer porque no contó con el respaldo de Río de Janeiro ni aún del cabildo de Cuiabá. José Luis Roca, *Ni con Lima ni con Buenos Aires. La formación de un Estado nacional en Charcas*, IFEA/Plural editores, La Paz, 2007, pp. 677 y 713.

15 ABNB, MI, 4.14, s/n. Carta del presidente del departamento de Santa Cruz, José Videla, al presidente y comandante general de la Provincia de Mato Grosso, José Saturnino da Costa, Santa Cruz de la Sierra, 19 de septiembre de 1825.

conocidos los relatos que han hecho de esta diáspora de recursos y personas los franceses Alcide d'Orbigny y Esteban Grondona en la década de 1830: "el Gobernador Ramos, en su defección del año 1826, se llevó 400 familias del solo pueblo de Santa Ana, que aún existen en el Brasil", decía Grondona; "el gobernador Ramos se apoderó de todos los vasos sagrados, de todos los ornamentos de la iglesia de Santa Ana, requisó los ganados y caballos de esta misión y obligó a los indios a seguir con sus familias en su huida al Brasil", ampliaba D' Orbigny.¹⁶

La consecuencia evidente fue el descenso demográfico de la provincia que en 1822 tenía 19.098 habitantes y en 1825, 16.033.¹⁷ Sin duda debieron incidir las bajas de la batalla de Santa Bárbara y la migración a Brasil, además de las posibles fugas causadas por la falta total de efectos de fomento y por las arbitrariedades de los funcionarios coloniales.

El sistema bajo el que estaban organizados el trabajo y la producción en las misiones establecía la entrega por parte del gobierno colonial a los indígenas, por adelantado, de efectos de fomento (cuchillos, cuñas de hachas, machetes, agujas, telas rústicas de lana, mostacillas de vidrio, agujas, tijeras, medallitas, sortijas y crucecitas) provenientes de los mercados cruceño o altoperuano para incentivarlos a trabajar, de donde proviene su nombre 'efectos de fomento'. A los hombres se los entregaban a cambio de cera que iban a buscar al monte en la estación seca, es decir entre mayo y septiembre. A las mujeres, a cambio de hilo de algodón que elaboraban con lo que se cosechaba en las chacras comunales de los

-
- 16 Esteban Grondona, "Descripción sinóptica de la Provincia de Chiquitos", *Revista de la Universidad de San Francisco Javier*, 11 (27-28), 251-372, 1942 [1833], p. 351; Alcide d'Orbigny, *Viaje a la América Meridional. Brasil, Uruguay, Argentina, Chile, Bolivia, Perú*. Ed. Futuro, Buenos Aires, 1945, p. 1267.
- 17 Francisco Xavier Aguilera, "Chiquitos. Inspección de esta provincia", en Manuel V. Ballivián, *Historia geográfica de la República de Bolivia*. Serie primera época colonial. Taller Tip-Lit de J.M Gamarra, La Paz, 1906, tomo 1: Las provincias de Mojos y Chiquitos, p. 272; ABNB, MI, 4.14, s/n., Estado general que manifiesta el número de almas que tiene cada uno de los diez pueblos que componen este partido de Chiquitos, San Miguel, 12 de diciembre de 1825.

pueblos de misión. A los oficiales que trabajaban en los talleres del colegio eclesial se los entregaban por concepto de gratificación por sus trabajos de blanqueo de cera, de tejido de lienzos de algodón, de fabricación de distintos productos de madera y de elaboración de piezas de herrería. Lo que más producía la provincia eran textiles de algodón y cera que eran demandados fuera de la provincia. Entonces, con lo que la administración colonial de la provincia obtenía de la venta de esos productos, sostenía los gastos de la administración y compraba los efectos de fomento necesarios para iniciar un nuevo ciclo de producción.¹⁸ Por eso, la ausencia de efectos de fomento repercutía de forma directa sobre todo el sistema productivo y sobre las cuentas fiscales de la provincia.

Pero, además, mucho antes del descalabro provocado por la guerra, otros factores incidían en los niveles de producción de Chiquitos o mejor dicho en la recaudación del Estado colonial. Por ejemplo, era conocido el desvío ilegal pero habitual de los productos de la provincia que, en lugar de entregarlos a los administradores oficiales en cada pueblo, los indígenas intercambiaban con comerciantes privados que ingresaban a la provincia con efectos de fomento que la administración colonial debía proveerles, pero en la práctica, no lo hacía. Aunque el ingreso de comerciantes estaba explícitamente prohibido en la provincia por el Reglamento de 1790 que la regía, con la connivencia de los administradores, de los curas doctrineros y de los jueces de los cabildos indígenas, muchos comerciantes privados entraban a hacer esos negocios.¹⁹ Así, la cera o los textiles de Chiquitos llegaban a los mercados cruceño y

18 Para una descripción y análisis del sistema de la economía misional, véase Cecilia Martínez, “Cosas de blancos entre los indios. Forma y razón de su intercambio y de su uso en Chiquitos (siglos XVI a XX)”, *Indiana*, 33/2 (2016), pp. 59-91; sobre sus transformaciones en el periodo colonial tardío, ver ídem, “Fugas, rebeliones y cabildos Los pueblos de indios de Chiquitos frente al reformismo borbónico”, *Fronteras de la Historia*, 21 (2024), pp. 42-62.

19 ABNB, GRM, M y CH 28 VI, Expediente que contiene el nuevo plan de gobierno para la provincia de Chiquitos, La Plata, 6 de diciembre de 1791-18 de febrero de 1792.

alto peruano por vías alternativas a la oficial.²⁰ Por eso, es posible que, en los últimos años del régimen colonial, más que un descenso de la producción, haya habido un desvío de ella a manos privadas con el consecuente perjuicio para la administración colonial.

Otro factor que alentaba estos desvíos del flujo de la producción de la provincia era el hecho de que los funcionarios que servían en ella no cobraban su sueldo en moneda, que prácticamente no circulaba en la región, sino en bienes producidos en la provincia. A los textiles y la cera se sumaron eventualmente el tamarindo (*Tamarindus indica*) y la sal. De modo que luego debían ocuparse se hacerlos rendir en otro tipo de bienes que precisaran, ya fuera usándolos como medio de pago o vendiéndolos. Esta situación, junto con la distancia y la autonomía de hecho de esos funcionarios de las autoridades superiores, parecen haber derivado en abusos que la primera reglamentación republicana dictada para ella pretendió revertir.

El plan de gobierno de 1825

Todavía duraba el conflicto por la ocupación brasilera de Chiquitos cuando una comisión nombrada por el presidente del departamento de Santa Cruz, José Videla, formó el primer plan de gobierno republicano “para el régimen de los partidos de Mojos y Chiquitos”. La comisión estaba formada por Pedro Ignacio del Rivero, Manuel José Justiniano, Francisco Bernardo Estremadoyro, Francisco Paula de Velasco y Pedro José Toledo Pimentel y el reglamento data del 26 de julio de 1825.²¹

20 Un interesante caso sobre los métodos de participación de privados en el comercio de la provincia se encuentra en Cecilia Martínez, “El caso Muñoz y Barbeito. Un expediente para conocer la historia tardo-colonial de Chiquitos”, *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Mendoza, 8/2 (2018). <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/2545>.

21 ABNB, MI, 4.14. Plan de gobierno formado por la comisión nombrada por el señor presidente de su departamento para el régimen de los partidos de Mojos y Chiquitos, Santa Cruz, 26 de julio de 1825. José Luis Roca se ha

En su primer artículo dispone que subsisten para ambas provincias los reglamentos de gobierno dictados en 1788 por Lázaro de Ribera en Mojos y en 1790 por Antonio López Carbajal en Chiquitos. En el momento en que fueron establecidos esos planes de gobierno, la principal modificación que introdujeron con respecto al régimen misional post jesuítico, reglamentado en 1769, fue relevar a los curas doctrineros de la administración temporal de los pueblos e introducir la figura del administrador. Este estaría a cargo de todo lo relativo a producción, recaudación y fomento y tendría además el poder de policía. La normativa de 1825 no introdujo cambios en la estructura administrativa de la provincia, pero sí estableció modificaciones sustanciales con respecto al desarrollo de la agricultura y la ganadería y con respecto al comercio.

Sobre la cuestión de la agricultura y la ganadería, el Nuevo Plan de Gobierno de 1790 dejaba el desarrollo de ambas actividades a cargo del gobernador quien, en el caso de la ganadería, debía procurar que las estancias estuvieran surtidas de ganados y de que los críen también. El régimen de estancias comunitarias continuaba, por lo que la carne que se consumía en los pueblos provenía de ellas y no se criaban cabezas con fines comerciales sino de autoabastecimiento de la provincia.²² En cambio, en el plan de 1825 se estableció que para introducir a los indígenas “en las ventajas de la propiedad privada, se les repartirá ganado a cada matrimonio que quede después de haber separado 1.000 cabezas para la temporalidad”.²³ Pero como se conocía la situación de Chiquitos que, a diferencia de Mojos, en ese momento tenía muy poco ganado por lo que las distribuciones que pudieran hacerse serían escasas, el artículo 21 del propio plan de gobierno suspendió

referido a este Plan a propósito de un capítulo dedicado a José Videla. Su abordaje es descriptivo y tiende a homologar Mojos y Chiquitos, por lo que se complementa con este texto en el que me refiero tanto a las disposiciones como a las posibilidades de aplicación efectiva que tuvo. Véase José Luis Roca, *Ni con Lima ni con Buenos Aires...*, pp. 673-690.

22 ABNB, GRM, M y CH 28. vi. Expediente ..., artículos 37 y 38.

23 ABNB, MI, 4.14. Plan de gobierno ..., artículos 16 y 17.

expresamente el reparto de los ganados en Chiquitos reglamentado en los artículos inmediatamente anteriores.

Las disposiciones referidas al comercio también introdujeron variaciones importantes inspiradas en las ideas del liberalismo tendientes a levantar la protección de los indígenas de ambas regiones y que se incorporen al mercado como productores y consumidores. Según el Plan de Gobierno de 1790, las remisiones de productos al exterior de la provincia estaban enteramente a cargo de los administradores de cada pueblo. Estas se reunían en la receptoría general en el Río Grande y, desde allí, se enviaban al mercado cruceño y a otros mercados andinos. El artículo 17 de ese plan impedía el ingreso de forasteros a los pueblos y prohibía especialmente que comercien con los indios. Sin embargo, vale decir que entonces ya se apuntaba a entrenar a los indígenas en el comercio y los intercambios a precios justos. El artículo 36 indicaba al gobernador de la provincia que procure “instruir a los naturales, [...] en el trato civil y comercio para irlos dirigiendo suavemente a que puedan negociar sin los riesgos en que hasta ahora caerían por su natural candor, sencillas costumbres y falta de conocimiento”.²⁴ Esta medida estaba orientada además a prepararlos para una futura imposición del pago de tributos del que los indígenas de ambas provincias estaban exentos.

Sobre la base de este antecedente, el plan de 1825 avanzó un poco más, al menos en la letra, porque no es claro que efectivamente la nueva disposición sobre el comercio de los indígenas se haya implementado o que se haya hecho de manera sistemática y sostenida. Al respecto, se estableció que los artículos de ambas provincias serían remitidos por sujetos de los pueblos especialmente autorizados a salir para ese fin. Cada año se enviaría una lista de los productos y los sujetos enviados a Santa Cruz. Según una carta que el presidente del departamento de Santa Cruz le envió al entonces jefe del Estado Mayor General unas semanas antes de que se dictara el plan de gobierno, José Videla había autorizado a que salieran diez o doce indígenas de cada pueblo bajo el cuidado de

24 ABNB, GRM, M y CH 28. VI. Expediente ..., artículo 36.

sus respectivos capitanes.²⁵ En Santa Cruz dispondrían de una casa para alojarse y los gastos de su viaje y estadía por comercio serían costeados por la temporalidad, es decir, por el fisco de cada una de estas provincias.²⁶ Para evitar que los indígenas fueran engañados o abusados, el artículo 41 establecía que se nombraría a tres o más individuos para que les impongan los valores de acuerdo a una tarifa fijada para esos bienes, “sin cuya intervención ningún vecino o comerciante podrá tratar con ellos”.²⁷ Sin embargo, de nuevo, la escasez de productos en Chiquitos era conocida por la comisión que redactó el plan, de modo que en el artículo 38 incluyeron la aclaración de que los pueblos de Chiquitos carecían de grandes proporciones de productos para comercializar en Santa Cruz.

Esta situación de escasez de ganados y de productos comercializables parece haberse debido no solo a las circunstancias de la guerra y del saqueo posterior a la ocupación brasileña, sino también a una serie de abusos que el plan de gobierno de 1825 intentó eliminar. En el artículo 7, al referirse a los abusos a los que el subdelegado, es decir, el gobernador, debía prestar atención:

[...] tendrá el primer lugar el libertar a los naturales de las vejaciones que les causen los curas, administradores y otros empleados obligándolos a servicios personales en su beneficio, sin abonarles el correspondiente jornal o justo valor de la obra a que los destinen pues que en el caso de hacerlo, deben satisfacerles dos reales por cada jornal a estilo del departamento y en las demás obras según la calidad y costo de ellas.²⁸

En el mismo sentido, el artículo 8 establecía la protección de los indígenas de los castigos con azotes, que no podían exceder

25 ABNB, MI, 4.14, s/n. Carta de José Videla al general en jefe del Estado Mayor General Andrés de Santa Cruz, Santa Cruz de la Sierra, 8 de julio de 1825.

26 Se llamó temporalidades a las cajas o tesoros y a los recursos de los pueblos de misiones, que se obtenían del trabajo indígena. Con la secularización de las misiones, estos recursos de utilizaron para costear los gastos de la administración colonial y luego republicana.

27 ABNB, MI, 4.14. Plan de gobierno ..., artículo 41.

28 ABNB, MI, 4.14. Plan de gobierno..., artículo 7.

los doce en los hombres y los seis en las mujeres, con excepción de enfermos y embarazadas.

Como es sabido, lo que se regula a través de normativas es la evidencia en negativo de prácticas que existen de hecho. El informe presentado en 1827 por el gobernador de Chiquitos, Gil Antonio Toledo, al prefecto del departamento, José Videla, nos aporta información al respecto. Con la intención de dictar un nuevo reglamento que atendiera a la situación de la provincia y al mismo tiempo avanzara en la reforma liberal en lo que al acceso a la tierra y a la autonomía de los indígenas respecta, el gobernador presentó un documento en el que describió las instituciones de la provincia, manifestó los abusos que existían sobre ellas y propuso los medios para modificarlas. Al referirse a los abusos, anticipaba que “el abandono de auxilios o fomentos han hecho desaparecer todo lo útil de los reglamentos y ha introducido el espíritu del interés privado”.²⁹ Como vimos, ya en la época colonial, aunque contrarias a la reglamentación vigente, eran recurrentes las entradas de comerciantes privados que intercambiaban directamente con los indígenas efectos de fomento por producciones locales. Pero esta situación que ocurría con la connivencia de curas, administradores y jueces de los cabildos, parece haber escalado a otros niveles en las primeras décadas del siglo XIX. Dice Gil Antonio Toledo que “el germen de estos abusos ha sido y es la facultad que tienen los empleados tanto civiles como eclesiásticos para abusar de la prohibición del comercio que en todo el tiempo les ha estado privado”.³⁰ Siendo las dos principales producciones de la provincia el algodón y la cera,

[...] lo primero se recogía bajo la única intervención del administrador a quien le quedaba la excusa para indemnizarse sobre cualquiera mala versación en este ramo de decir lo había adquirido por comercio suponiendo también la tolerancia con que se les disimulaba esto.³¹

29 MHSC, FP, 1/7-18, f. 2r., Informe de Gil Antonio Toledo sobre la provincia de Chiquitos, 10 de febrero de 1827.

30 MHSC, FP 1/7-18, f. 2r., Informe de Gil Antonio Toledo...

31 *Ibidem*.

Es decir que el administrador se apropiaba del algodón de la temporalidad de la provincia aduciendo haberlo comprado. “Los curas lo compraban del pueblo usurpando su legítimo valor”. El problema en uno y otro caso era que, dado que se trataba de una producción que se realizaba en chacras comunitarias para el ramo de temporalidad, no era una materia prima que estuviera a la venta, sino que se producían con la contribución en trabajo de los indígenas. Cualquier pago que pudiera hacerse por el algodón era ilegítimo porque no circulaba a valor de mercado dentro de la provincia, sino que supuestamente se producía a cambio de la entrega de efectos de fomentos. Luego, tanto administradores como curas

[...] gravan sin duda a los naturales en la hiladura y construcción de tejidos compensándoles del mismo modo que se hace de cuenta de la temporalidad con 1 libra de sal por otra de hilo u otra cosa equivalente de que resulta el aumento del trabajo de aquellos sin compensación.³²

Es decir, el trabajo para privados que realizaban los indígenas era compensado de la misma forma que si lo hubieran hecho en concepto de contribución para el Estado. “Pero esto no es lo peor”, agregaba Gil Antonio Toledo: “en la cera que se compra de cuenta del Estado se toman algunos administradores la libertad de apropiarse de la parte que quieren reponiendo al almacén el fomento con que la negocian”.³³ Era sabido que la ganancia que obtenía el Estado en el intercambio de los efectos de fomento por la cera era, nada menos, de entre el 400 y el 500%. En definitiva, era un sistema que estaba diseñado para costear los gastos de la administración de las misiones con el trabajo que los indígenas hacían a título de contribución pública. Este daba unas ganancias extraordinarias que, en la práctica, se apropiaban los funcionarios haciendo uso de sus atribuciones, de su discrecionalidad y de su poder de policía.

32 *Ibidem.*

33 *Ibidem.*

En este contexto cobra sentido la disposición del artículo 7 del plan de gobierno de 1825 que buscaba proteger a los indígenas de los servicios personales y de los castigos físicos ‘excesivos’, puesto que no los prohíbe, sino que solo los limita.

A la luz del informe de Gil Antonio Toledo de 1827 también cobra sentido la reglamentación de 1833, la primera en dar a la provincia una normativa completamente nueva y acorde con las ideas y aspiraciones de la era republicana.

El reglamento de 1833

El 12 de noviembre de 1833, en el pueblo de Santa Ana, el prefecto y comandante del departamento de Santa Cruz de la Sierra, Diego de La Riva, dictó el reglamento para el régimen de la provincia de Chiquitos según el “sistema actual de libertad, seguridad y propiedad de los naturales”.³⁴ Era el resultado de los conocimientos prácticos adquiridos por el prefecto en una visita realizada en octubre de ese año, de las instrucciones que había dictado el gobierno supremo el año anterior y de las observaciones y modificaciones sugeridas por el gobernador de la provincia, Marcelino de la Peña.

Antes de que este reglamento fuera dictado y en el afán de poner en práctica aquellas instrucciones del gobierno supremo, Marcelino de la Peña estableció una serie de disposiciones provisionales que las tomaban en cuenta. Entre ellas se incluía cuestiones relativas a la elección del protector de indios, a la

34 ABNB, MI, 46.31, ff. 167r.-176r. Reglamento que el coronel prefecto y comandante general del departamento de Santa Cruz Diego de la Riva dicta para el régimen de la provincia de Chiquitos a méritos de los conocimientos prácticos que ha adquirido con la visita que ha hecho teniendo presente su situación topográfica, la distancia a la capital y la que media de unos pueblos a otros y en consonancia con las instrucciones formadas por el gobierno supremo y remitidas con nota del Ministerio del Estado del Despacho del Interior de 25 de septiembre del año próximo pasado de 1832 con la autorización y ampliación de facultades que le da del 13 de igual mes de este presenta año, Santa Ana, 12 de noviembre de 1833.

suspensión de la mesa común que alimentaba a los empleados de la provincia y que era abastecida con lo que los indígenas producían en tierras comunales de los pueblos, al establecimiento de las tasas de contribución de los indígenas y a su empadronamiento para ese fin. También se trataban cuestiones de asignación de viviendas para las familias indígenas, se regulaba la contratación de peones indígenas por privados o por los propios empleados y su correspondiente jornal, se estipulaban gratificaciones para trabajos de tejeduría y cerería, al igual que las de los arrieros y mensajeros. Además, abordaba cuestiones relativas al comercio de los naturales con forasteros o con individuos vecindados en la provincia a cuyos efectos la figura del protector era fundamental para evitar abusos. Estas disposiciones provisionales fueron circuladas a los pueblos de la provincia el 10 de mayo de 1833 y estuvieron en vigencia “mientras se reciba el nuevo plan con todas las clasificaciones necesarias”.³⁵

Cinco meses después finalmente se dictó el reglamento. Este constaba de quince capítulos: 1. Del gobernador, 2. Del secretario, 3. Del prosecretario o amanuense de secretaría, 4. Del administrador principal, 5. De los ecónomos, 6. De los curas, 7. De los corregidores, 8. Del síndico procurador, 9. De los comisarios ordenadores, 10. Del reparto de tierras, casas y ganados, 11. De la contribución, 12. Del hospital, 13. De beneficencia, 14. Del peaje y 15. Disposiciones generales.

Al margen de los cambios nominales de algunos cargos, la estructura administrativa de la provincia variaba poco con respecto a la colonial tardía. Los anteriores administradores ahora se llamaban ecónomos, los anteriores jueces de los cabildos indígenas ahora eran los comisarios ordenadores, las antiguas parcialidades ahora se llamaban secciones cuyos nombres indígenas eran reemplazados por nombres “de los grandes héroes del siglo, de las acciones memorables y de los que han tenido parte

35 ABNB, MI 46.31, ff. 99r.-101v., Disposiciones provisionales que el gobernador de la provincia de Chiquitos, Marcelino de la Peña ha tenido a bien dictar para el manejo de los administradores, Santa Ana, 10 de mayo de 1833.

en este nuevo régimen”.³⁶ Las novedades las constituyen el cargo del prosecretario o amanuense de secretaría, de poca relevancia más allá de lo estrictamente administrativo y el cargo del síndico procurador, que era nombrado por el prefecto y estaba llamado a cumplir la función de “protector de los naturales de su pueblo y vigilante en el cumplimiento de las leyes” que debía observar sus necesidades y ponerlas de manifiesto al corregidor.³⁷ El síndico procurador llegaba para defender a los indígenas de los abusos de administradores y curas, así como el reglamento de 1790 había introducido la figura de los administradores para proteger a los indígenas de las arbitrariedades de los curas.

Por otra parte, este reglamento de 1833 introdujo novedades significativas en el régimen de producción y de contribución de la provincia. El cambio más notorio es el del reparto de tierras, casas y ganado. Si bien la distribución de la hacienda de las estancias comunitarias entre los indígenas había sido anticipada en 1825 y considerada en 1832 a instancias de las instrucciones del gobierno supremo, no se había implementado por escasez. Finalmente, fue reglamentado en 1833. Se seguía el criterio que emanaba de las instrucciones del gobierno supremo de que “cada familia debe darse para su propiedad dos vacas y un toro” y se establecía un reparto por secciones en el que cada veinte matrimonios se asignarían cuarenta vacas y cinco toros, dotación llamada ‘el principal’, con la prohibición de gastarlo durante cuatro años, hasta que se conociera su producto y con él la medida de lo que cada familia podía consumir procurando que “el principal siempre ha de estar permanente”.³⁸

Desde luego que todas estas precauciones respondían al temor de que el ganado repartido fuera inmediatamente consumido por los indígenas y la provincia se quedara sin hacienda. Por lo

36 ABNB, MI 46.31, f. 171r. Reglamento que el coronel prefecto y comandante general del departamento de Santa Cruz Diego de la Riva dicta para el régimen de la provincia de Chiquitos...

37 *Ibíd.*, f. 170v.

38 *Ibíd.*, f. 171v.

mismo se prevenía contra los robos de ganado entre secciones, delito para el que se establecía la pena de 25 azotes, que era el castigo físico más duro, y la pérdida de derecho al ganado.³⁹ Este capítulo además establecía la delimitación de los terrenos en los que cada sección edificaría sus casas de campo y apacentaría sus vacas. En el mismo sentido, se disponía el reparto en propiedad a cada matrimonio de “las casas y chacras que se han conocido hasta aquí con el nombre de temporalidades”, es decir, que pertenecían al Estado provincial.⁴⁰ Se procuraba que cada matrimonio las cultivara regularmente para su manutención y comercio.

Otro cambio sustantivo se estableció con respecto a la contribución de los indígenas. En relación con este punto, debemos recordar que, a diferencia de los indígenas de los valles interandinos y del altiplano, los que habían sido reducidos en estas antiguas misiones de Mojos y Chiquitos estaban exentos del pago del tributo. En verdad, contribuían al mantenimiento de la estructura del Estado colonial de otra forma porque se los comprometía a la entrega de hilo de algodón y de cera, pero siempre contra la entrega de los efectos de fomento. Como vimos, el abastecimiento de esos efectos se fue deteriorando progresivamente y en muchos casos fueron objeto de malversación por parte de los administradores. Al respecto, el reglamento de 1833 introduce un nuevo fundamento, liberal, para la contribución de los indígenas, asociado al reparto del ganado y de las chacras: el artículo 74, el primero del capítulo “de la contribución”, dice:

[...] constituida la provincia en el sistema de un gobierno libre aplicando al Estado la propiedad que deben poseer los naturales y borrado ya el cuadro de la humanidad degradada, es muy justo que poniéndose al nivel de los demás ciudadanos haya un plan de contribución capaz de contribuir a las erogaciones indispensables a sostener sus empleados y el decoro mismo de la nación.⁴¹

39 *Ibídem*, f. 173v.

40 *Ibídem*, f. 172r.

41 *Ibídem*, f. 172r.

De él se desprende la idea de que la propiedad privada asignada a cada familia constituye la contraparte de la contribución, el antiguo fomento. Por carecer los naturales de numerario que “todavía no son capaces de adquirirlo porque todos sus tratos y pagamentos se reducen a permutas”, esta consistiría en una arroba de algodón y cuarenta libras de cera sucia por cada individuo de entre 18 y 60 años, entendiéndose por individuo a las personas de sexo masculino.⁴² El pueblo de Santiago, por carecer de algodón, lo reemplazaría por dos arrobas de sal.

Sin embargo, la contribución no agota las obligaciones de los indígenas con el Estado. El reglamento estableció el funcionamiento de instituciones que requerían la recaudación de recursos propios para funcionar. Es el caso del hospital que recurriría a turnos semanales de cruceros para la cría de gallinas en el patio del edificio destinado a nosocomio. También se mandarían a hacer chacras de maíz, arroz, yuca, plátanos y caña destinadas a la alimentación de los enfermos que se cultivarían “alternando el trabajo común por las secciones” distribuido por el corregidor.⁴³ Estos bienes que se guardaban en la despensa del hospital estaban destinados además a gratificar a los sirvientes del hospital como los cocineros, los aguateros, los leñateros y lavanderos.

Por otra parte, una chacra regular de algodón cultivada por los naturales en turnos de trabajo rotativo distribuidos entre las secciones estaba destinada a producir algodón que luego sería hilado y reducido a cambio de sal, siendo el destino de esos textiles el pago de trescientos pesos de un maestro lancasteriano que residía en la capital de la provincia y la vestimenta de los niños que asistirían a la escuela.⁴⁴

La idea de la gratificación también se hace presente en relación con el trabajo de hilado y tejido del algodón y blanqueo de la cera que se recaudaban como contribución. En este caso, esos trabajos quedaron pendientes de organización por parte del gobernador que debía dictar un reglamento para ese fin, pero se anticipaba

42 *Ibídem*, f. 172r.

43 *Ibídem*, f. 172v.

44 *Ibídem*, f. 173r.

que se los gratificaría con sal y carne y con el 10% de los tejidos que se produjeran.⁴⁵

Por último, en lo que concierne al trabajo de los indígenas, en el artículo 103 se establece que el que necesite indígenas para trabajos pagará el jornal de dos reales diarios y la comida.⁴⁶

Este reglamento fue dictado durante el gobierno de Andrés de Santa Cruz, que se caracterizó por su eficiencia en la administración de Bolivia y por impulsar una codificación inspirada, –por lo menos en lo que a sus modos discursivos concierne–, en el liberalismo francés, que garantizaba la propiedad y los derechos de los ciudadanos. Esto se deja traslucir en la figura del protector de indios, luego síndico procurador, garante de los derechos reconocidos a los indígenas, en el reparto de hacienda, tierras y casas en carácter de propiedad privada y, por supuesto, en la caracterización del sistema que establecía el reglamento “de libertad, seguridad y propiedad de los naturales”. Otros sesgos liberales franceses de forma se advierten en el renombramiento de las antiguas parcialidades como secciones cuyos nombres remiten a personas e hitos de la revolución que pretenden demarcar el espacio con los hitos de la era inaugurada por la revolución. Por citar solo un ejemplo, en la población indígena del pueblo de Concepción históricamente se reconocían siete parcialidades como unidades sociales significativas cuyos nombres eran, según el registro más próximo en el tiempo al reglamento de 1833: mococa, cuciquia, yurucariquia, paunaca, quitemoca, napeca y paiconeca.⁴⁷ En la visita practicada por el prefecto Diego de la Riva justo antes de dictar el reglamento, se las renombró secciones Andrés Santa Cruz, Velasco, Riva, Peña, Florida, Tucumán y Salta “recordando en estas 3 últimas las célebres acciones que se ganaron en medio de la Revolución a beneficio de la patria y en la segunda el grande mérito del actual vicepresidente de la república”.⁴⁸

45 *Ibíd.*, f. 168v.

46 *Ibíd.*, f. 174r.

47 Alcide d’Orbigny, *Viaje a la América...*, p. 1153.

48 MHSC FP, 1/14-22, ff. 81r.-93v. Expediente de la visita practicada en la provincia de Chiquitos por el prefecto y comandante general del departamento de Santa Cruz coronel Diego de la Riva, octubre-noviembre de 1833.

Junto a este afán refundador de un nuevo espacio poblado por ciudadanos, con derechos y garantías y un nuevo tiempo de libertad y progreso, la nueva reglamentación sancionaba la continuidad de prácticas propias del régimen antecedente autorizadas especialmente para financiar y administrar instituciones y recursos públicos. Me refiero al concepto de gratificación para el trabajo de los oficios que se ocupaban de transformar las materias primas recaudadas en concepto de contribución y de cuyos productos el Estado se valía para financiarse: el tejido del algodón y el blanqueo de la cera no eran pagados a precio de jornal, como se exigía a los privados que contrataran el trabajo indígena, sino con gratificaciones en sal y en tejidos. Algo similar se advierte en el régimen de mantenimiento del hospital y de financiación de la educación, que dependían de los turnos de trabajo repartidos entre las secciones. Así, el gobierno de la provincia disponía de cierta cuota de trabajo de los indígenas que restaba disponibilidad de tiempo y energía para el desarrollo de sus actividades como flamantes productores ganaderos o agrícolas. La posibilidad de establecer estas obligaciones sintonizaba con la tutela y protección que ejercía en otros ámbitos como el que era de injerencia de la figura del síndico procurador y de la presencia de agentes de gobierno en transacciones comerciales para evitar que fueran víctimas de abusos.

Así como la normativa de 1790 se cumplía mal o se ignoraba, esta reglamentación también debió presentar variaciones entre la letra y la práctica. El análisis de las adaptaciones prácticas al cumplimiento de la norma excede el objetivo propuesto para estas páginas. Seguramente muchas nuevas trampas se fueron haciendo para eludir las nuevas leyes. Sin embargo, la base de las medidas para promover la producción y el comercio parece haber estado garantizada. Por un lado, sabemos que ya en la visita que hizo el prefecto de la Riva en octubre de 1833 se efectuó la asignación de las estancias y tierras de pastoreo y la distribución de las cabezas entre las secciones de los pueblos. Además de que estas fueron renombradas, sus respectivos comisarios ordenadores fueron nombrados y posesionados en sus cargos. Por otra parte, existe evidencia que muestra el inicio en 1834 de un registro mensual

de las personas que ingresaban a la ciudad de Santa Cruz con indicación de nombre, lugar de procedencia, ocupación y motivo de la ida a Santa Cruz. Este registro sostenido durante los años subsiguientes y hasta por lo menos 1847 muestra la continua salida de comerciantes y labradores desde Chiquitos que llegan de regreso o que van a Santa Cruz para hacer sus negocios. Ambos elementos nos muestran, cuanto menos, condiciones propicias para el desarrollo dentro de la provincia de actividades productivas destinadas al comercio y una apertura de hecho en la entrada y salida de productores y de comerciantes. Ambas están lejos de replicar el antiguo sistema misional instaurado por los jesuitas. Queda pendiente indagar cuáles fueron las respuestas de la población indígena a estos incentivos y qué papel le cupo en este nuevo escenario.

A modo de cierre

Plantear la continuidad del régimen misional jesuítico más allá de quienes lo instauraron parece tan inexacto como pretender encontrar una fecha precisa para su finalización. La dinámica del proceso histórico indica un progresivo y continuo flujo de transformaciones en el que lo antecedente se mezcla con lo novedoso, la normativa preforma la práctica y a su vez esta transforma a aquella.

En estas páginas ofrezco una primera instancia de conocimiento del marco normativo en el que se desarrolló la vida cotidiana de los indígenas de Chiquitos en la primera década independiente de Bolivia. Al primer intento fallido de avanzar en el régimen de propiedad privada de ganados y tierras y a los tímidos asomos de la apertura comercial de la provincia que trazó el plan de 1825 les siguieron los pasos firmes de la reglamentación dictada ocho años después. El perfil liberal de varias de las medias es indudable, así como también lo es el papel protector y discrecional que se reservó el Estado en relación con las libertades y derechos reconocidos a los indígenas.

Más allá de las intenciones perseguidas con esos planes y reglamentos y de sus variaciones en la práctica, al comparar los ejes de las reglamentaciones del último tramo colonial y de la primera década de la república, se advierten cambios significativos. El desmonte del sistema de producción basado en fomentos y su reemplazo por el incentivo asociado con el reparto de propiedades privadas no puede pasar desapercibido para quien se haya planteado la pregunta acerca de la metamorfosis liberal del régimen de las misiones. Lo mismo debe decirse con respecto a la continuidad del recurso de la gratificación como mecanismo para acceder al trabajo indígena con fines fiscales. Los elementos de una ideología que pondera la libertad, propiedad y seguridad del ciudadano se combinan con los que guardan un sesgo de condescendencia sobre la población indígena, explícitamente calificada en los documentos de la época de ingenua, de pocas luces, miserable e imbecil.

A diferencia de la indudable impronta liberal de la creación de propietarios, la legalización y la promoción del comercio presenta las ambigüedades propias de una práctica que no estuvo exenta de continuidad entre el antiguo régimen post jesuítico y el flamante orden liberal. En este punto, se advierte la persistencia más evidente, sin perjuicio de las transformaciones que a su vez debió introducir su legalización y la afluencia de comerciantes hacia la provincia, así como la salida de indígenas a Santa Cruz para vender sus productos. En este sentido podemos también considerar la habilitación que contemplan estas reglamentaciones republicanas para contratar mano de obra indígena. Aunque esta reforma fue introducida con el argumento de proteger los indígenas de los abusos de los funcionarios que los hacían trabajar sin pagarles remuneración, en la práctica, abrió una posibilidad de contratación privada cuyos efectos en el mediano y en el largo plazo deben ser estudiados.

A la luz de estos datos, es difícil sostener la continuidad del régimen misional incluso en la primera década de la república. Pero su progresivo reemplazo por otro tipo de organización no significa su completa transformación según los principios del liberalismo de la época. Bien es sabido que este tipo de cambios

implican avances y retrocesos y que el contexto regional americano no es terreno fértil para esperar la réplica de modelos europeos sino para encontrar peculiaridades y variaciones locales. Más aún, cuando se trata de transformaciones que involucran a población indígena, la mayor riqueza del trabajo analítico no se encuentra en la posibilidad de uniformizar efectos o respuestas, sino en lo que se revela como imprevisto, sorpresivo y singular.

Estas páginas avanzan sobre una breve pero firme porción del gran territorio inexplorado que es la Chiquitanía decimonónica. Requieren ser leídas en el contexto de su especificidad regional porque los indígenas de las tierras bajas estuvieron sujetos a regímenes excepcionales durante el período colonial que los distinguieron del recorrido mejor conocido hasta el momento de los valles interandinos y del altiplano. Sin duda, debieron atravesar las transformaciones del siglo XX con una cadencia propia que, cuando la conozcamos mejor, nos permitirá no solo complementar y comparar con lo que ya se conoce sobre otros espacios de las tierras altas bolivianas sino también conocer la imagen completa de la joven República.

Patrones cruceños y jornaleros indígenas del Oriente boliviano en el río Madera durante el auge de la goma (1860-1880)

Paula de Souza Rosa

Introducción

En 1883, el ingeniero austriaco Julio Pinkas, responsable de la construcción del ferrocarril Madera-Mamoré, quedó sorprendido por lo que llamó la “muy fuerte colonia boliviana” en el río Madera.¹ Según sus observaciones,

[...] después de salir de la ciudad de Manicoré, se pierde poco a poco el elemento brasileño, representado por funcionarios o ciudadanos cualificados [...]; predomina el idioma español y aparte de la bandera auriverde que ondea en la popa del barco, se diría que estamos en territorio boliviano.

El Mapa 1 muestra la extensión de la zona de exploración boliviana mencionada por Julio Pinkas. Se constata que los bolivianos ocupaban la orilla derecha del río Madera, reconocida como brasileña desde el siglo XVIII, con la misma frecuencia que la orilla izquierda, formalmente boliviana hasta el tratado de 1867.²

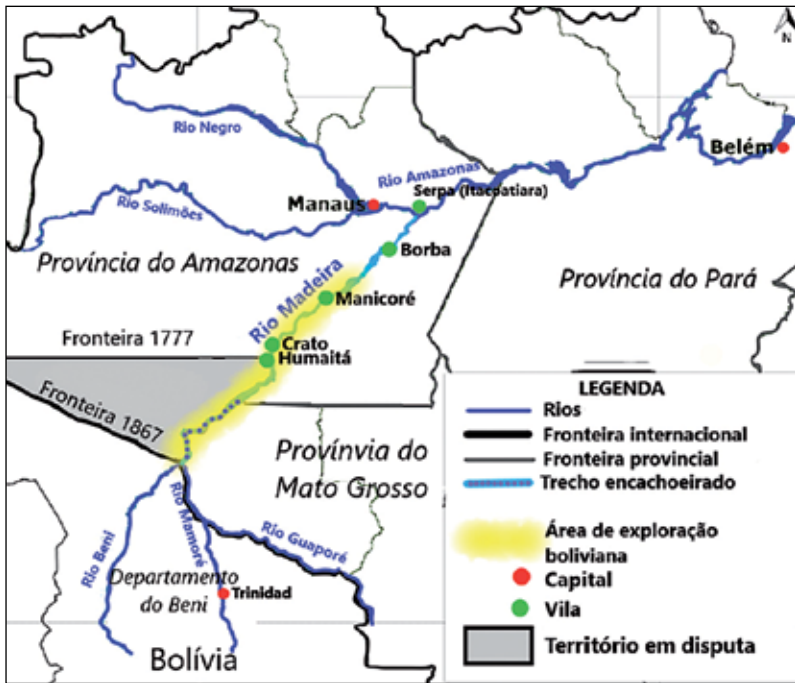
1 Julio Pinkas, “O Alto Madeira”, *Boletim da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*, 4, vol. III (1887), p. 272.

2 Gary Van Valen, *Indigenous agency in the Amazon: The Mojos in liberal and Rubber-Boom Bolivia*, Tucson, The University of Arizona Press, 2013, p. 61.

Los relatos de otros viajeros, que sirven como eje central de la investigación, también mencionan con detalle el intenso comercio y explotación de goma promovidos por comerciantes bolivianos de Santa Cruz de la Sierra, acompañados por indígenas benianos (mojeños, cayubabas, canichanas, baures, movimas, itonamas y otros) en el río Madera en la segunda mitad del siglo XIX. Entre ellos destacan el ingeniero brasileño João Martins da Silva Coutinho (1864), el alemán Franz Keller (1868), el misionero italiano Jesualdo Maccheti (1869), el ingeniero inglés Edward Mathews (1874), el militar brasileño João Severiano da Fonseca (1877), el ingeniero estadounidense Neville Craig (1878), el austriaco Julio Pinkas (1883), el brasileño Ernesto Mattoso Maia Forte (1883) y el portugués Bernardo da Costa e Silva (1891).³

3 João Martins da Silva Coutinho, “Relatório da Exploração do Rio Madeira pelo Doutor João Martins da Silva Coutinho”, en Jesuíno Marcondes de Oliveira e Sá, *Relatório apresentado à Assembleia Geral Legislativa na terceira sessão da décima legislatura pelo Ministro e Secretário de Estado dos Negócios d’Agricultura, Commercio e Obras Públicas*, Typographia Universal de Laemmert, Río de Janeiro, 1864, p. 57; Franz Keller, *El Amazonas y el río Madeira: bocetos y descripciones del cuaderno de una exploradora*, Nueva edición con sesenta y ocho ilustraciones en madera. J. B. Lippincott & Co., Philadelphia, 1874, p. 40; Jesualdo Maccheti, *Diario del viaje fluvial del padre fray Jesualdo Maccheti, misionero del Colegio de la Paz, desde San Buenaventura y Reyes hasta el Atlántico en 1869*, Impr. de El Siglo Industrial, La Paz, 1886, p. 53; Edward Mathews, *Remontando los ríos Amazonas y Madeira, por Bolivia y Perú*, Sampson Low Marston, Searle & Rivington, Londres, 1879, pp. 19, 52-54, 85 y 93; João Severiano da Fonseca, *Viagem ao Redor do Brasil 1875-1878*, 2 vols., Typographia de Pinheiro, Río de Janeiro, 1880, pp. 301-302 y 319; Neville Craig, *Estrada de Ferro Madeira Mamoré: história trágica de uma expedição*, Nacional, São Paulo, 1947, pp. 127 y 234; Julio Pinkas, “O Alto Madeira”, *Boletim da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*, 4 (1887), vol. III, pp. 269-309; Ernesto Mattoso Maia Forte, *Do Rio de Janeiro ao Amazonas e Alto Madeira itinerário e trabalhos da Comissão de Estudos da Estrada de Ferro do Madeira e Mamoré, impressões de um viagem de um dos membros da mesma comissão*, Typ. a Vapor de Soares & Niemeyer, Río de Janeiro, 1885, p. 140; Bernardo da Costa e Silva, *Viagens no sertão do Amazonas do Para a costa do mar Pacifico pelo Amazonas Bolívia e Peru*, Typ. de A. J. de Sousa e Irmão, Porto, 1891, pp. 198-243.

Mapa 1
El río Madera, siglo XIX



Fuente: Elaboración propia

A pesar de la plétora de informes y fuentes primarias, varios autores aun sostienen que la población boliviana fue presionada a abandonar la región del río Madera tras la firma del Tratado de Ayacucho en 1867, cuando Bolivia cedió a Brasil la soberanía sobre toda la margen izquierda de ese río. Hernando Sanabria Fernández mencionó esto por primera vez en 1958, lo cual fue repetido por Valerie Fifer en 1970, y su trabajo se convirtió en un referente para varios investigadores que reprodujeron erróneamente que los comerciantes cruceños regresaron al río Mamoré donde la soberanía boliviana no podía ser cuestionada.⁴

4 Hernando Sanabria Fernández, *En busca de Eldorado: La colonización del Oriente Boliviano por los cruceños*, Universidad Autónoma Gabriel René Moreno,

En este sentido, nos propusimos demostrar que los patrones y trabajadores indígenas bolivianos no solo permanecieron en la región, sino que el movimiento poblacional alcanzó su apogeo en las dos décadas siguientes. Las fuentes utilizadas para esta investigación consisten, principalmente, en relatos de viajeros, informes del presidente de la provincia de Amazonas y de autoridades departamentales del Beni, además de periódicos y otros documentos secundarios. El artículo se estructura en dos partes. La primera sección explora la importancia del comercio fluvial, especialmente de la quina, en el desplazamiento de la mano de obra nativa beniana hacia Brasil. Para continuar, la segunda sección examina la ocupación de los sirringales del río Madera por comerciantes de Santa Cruz de la Sierra y el empleo de trabajadores indígenas del Beni como remeros y extractores de caucho en la región, entre las décadas de 1860 y 1880.

El comercio fluvial y el desplazamiento de la mano de obra nativa

A pesar de las medidas aplicadas por el gobierno boliviano para integrar los territorios orientales (Amazonía y Chaco), la realidad es que la cultura misional en la región del Beni solo cambió a

Santa Cruz de la Sierra, 1958, p. 44; J. Valerie Fifer, "The empire builders: a history of the Bolivian rubber boom and the rise of the house of Suarez", *Journal of Latin American Studies*, 2 (1970), p. 119; Antonio Carvalho Urey, *Síntesis Monográfica del Beni*, Trinidad, 1975, p. 57; Said Zeitung López, *Amazonía boliviana: introducción al estudio de la temática norte-amazónica*, Producciones Gráficas Visión, La Paz, 1991, p. 244; Delia del Pilar Otero, "El Acre: Un nuevo caso de fragmentación del espacio amazónico", *DATA Revista del Instituto de Estudios Andinos e Amazónicos*. La Paz, 4 (1993), p. 86; Dietmar Stoian, *La economía extractivista de la Amazonía Norte Boliviana*, CIFOR, Yakarta, Storni Pablo, 2005, p. 61; Lorena Córdoba, "El boom cauchero en la Amazonía boliviana encuentros y desencuentros con una sociedad indígena (1869-1912)", en Diego Villar e Isabelle Combès (eds.), *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2012, pp. 129-130.

partir de 1840.⁵ Hasta 1860, la industria de la quina se encargó de estructurar la mano de obra y las redes de transporte fluvial a lo largo de los ríos Mamoré, Madera y Amazonas, que daban acceso a las rutas comerciales del Atlántico.⁶ Según David Block y Dietmar Stoian, la extracción de quina, a su vez, sentó las bases de la incipiente industria de la goma que cambió la realidad socioeconómica de las poblaciones que vivían en las regiones fronterizas.⁷

En una publicación de 1896, Manuel Vicente Ballivián afirmó que los jefes y administradores bolivianos implicados en el comercio de la quina tomaron conciencia de las posibilidades económicas que presentaba la explotación de la goma durante sus viajes comerciales a Pará.⁸ Es importante destacar que, hasta la década de 1870, la única línea de navegación a vapor disponible en el Amazonas era la que unía Belén con Manaos. Debido a esto, los comerciantes bolivianos tenían que recorrer todo el río Madera en batelones, embarcaciones típicas de la región conducidos por decenas de remeros indígenas, para embarcar sus productos en los vapores que atracaban en Manaos o en la ciudad de Serpa, situada en la orilla izquierda del Amazonas, frente a la desembocadura del Madera (véase el Mapa 1). En otras ocasiones, debido a la irregularidad de la navegación a vapor, los comerciantes optaban por remar hasta Pará. Teniendo en cuenta el tiempo que los patronos pasaban en el mercado de Belén del Pará, o incluso cuando viajaban

-
- 5 Pilar García Jordán, *Cruz y arado, fusiles y discursos: La construcción de los Orientales en Perú y Bolivia, 1820-1940*, Institut Français d'Études Andines/ Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2001, pp. 180-183.
 - 6 Anna Guiteras Mombiola, "La mano de obra indígena en el comercio fluvial del Beni (Bolivia) en la segunda mitad del siglo XIX", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 40/3, (2011.a), pp. 511-532.
 - 7 David Block, *La cultura reduccional de los llanos de Mojos*, Historia Boliviana, Sucre, 1997, p. 212; Dietmar Stoian, *La Economía extractivista de la Amazonía Norte Boliviana...*, p. 60.
 - 8 Manuel Vicente Ballivián, *Apuntes sobre la industria de la goma elástica en los territorios dependientes de la Delegación Nacional en el Noroeste y el Departamento del Beni*, Ministerio de Instrucción Pública y Colonización. El Comercio, La Paz, 1896, p. 5.

a Europa, estamos hablando de viajes que duraban entre siete y ocho meses, o hasta un año.⁹

Los viajes comerciales eran tan largos que muchas mujeres indígenas embarazadas daban a luz a niños que vivían sus primeros años en territorio brasileño.¹⁰ En 1869, a su paso por una aldea boliviana del río Mamoré, fray Jesualdo Maccheti realizó innumerables bautizos, especialmente de “muchos niños de entre dos y tres años, e incluso de cuatro que habían nacido en Brasil, en el río Madera”.

Por su parte, los comerciantes buscaron nuevas formas de obtener ganancias mientras permanecían en Brasil, para luego regresar a su país. Mientras viajaban en vapores a Belén e incluso a Europa, los patrones empezaron a transferir a los indígenas bolivianos al servicio público y privado en Brasil.¹¹ Franz Keller describió cómo los indígenas bolivianos eran las únicas personas que vio trabajando en la ciudad de Manaos, ya fuera transportando tortugas, recogiendo leña o sirviendo en los edificios.

Esta mano de obra estaba disponible no solo en la capital provincial, sino también en otras localidades como Serpa, Maués y Vila Bela da Imperatriz, actual Parintins, por un pequeño salario pagado por sus patrones. En 1866, Tavares Bastos menciona la presencia de numerosos y robustos trabajadores “indígenas bolivianos del departamento del Beni, los que tripulaban las canoas del Madera y pasaban su tiempo entre viajes trabajando en obras públicas” en Manaos y Serpa.¹² Los viajeros franceses Jean y Elizabeth Agassiz, que recorrieron la región en 1866, informan

9 Manuel Vicente Ballivián, *Apuntes sobre la industria de la goma elástica...*, 1896, pp. 3-5; Anna Guiteras Mombiola y Lorena Córdoba, “Sin indios no hay industria del caucho: los indígenas amazónicos frente a la colonización gomera”, en Lupe Cajías e Iván Velásquez-Castellanos (coords.), *Un amor desenfrenado por la libertad. Antología de la historia política de Bolivia (1825-2020)*, Konrad Adenauer Stiftung, Plural editores, La Paz, 2021, p. 484.

10 Jesualdo Maccheti, *Diario del viaje fluvial del padre fray Jesualdo Maccheti...*, p. 2.

11 Franz Keller, *El Amazonas y el río Madeira: bocetos y descripciones...*, p. 36.

12 Tavares Bastos, *O Valle do Amazonas*, Garnier, Río de Janeiro, 1866, p. 251.

la presencia de un indígena boliviano como remero de su canoa y que “el pequeño pueblo de Maués [...] parecía más hermoso y animado ahora por la presencia de numerosos grupos de indígenas bolivianos, acampados en la arena”.¹³

Anna Guiteras Mombiola destacó el caso de algunos tripulantes indígenas contratados en Trinidad que denunciaron al comerciante David Cronenbold por una serie de malos tratos durante un viaje a la provincia de Pará, en 1866.¹⁴ Como era costumbre, el comerciante fletó una expedición para la cual contrató los servicios de diferentes grupos étnicos (mojeños, movimas, cayubabas y canichanas) con los que armó siete embarcaciones, esto significa entre setenta y ochenta tripulantes. Según la autora, un remero indígena dijo que el comerciante había vendido la mano de obra de los tripulantes a otros patrones como si fueran ‘esclavos’. Esta parece haber sido una práctica común entre los comerciantes que viajaban al río Madera. Manuel V. Ballivián dijo que “después que el patrón de las tripulaciones había entregado la carga a los vapores; se estableció la costumbre de alquilar el personal de mozos remeros hasta por un año” en diferentes localidades de la provincia de Amazonas.¹⁵

La Imagen 1 es el resultado de una expedición fotográfica a lo largo de los ríos amazónicos, incluido el Madera, y muestra un campamento de indígenas bolivianos en el puerto de Manaus en 1867.¹⁶ Los trabajadores esperaban el regreso de su patrón con las mercancías que debían embarcar hacia Bolivia y, mientras tanto, habían sido destinados al servicio público y privado bajo el cuidado de autoridades y ciudadanos brasileños y bolivianos.

13 Jean Louis Rodolphe Agassiz y Elizabeth Cary Agassiz, *Viaje a Brasil 1865-1866*, Senado Federal, Conselho Editorial, Brasília, 2000, p. 294.

14 Anna Guiteras Mombiola, “La mano de obra indígena en el comercio fluvial...”, pp. 523-524

15 Manuel Vicente Ballivián, *Apuntes sobre la industria de la goma elástica...*, pp. 4-5.

16 Albert Frish, en *Resultados de una expedición fotográfica por el Bajo Solimões o Alto Amazonas y el río Negro*, Casa Leuzinger, 1869. Colección del Instituto Moreira Salles, Sao Paulo, Brasil. Disponible en: https://issuu.com/ims_instituto_moreira_salles/docs/_album_frisch_r_sultat_expedition.

Imagen 1

Albert Frish, Campamento de barqueros bolivianos en el puerto de Manaos



Fuente: Colección del Instituto Moreira Salles, Sao Paulo, Brasil.

Los trabajadores indígenas del Beni eran los preferidos como remeros por aquellos que deseaban navegar por el río Madera, ya que conocían bien esta vía fluvial y los contratiempos que implicaba cruzar las cachuelas.¹⁷ Cuando la comitiva de Joseph y Franz Keller partió de Manaos en 1867, estaba formada por siete canoas conducidas por setenta remeros indígenas mojeños y canichanas procedentes de las antiguas misiones del Mamoré en Bolivia.¹⁸

En la provincia de Amazonas, los indios benianos eran descritos como hábiles, capaces, obedientes, de buen carácter y muy dedicados a su trabajo. Una publicación anónima de 1875 sugirió al presidente de la provincia de Amazonas, Antônio de Passos Miranda, que se pusiera en marcha un proyecto de concesión de tierras y herramientas

17 José Keller y Francisco Keller, “Relatório da Exploração do Rio Madeira na parte compreendida entre a cachoeira de Santo Antônio e a barra do Mamoré”, en *Relatório do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. Anexo X* Typographia do Diário do Rio de Janeiro, Río de Janeiro, 1869, p. 4.

18 Franz Keller, *El Amazonas y el río Madera: bocetos y descripciones...*, p. 35.

para fomentar la inmigración boliviana. Según el informe, ya había más de 3.000 bolivianos de ambos sexos trabajando en el comercio y la explotación de goma en el río Madera. Los trabajadores bolivianos fueron considerados “una excelente adquisición, no solo porque son gente morigerada y de buenos modales, sino también porque son muy trabajadores y dedicados a su trabajo”.¹⁹ Otros sugieren que la población boliviana en la región ascendía a 4.000 personas en 1878, estando “divididas en dos clases distintas: la de los patrones y la de los trabajadores o empleados”.²⁰

En 1866, Jean y Elizabeth Agassiz mencionan que “los indios bolivianos parecen ser más trabajadores que los del Brasil, o bien están mantenidos bajo una disciplina más estricta”.²¹ Esta afirmación, si bien imbuida de una perspectiva racializada y eurocéntrica, refleja una percepción ampliamente compartida entre viajeros, comerciantes, misioneros y autoridades: una clara preferencia por la mano de obra indígena del Beni. Esto no se debía únicamente a la proximidad geográfica, sino que era el resultado de un proceso histórico de subyugación que modeló la fuerza laboral indígena a lo largo de siglos a través de las misiones religiosas.

En 1891, el viajero portugués Bernardo da Costa e Silva destacó que los “indios bolivianos, tripulantes y extractores de caucho”, eran muy sumisos porque estaban sometidos a la educación de los misioneros.²² Mientras tanto, los mecanismos de coerción de la mano de obra indígena local —especialmente mura y munduruku— recién estaban en proceso de expansión y consolidación en la provincia de Amazonas.²³

19 *Jornal do Amazonas*, 4 de octubre de 1875, año I, n.º. 40, p. 2. Disponible en: <http://memoria.bn.br/docreader/260940x/110>.

20 Bernardo da Costa e Silva, *Viagens no sertao do Amazonas do Para a costa do mar Pacifico...*, p. 91

21 Jean Louis Rodolph Agassiz y Elizabeth Cary Agassiz, *Viaje a Brasil 1865-1866...*, p. 296.

22 Bernardo da Costa e Silva, *Viagens no sertao do Amazonas do Para a costa do mar Pacifico...*, p. 198.

23 Márcio Couto Henrique, *Sem Vieira Nem Pombal: índios na Amazônia do Século XIX*, Editora da Universidade do Estado de Río de Janeiro, Río de Janeiro, 2018.

De hecho, la mano de obra nativa del Beni ya formaba parte de las redes de coacción para el servicio obligatorio, pero el crecimiento del comercio fluvial provocó la expansión y solidificación de estas redes laborales a partir de 1860.²⁴ Según David Block, el creciente número de indígenas benianos en la provincia de Amazonas está relacionado con el aumento del comercio por el río Madera, cuya red de transporte fluvial estaba prácticamente monopolizada por los empresarios de Santa Cruz de la Sierra.²⁵

En la década de 1850, el número de canoas que bajaban de Bolivia no superaba las tres o cuatro al año, mientras que en la década siguiente eran decenas.²⁶ Cada una de las canoas era tripulada por once o incluso veinte indios, que a menudo eran reclutados para trabajar en el servicio público y privado en la provincia de Amazonas. Los informes de la presidencia de la provincia correspondientes a la década de 1860 ponen de relieve el aumento de este comercio fluvial.

En 1861, la cantidad de mercancías procedentes de Bolivia era inferior a veinte *contos de réis*, moneda brasileña; mientras que, en 1864, bajaron unas setenta canoas con mercancías valoradas en 120 *contos*, lo que señala una clara expansión de la actividad comercial.²⁷ En 1865, había 98 embarcaciones bolivianas, tripuladas por 1.276 indígenas, cargadas con 32.000 arrobas de mercancías procedentes de Cuatro Ojos, en el río Piray, y de Exaltación, en el río Mamoré.²⁸ En 1866, el valor de las importaciones de productos bolivianos y de las exportaciones de mercancías extranjeras al departamento de Beni ascendió a 84 *contos*, y en 1867 las cifras llegaron a más de 85 *contos de réis*.²⁹

24 Anna Guiteras Mombiola y Lorena Córdoba. "Sin indios no hay industria del caucho...", pp. 471-515.

25 David Block, *La cultura reduccional de los llanos de Mojos...*, pp. 228-229.

26 *Informes de la Presidencia de la Provincia de Amazonas, desde su creación hasta la proclamación de la República, recogidos por el gobernador coronel Silvério José Nery y reeditados por orden del coronel Antônio Constantino Nery, entonces gobernador del estado* (en adelante IPPAM), vol. III, 1864, p. 150.

27 IPPAM, vol. III, 1865, pp. 225 y 238. Un conto vale un millón de réis.

28 Távares Bastos, *O Valle do Amazonas...*, p. 253.

29 IPPAM, vol. III, 1869, p. 641.

Con el fin de dimensionar el capital mercantil en el comercio fluvial, se utilizó como referencia el inventario del comerciante y terrateniente boliviano Mariano Jiménez, que falleció en el río Madera en 1873, dejando una fortuna de poco más de 31.000 *contos de réis* (31.032\$664).³⁰ Un análisis detallado de sus bienes revela que el 64% de su patrimonio estaba compuesto por inmuebles, valorada en poco más de veinte *contos de réis* (20.500\$000), incluyendo: la plantación de caucho Carmo con once estradas (tres *contos de réis*), la plantación Tira-fogo con dos estradas (quinientos mil *réis*), la plantación Cavalcante con cuarenta y dos estradas de caucho (trece *contos de réis*) y una casa dos pisos con techo de paja (cuatro *contos de réis*).

Estos datos confirman el gran capital involucrado y el crecimiento del comercio fluvial boliviano en la región. Sin embargo, a pesar de la fluctuación de los datos, podemos afirmar que el tráfico fluvial era mucho más intenso de lo que se puede observar en los documentos oficiales. Las autoridades brasileñas reconocieron que no disponían de información exacta sobre las mercancías comercializadas, ya que circulaban libremente entre los dos países.³¹ En otras palabras, el insignificante número de personas que representaban el aparato burocrático y administrativo del Estado dificultaba el control y conteo exacto de las personas y mercancías que circulaban por este vasto territorio fronterizo.³²

Las fuentes también revelan que toda la mano de obra disponible en la región —especialmente los trabajadores indígenas benianos— era objeto de disputas entre los patrones. Ignacio Arauz, el vicecónsul boliviano, apeló varias veces al gobierno provincial para que le ayudara a capturar a los tripulantes indígenas que huían de los barcos, o incluso para que los sacara de las barracas de los

30 Archivo General de la Corte de Justicia de Amazonas. *Inventario de Mariano Jiménez (boliviano)*. Tribunal Municipal de Manaus (Humaitá), 1873, fl. 36. Caja: 16.

31 IPPAM, volumen III, 1865, p. 225.

32 Ana María Lema Garrett, “¿Una frontera en movimiento o movimientos en la frontera Bolivia-Brasil en la época del Tratado de Ayacucho?”, *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, vol. 19 (2013), pp. 257-294.

patrones brasileños.³³ Hubo tantas quejas que el presidente de la provincia, Agésilao Pereira da Silva, viajó al río Madera en 1878 para investigar la situación de estos trabajadores.³⁴

En algunas ocasiones, los indios capturados no fueron devueltos a los comerciantes cruceños. En 1869, Francisco Suarez denunció al delegado del pueblo de Serpa por capturar y mantener a indios benianos trabajando en barracas gomeras que él o sus parientes y amigos poseían. El delegado alegó que había recibido una carta de concesión del vicecónsul boliviano, Ignacio Arauz, para mantener a los indios bajo su custodia hasta que surgiera la oportunidad de enviarlos a Bolivia, lo que, de hecho, no ocurrió.³⁵

Las disputas por la mano de obra indígena beniana continuaron a lo largo del siglo XIX. En 1883, el comerciante portugués Manoel Maria de Moraes denunció al boliviano Ignacio Veloso que, tras ser despedido de su trabajo, invadió sus barracas gomeras y se llevó a trece indios bolivianos que había contratado legalmente. Por ello, pidió a las autoridades policiales que tomaran medidas para que le devolvieran a estos trabajadores.³⁶ Ese mismo año, un miembro de la comisión de estudio del ferrocarril Madera-Mamoré describió cómo se ‘comerciaba’ la mano de obra indígena procedente de Bolivia.

Según Ernesto Mattoso Maia Forte, en ciertas épocas del año los comerciantes viajaban a los asentamientos indígenas del departamento del Beni. Allí, “contrataban a la fuerza a 200 o más indios, generalmente mojos y baures, los vestían con una camisa que llamaban tipoy y emprendían el largo y peligroso viaje a través de las cachuelas del Madera”. En territorio brasileño, los comerciantes ‘cedían’ los indios a los propietarios de barracas gomeras

33 *Amazonas*, 1 de mayo de 1869, año III, n.º. 163, p. 3. Disponible en: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/164992/497>.

34 *Jornal do Amazonas*, 14 de febrero de 1878, año III, n.º. 226, p. 3. Disponible en: <http://memoria.bn.br/docreader/260940x/764>.

35 Archivo General de la Corte de Justicia de Amazonas. *Sumario de culpabilidad por crimen de responsabilidad: delegado Jesuíno da Costa Fonseca (acusado)*. Manaus, 1869. Ubicación: JD. JD. PJ. SCRP 1869:03(03). Caja: JD (03).

36 *Amazonas*, 6 de abril de 1883, año XVII, n.º 855, p. 1. Disponible en <http://memoria.bn.br/docreader/164992/3817>.

(brasileños, bolivianos y portugueses) por un determinado número de pesos, incluidos los llamados ‘gastos de viaje’.³⁷

El aumento del comercio fluvial y, en consecuencia, el desplazamiento de la mano de obra indígena, provocaron un descenso gradual de la población en Beni.³⁸ Entre 1840 y 1860, la población mojeña rondaba los 23.000 habitantes, pero en las décadas siguientes se produjo una rápida pérdida de población. Según David Block, la reducción fue del 18% en 1874 y alcanzó un impresionante 29% en 1882.³⁹

Edward Mathews señaló que en 1873 habían partido hacia el río Madera 43 embarcaciones, de las que solo regresaron trece, lo que supuso la pérdida de 300 remeros. Según sus cálculos, entre 1862 y 1872, el departamento de Beni perdió mil trabajadores indígenas al año.⁴⁰ A su paso por Exaltación, cuna de los cayubabas, el viajero Luigi Balzán se asombró de la pobreza del pueblo, pues “muchos de sus habitantes fueron llevados a trabajar en la goma, casi siempre están ausentes del pueblo, ocupados en viajar de Villa Bella a Madera o Trinidad”.⁴¹

Diego Villar calcula que entre el 25% y el 50% de los remeros de canoa murieron a causa de enfermedades, accidentes,

37 Ernesto Mattoso Maia Forte, *Do Rio de Janeiro ao Amazonas e Alto Madeira itinerário e trabalhos da Comissão de Estudos da Estrada de Ferro do Madeira e Mamoré, impressões de viagem por um dos membros da mesma comissão*, Typ. a Vapor de Soares & Niemeyer, Río de Janeiro, 1885, p. 140.

38 Anna Guiteras Mombiola, *Para una historia del Beni. Un estudio socioeconómico, político e ideológico de la Amazonía boliviana, siglos XIX-XX*. TDX - Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2011.b, p. 140; Anna Guiteras Mombiola, “La mano de obra indígena en el comercio fluvial...”, 2011.a, p. 526; Anna Guiteras Mombiola, “El censo de 1896 de Trinidad (Amazonía boliviana). El impacto de la vida republicana sobre la sociedad indígena mojeña”, *Revista de Indias*, 79/275 (2019), pp. 265-297.

39 David Block, *La cultura reduccional de los llanos de Mojos...*, pp. 231-232.

40 Edward Mathews, *Remontando los ríos Amazonas y Madeira...*, p. 132.

41 Luigi Balzán, *A carretón y canoa. La obra del naturalista Luigi Balzán en Bolivia y Paraguay (1885-1893)*. Edición, estudio preliminar, notas y traducción de Clara López Beltrán. Instituto Francés de Estudios Andinos/Institut de la Recherche pour le Développement, Embajada de Italia en Bolivia, Plural editores, La Paz, 2008 [1885-1893], p. 231.

naufragios y episodios de violencia durante el auge de la goma.⁴² Sin embargo, los patrones solo reportaban las muertes al finalizar el viaje, lo que sugiere que la mayoría de los tripulantes ‘fallecidos’ probablemente fueron incorporados al trabajo obligatorio en las barracas gomeras del río Madera.

Ernesto Mattoso Maia Forte documentó que, en 1883, numerosos comerciantes bolivianos actuaban como ‘vendedores de carne humana’ de los remeros indígenas, utilizando “certificados de defunción falsos y otros medios que solo ellos conocían” para justificar la ausencia de esta mano de obra al retornar de sus viajes comerciales hacia el Pará.⁴³ Según Julio Pinkas, los trabajadores indígenas benianos vivían “una nueva esclavitud, considerada perfectamente legal, en esta región brasileña y que lamentablemente, por algunos precedentes establecidos, parece incluso ser confirmada por las autoridades policiales brasileñas”.⁴⁴ De ese modo, la ‘mortalidad’ encubría un mecanismo de reclutamiento forzoso que abastecía de brazos a la creciente industria de la goma en el río Madera a mediados del siglo XIX.

Las barracas gomeras: “la mayoría de ellas son bolivianas”

A principios de la década de 1860, los comerciantes bolivianos empezaron a invertir en la explotación de goma en el río Madera, empleando a indígenas tripulantes de canoas en las labores de extracción.⁴⁵ En 1869, Jesualdo Maccheti escribió que, entre la cachuela de Santo Antonio y la ciudad de Manicoré, las orillas del río estaban ocupadas por innumerables barracas gomeras, “la

42 Diego Villar, *Bolivia a vapor: Antropología histórica del barco cauchero (1880-1920)*, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2020, p. 44.

43 Ernesto Mattoso Maia Forte, *Do Rio de Janeiro ao Amazonas e Alto Madeira...*, pp. 143-144.

44 Julio Pinkas, “O Alto Madeira...”, p. 295.

45 Manuel Vicente Ballivián, 1896, p. 5.

mayoría de ellas bolivianas”.⁴⁶ Ignacio Arauz y Santos Mercado fueron los primeros en instalarse en la región y, según Neville Craig, junto con Pastor Oyola, formaron un “triumvirato que monopolizó el comercio de la goma en decenas de kilómetros río arriba del Madera” entre los años 1860 y 1880.⁴⁷

Establecido en la ciudad de Santa Ana, en el río Yacuma, Ignacio Arauz trabajó en el comercio y la navegación por el río Madera en la década de 1850, habiendo sido socio de Quintín Quevedo.⁴⁸ En 1862, el empresario boliviano se trasladó a la provincia de Amazonas, donde ocupó el cargo de vicecónsul boliviano.⁴⁹ Cerca de la ciudad de Serpa, mantuvo una extensa plantación de algodón, pero fueron el comercio fluvial y la explotación de goma los que le proporcionaron sus ingresos.

Ese mismo año, Santos Mercado instaló una barraca de goma en la orilla izquierda del río Madera, cerca de la barra del río Yata, seguido por José María Cuellar y Antonio Franco.⁵⁰ Unos meses más tarde, la dificultad del transporte y el riesgo que suponía la región de las cachuelas llevaron a los comerciantes a abandonar las extensas barracas e instalarse debajo de la cachuela de Santo Antonio.⁵¹

Además, el hecho de que hubiera compatriotas ya establecidos en la provincia de Amazonas debe considerarse como un factor condicionante de la movilidad. Santos Mercado, por ejemplo, contaba con el apoyo de su tío Ignacio Arauz con quien estableció

46 Jesualdo Maccheti, *Diario del viaje fluvial del padre fray Jesualdo Maccheti...*, p. 53.

47 Neville Craig, *Estrada de Ferro Madeira Mamoré...*, p. 234.

48 Hernando Sanabria F., *En busca de Eldorado...*, p. 40; Quintín Quevedo e Ignacio Arauz, *El Madera y sus cabeceras Belén del Pará, 25 de abril de 1861*. Tip. de Quevedo, Cochabamba, 1861, pp. 17-19.

49 João Martins da Silva Coutinho, “Relatório da Exploração do Rio Madeira...”, 1864, p. 62; *Amazonas*, 3 de octubre de 1867, año II, n° 74, p. 3. Disponible en: <http://memoria.bn.br/DocReader/164992/231>.

50 Hernando Sanabria F., *En busca de Eldorado...*, pp. 39-40; João Martins da Silva Coutinho, “Relatório da Exploração do Rio Madeira...”, p. 57.

51 José Keller y Francisco Keller, “Relatório da Exploração do Rio Madeira na parte...”, p. 42.

una sociedad comercial para el transporte, la comercialización y la explotación de goma.⁵² Jesualdo Maccheti menciona que algunos de los comerciantes de su comitiva fluvial dejaron sus mercancías y tripulación al cuidado del vicecónsul para llevar a Serpa la carga de canoas que transportaban quinientas arrobas de goma.⁵³ El 25 de septiembre de 1869, la casa comercial de Ignacio Arauz & Mercado pagó al ayuntamiento de Serpa 125.000 réis en concepto de impuesto sobre 202 arrobas de goma fina y 16 arrobas de sernambí que exportaban a Pará.⁵⁴

El vicecónsul boliviano poseía una propiedad en el río Madera, que se convirtió en base de operaciones para quienes bajaban por el río en viajes comerciales o buscaban establecerse en la región. El lugar se llamaba Exaltação, mismo nombre que el último asentamiento boliviano en el río Mamoré, desde donde embarcaban regularmente la mayoría de los comerciantes que navegaban hacia el Pará.⁵⁵ Al pasar por la propiedad, el fraile Jesualdo Maccheti escribió:

En Exaltación [...] Hoi hemos visto el gran cañaveral, que le produce 12 contos al año: hemos visto varias plantaciones, las oficinas del trapiche, de los alambiques, los Hornos de ladrillos y de tejas sobre todo la casa propia en que vive, que es mui grande, nueva y bien trabajada con muchos corredores y cubierta de tejas, con Buenos y cómodos almacenes y tienda, tiene muchos sirringales y dependientes, y muchas son las freguecías que dependen de él; este año despachará

52 La relación entre Ignacio Arauz y Santos Mercado se menciona en Neville Craig, *Estrada de Ferro Madeira Mamoré...*, p. 128.

53 Jesualdo Maccheti, *Diario del viaje fluvial del padre fray Jesualdo Maccheti...*, p. 65.

54 Archivo Público del Estado de Amazonas. *Libro de Exportaciones y Despachos* n° 01, 1869, f. 399.

55 Joaquim Miguel Ribeiro Lisboa, "Exploración de la perforación de Tupinambaranas, del Ramos y de los ríos Sacará y Atrennam", en Diego Velho Cavalcanti de Albuquerque, *Informe presentado a la Asamblea General Legislativa en la segunda sesión de la decimocuarta legislatura por el ministro y secretario de Estado de Agricultura, Comercio y Obras Públicas*. Typographia Universal de Laemmert, Río de Janeiro, Appenso O, 1869, p. 30.

para el Pará mil doscientas arrobas de seringa, habiendo empleado exclusivamente en este negocio 32 contos de reis.⁵⁶

La descripción muestra la extensa estructura establecida por el vicecónsul boliviano que mantenía varios almacenes para guardar las mercancías que viajaban por el río Madera.⁵⁷ Además, Edward Mathews afirma que Exaltação era el mayor asentamiento de explotación de goma que encontró en la región en 1873.⁵⁸

En su función consular, Ignacio Arauz participó directamente en asuntos relacionados con la captura de trabajadores indígenas fugitivos, la recaudación de impuestos y la mediación en conflictos entre compatriotas, autoridades y súbditos brasileños.⁵⁹ Mientras tanto, creó una cadena de compraventa de barracas gomeras en la región, sin tener título legal, y fue responsable de varias disputas entre terratenientes.⁶⁰

En 1871, la firma Salvatierra & Hermanos, bajo la dirección de Manuel Telesforo Salvatierra, compró a Ignacio Arauz dos barracas gomeras en el arroyo Jacaré, en el distrito policial de Baetas, en el pueblo de Manicoré.⁶¹ Sin embargo, la propiedad no

56 Jesualdo Maccheti, *Diario del viaje fluvial del padre fruy Jesualdo Maccheti...*, p. 64.

57 Joaquim Miguel Ribeiro Lisboa, "Exploración de la perforación de Tupinambaranas...", p. 14.

58 Edward Mathews, *Remontando los ríos Amazonas y Madeira, por Bolivia y Perú...*, p. 19.

59 *Amazonas*, 13 de julio de 1867, año II, n.º 58, p. 1. Disponible en <http://memoria.bn.gov.br/docreader/164992/161>; *Amazonas*, 28 de agosto de 1869, año IV, n.º 181, p. 2. Disponible en <http://memoria.bn.br/DocReader/164992/558>.

60 La venta indiscriminada de tierras era una práctica común en la región; véase: Feliciano Antonio Benjamin, *Relatório apresentado ao exm. Sr. Dr. Presidente da Província Domingos Monteiro Peixoto, pelo Engenheiro bacharel Feliciano Antônio Benjamin, membro da Comissão de fiscalização da estrada de ferro do Madeira e Mamoré e de medição e demarcação de terras no Rio Madeira, atualmente encarregado da mesma comissão*. Typographia do Commercio do Amazonas, Manaus, 1874.

61 Archivo Público del Estado de Amazonas. Manoel Telesforo Salvatierra, *Ofício de Salvatierra & Hermanos al ilustríssimo Sr. Ministro de Bolívia em el*

tenía límites definidos, lo que provocó conflictos armados con el propietario vecino, el mayor Pedro Luiz Simpson (brasileño).⁶² Para mantener el derecho de posesión de la tierra, “Manuel Telesforo Salvatierra marchó con treinta hombres de nuestro pueblo indígena boliviano y un mayor nacional Ramón Chaves, todos con esposas e hijos, en dos canoas cargadas de comestibles”.⁶³ La disputa llegó a los tribunales y el mayor Simpson fue desposeído, sus clientes desalojados y la tierra transferida a Manuel Telesforo Salvatierra.⁶⁴

Ignacio Arauz también participó en algunos de los intentos de construir el ferrocarril Madera-Mamoré y proporcionó barcos y tripulación indígena a los viajeros.⁶⁵ En la década de 1870, el comerciante boliviano se había convertido en uno de los hombres de negocios más importantes e influyentes de la región fronteriza y poseía varias plantaciones del caucho a lo largo del tramo de la catarata.⁶⁶ La carrera de Arauz llegó a su fin mientras trabajaba para P. & T. Collins. En agosto de 1878, cuando llegaba a las cataratas del Girau, el empresario cayó enfermo de fiebres y fue trasladado a la ciudad de Santo Antonio, donde murió.⁶⁷ Después de esto, Santos Mercado asumió el trabajo de su tío y se convirtió en vicecónsul de Bolivia en Amazonas.⁶⁸

Brasil. Baetas en el río Madeira, 10 de julio de 1872, Manuscritos del Ministerio de Asuntos Exteriores, 1873.

- 62 Paula de Souza Rosa, Jéssyka Sâmya Ladislau Pereira Costa, “O célebre Telesforo Salvatierra, o herói da terrível tragédia de Carapanatuba: conflitos pela posse de seringais e o mundo do trabalho no rio Madeira (1870-1887)”, *Canoa do Tempo*, 12/2, (2020), pp. 199-228.
- 63 Manoel Telesforo Salvatierra, *Ofício de Salvatierra & Hermanos...*, f. 4.
- 64 *Amazonas* (AM), 31 de julio de 1872, año VII, n.º. 455, p. 2. Disponible en <http://memoria.bn.br/DocReader/164992/1242>.
- 65 José Keller, Francisco Keller, “Relatório da Exploração do Rio Madeira na parte...”, 1869, p. 3; Domingos Monteiro Peixoto, *Falla dirigida á Assembleia Provincial do Amazonas na primeira sessão da 12.a legislatura em 25 de março de 1874*, Typographia do Commercio do Amazonas, Manaus, 1874, p. 58; Neville Craig, *Estrada de Ferro Madeira Mamoré...*, pp. 137-138.
- 66 *Ibidem*, pp. 229-230.
- 67 *Ibidem*, p. 434.
- 68 *Amazonas*, 14 de enero de 1881, año XV, n.º. 519.

Con la intensificación del comercio fluvial y la expansión de la economía de la goma, la presencia boliviana en el río Madera creció gradualmente y se mantuvo estable hasta finales del siglo XIX. Los primeros comerciantes que se instalaron en la región establecieron una red de apoyo al flujo migratorio de comerciantes cruceños e indígenas benianos para la explotación de la goma.

También cabe señalar que el intenso desplazamiento de indígenas del Beni al río Madera no habría sido posible sin la participación de funcionarios públicos y políticos en la práctica del enganche. En 1882, el Ministerio de Hacienda de Bolivia denunció el interés y la participación de las autoridades departamentales y de los cónsules bolivianos, como Santos Mercado, en el mantenimiento del flujo migratorio de jornaleros indígenas, “pues la mayoría de ellos está interesado en los negocios y gomales del Madera”.⁶⁹ Sin embargo, incluso antes de ocupar el cargo de vicecónsul, Santos Mercado ya se beneficiaba del interés de las autoridades bolivianas por los beneficios de la explotación de la goma.

En 1871, tras una serie de conflictos que se habían convertido en moneda corriente en el Oriente boliviano, el teniente coronel Ramon Barberi asumió la alcaldía del departamento del Beni.⁷⁰ Durante su administración, estableció una sociedad comercial a gran escala con Miguel María Cuellar, Pontieno Almanzor Rojas y Santos Mercado, estos dos últimos residentes en el río Madera.⁷¹ Según el contrato firmado en Trinidad, el objetivo de la asociación comercial era establecer durante tres años una barraca gomera en el río Madera.

El alcalde Barberi utilizó su autoridad para hacer posible que más de 200 indios benianos viajaran bajo la tutela de varios

69 Ministerio de Finanzas de Bolivia, *Informes y documentos relativos al Departamento del Beni*, Imp. de La Libertad de J. Aramayo, La Paz, 1882, pp. 11 y 13.

70 Manuel Limpias Saucedo, *Los gobernadores de Mojos*, Escuela Tipográfica Salesiana, La Paz, 1942, pp. 193-194.

71 Juan de Dios Salvatierra, *Documentos que comprueban la conducta nada honrosa de D. Damon Barberi, prefecto del departamento del Beni*, Impr. de Cayetano R. Daza, Santacruz [es decir, Santa Cruz, Bolivia], 1872, pp. 11-12.

empresarios. Los que se beneficiaron de su gobierno nunca entregaron ni informaron a las autoridades locales del número de pasaportes indios que se habían expedido. Por lo tanto, no había certeza sobre el número exacto de indios que, bajo la administración de Barberi, abandonaron sus aldeas para dirigirse al río Madera y nunca regresaron. La documentación demuestra aún que los sucesivos alcaldes en Beni hicieron lo mismo, reforzando el movimiento de trabajadores indígenas hacia el río Madera.⁷²

El señor Merizalde, cuando aseguraba al Gobierno que hubo Prefecto que, después de ejecutar una inmotivada matanza en la plaza de Trinidad, reclutó 250 hombres y los mandó al Brasil á una compañía gomera de la cual era socio; no regresó uno solo.... Otro Prefecto mandó 300 con el mismo resultado; y así han ido sucediéndose los contingentes, hasta resultar millares em el Brasil, despoblando de hombres el Beni, y a una superabundancia de mujeres y niños sumidos en la más espantosa miseria.⁷³

En este sentido, incluso con los constantes cambios en el panorama político de la región beniana que llevaron a la caída del alcalde Ramon Barberi, Santos Mercado mantuvo una extensa red comercial y laboral. En su papel de cónsul, facilitó y organizó la contratación de indígenas para trabajar en las barracas gomeras del río Madera.

En 1880, Santos Mercado pidió al gobierno provincial que tomara medidas para proteger a los trabajadores bolivianos, ya que un empleado del comerciante portugués Manoel Pereira Gonçalves había sido asesinado en un ataque de los parintintim.⁷⁴ Dos años después, el cónsul envió una nota al presidente de la provincia solicitando medidas para prevenir las viles y criminales

72 José Manuel Suarez, *Mi vindicación ante la opinión pública*, Tip. de Chávez i Hermano, Santa Cruz, 1876.

73 Manuel Vicente Ballivián y Casto F. Pinilla, *Monografía de la goma elástica en Bolivia*, Dirección General de Estadística y Estudios Geográficos, La Paz, 1912, p. 55.

74 *Amazonas*, 14 de enero de 1880, año XV, n.º. 519, p. 1. Disponible en <http://memoria.bn.br/docreader/164992/2779>.

seducciones, acompañadas de los más repugnantes actos de engaño y vandalismo. Al parecer, Ignacio Velasco, de nacionalidad boliviana, “indignado con el comerciante Manuel María de Moraes, quien lo había despedido de su servicio, invadió su propiedad para apoderarse de trece indígenas bolivianos, que el mencionado Moraes había contratado legalmente, y que, por consiguiente, le fueron devueltos”.⁷⁵ Para resolver el conflicto, el cónsul actuó en defensa de los intereses del comerciante portugués y envió copias de los contratos realizados en la región del Beni al gobierno provincial, junto con las autoridades del gobierno boliviano.

Estos episodios revelan un esfuerzo de los actores locales por formalizar los mecanismos de reclutamiento y control de la mano de obra indígena boliviana. La referencia a la documentación contractual firmada en Beni, enviada por el cónsul al gobierno provincial, apunta a la consolidación de una red de circulación de trabajadores, en la que las autoridades regionales y locales reconocieron, aunque sea tácitamente, la validez de los acuerdos laborales. De hecho, Anna Guiteras Mombiola menciona la presencia de nombres de comerciantes brasileños en los contratos de los tripulantes indígenas del Beni para el comercio fluvial hasta Belém do Pará en la segunda mitad del siglo XIX.⁷⁶

No obstante, los viajeros describen el lugar llamado Paraíso, propiedad de Santos Mercado en el río Madera, como un próspero asentamiento boliviano.⁷⁷ Su población estaba formada por portugueses, judíos españoles y cientos de jornaleros indígenas de Beni.⁷⁸ João Severiano da Fonseca y Neville Craig destacan también el

75 *O Despertador*, 30 de septiembre de 1882, año XX, n.º. 2035, p. 3. Disponible en <http://memoria.bn.gov.br/docreader/709581/7840>; Ernesto Mattoso Maia Forte, 1885, p. 184.

76 Anna Guiteras Mombiola, “La mano de obra indígena en el comercio fluvial del Beni...”, p. 523.

77 João Severiano da Fonseca, *Viagem ao Redor do Brasil...*, pp. 315, 317 y 319; Neville Craig, *Estrada de Ferro Madeira Mamoré...*, p. 128.

78 João Severiano da Fonseca, *Viagem ao Redor do Brasil...*, pp. 301-302; Neville Craig, *Estrada de Ferro Madeira Mamoré...*, pp. 127, 207-208, 237, 243, 247, 261 y 319.

lugar Jumas, propiedad de Antonio Chávez, con 270 habitantes; y Concepción de Morrinhos, propiedad de Pastor Oyola, con “varios centenares de indios bolivianos y sus familias”.

Cada barraca gomera instalada a orillas del río Madera representa el epicentro de pequeños frentes que avanzan en la ocupación territorial pues los comerciantes bolivianos expandieron sus negocios a los afluentes. Santos Mercado, Antonio Chávez, Juan Prado y Juan de Dios Franco enviaron casi 200 peones bolivianos al río Machado para extraer caucho, algunos de los cuales murieron de fiebres en 1879.⁷⁹

En la década de 1880, Nemesio Hurtado, Miguel Wenceslao Añez, Faustino Abaroma, Tristán Roca, Henrique Viscarra, Ramon Roca y otros comerciantes bolivianos avanzaron con barracas gomeras de la región de las cachuelas, con cientos de jornaleros mojeños y baures.⁸⁰ En 1876, los periódicos informaron de que una epidemia de “fiebres intermitentes” se estaba cobrando muchas víctimas entre los bolivianos “dedicados al trabajo de la goma” en la región de las cachuelas.⁸¹ En esa época, los barcos de vapor ya surcaban las aguas del Madera, por lo que los comerciantes bolivianos solo necesitaban llegar hasta la cachuela de Santo Antonio, donde dejaban a la tripulación en manos de otros patrones.

Es importante destacar que, aunque el reclutamiento de tripulantes en el Beni era mayoritariamente masculino, las fuentes revelan que el desplazamiento de mano de obra indígena incluía a mujeres y niños.⁸² En 1869, Manuel Mostajo desembarcó en el puerto de Serpa con una gran cantidad de mercancías que traía de la capital de Pará. Allí se encontraban los remeros indígenas que

79 *O Liberal do Pará*, 8 de junio de 1879, año XI, n.º. 129, p. 2. Disponible en <http://memoria.bn.gov.br/docreader/704555/10470>; Ernesto Mattoso Maia Forte, 1885, p. 122.

80 Ernesto Mattoso Maia Forte, *Do Rio de Janeiro ao Amazonas e Alto Madeira...*, pp. 84-85, 115, 123, 141-143 y 183-184.

81 *Jornal do Amazonas*, 9 de octubre de 1876, año II, n.º. 136, p. 2. Disponible en <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/260940/487>.

82 Sobre la navegación como actividad masculina, véase Anna Guiteras Mombiola, Lorena Córdoba, “Sin indios no hay industria del caucho...”, p. 483.

guiarían las canoas por el río Madera. Sin embargo, 37 hombres huyeron asustados, lo que alargó el viaje y provocó que se quedaran sin víveres. Según el comerciante, los 83 tripulantes restantes iban acompañados de sus familias, lo que empeoró la situación.⁸³

Imagen 2
Albert Frish, Familia de barqueros bolivianos en el río Madera



Fuente. Colección del Instituto Moreira Salles, Sao Paulo, Brasil.

83 Manuel Mostajo. *Denuncia y protesta del ciudadano Manuel Mostajo contra D. Albino de Silva Machado*. Impr. del Siglo, Cochabamba, 1875, p. 6.

La fotografía de Albert Frish muestra a una familia de remeros indígenas trabajando en algún lugar del río Madera en 1867. Como ellos, en la década siguiente, João Severiano da Fonseca conoció a cincuenta hombres y treinta mujeres indígenas que venían de Trinidad para explotar de goma en tres canoas del comerciante Antonio Chávez.⁸⁴ A su vez, entre 1872 y 1882, alrededor de 300 niños fueron bautizados en la parroquia de Manicoré. La mayoría de ellos fueron registrados como hijos de trabajadores bolivianos, pero también de algunos de sus patrones, como Santos Mercado, Pastor Oyola, Manuel Telesforo Salvatierra, Isaac Hurtado, Fabio Jiménez, Miguel Wenceslao Añez y Antonio Chávez, que a menudo aparecían como padrinos de los niños indígenas.⁸⁵

Las fuentes muestran que el flujo migratorio boliviano se dividía en dos grupos: los patrones y los trabajadores indígenas. Los comerciantes procedían de Santa Cruz de la Sierra y se denominaban cruceños. Los peones pertenecían a diferentes grupos étnicos, en su mayoría mojeños, canichanas, cayubabas, movimas, baures e itonamas.⁸⁶ Cuando emigraron, los primeros patrones cruceños se convirtieron en el epicentro de un flujo migratorio de mano de obra indígena, pero también sirvieron de apoyo a sus compatriotas que se desplazaban o vivían en el río Madera. Los recién llegados ocuparon puestos vinculados a la actividad comercial o a la administración, conocidos como ‘mayordomos’.⁸⁷ Este individuo era un agente intermediario responsable de supervisar y controlar a los trabajadores indígenas. El mayordomo imponía la autoridad del patrón, garantizando la disciplina y la productividad, ya sea al servicio de canoas de remo o en la extracción de goma

84 João Severiano da Fonseca, *Viagem ao Redor do Brasil...*, p. 296.

85 Archivo Parroquial de Manicoré. Libros 3, 4 y 6 de bautismos de la parroquia de Nossa Senhora das Dores de Manicoré (1871-1881). Nota: los libros han sido escaneados y los registros organizados en una base de datos *Access*.

86 Edward Mathews, *Remontando los ríos Amazonas y Madeira, por Bolivia y Perú...*, pp. 93, 152-154; David Block, *La cultura reduccional de los llanos de Mojos...*, pp. 219 y 228-229; Anna Guiteras Mombiola y Lorena Córdoba, “Sin indios no hay industria del caucho...”, p. 482.

87 Julio Pinkas, “O Alto Madeira...”, p. 294.

elástica. Su función a menudo implicaba el uso sistemático de la fuerza física y psicológica.

En 1891, un viajero reportó la presencia de numerosos patrones e indígenas bolivianos –tripulantes y recolectores de caucho– en el asentamiento de Santo Antonio, en la primera cascada del río Madera.⁸⁸ En esa ocasión, Bernardo da Costa e Silva vio cómo castigaban a un indígena por robarle una botella de cachaza al patrón, quien ordenó al mayordomo (capataz) darle cincuenta ‘guascadas’ –latigazos– con correas de cuero. En otra ocasión, ‘otro pobre indio’ fue castigado por intentar huir de su patrón. Este solicitó la intervención del subdelegado de policía brasileño y dispuso una canoa para los soldados perseguir y capturar al fugitivo. Una vez detenido, el indígena fue severamente golpeado y encerrado durante varios días y noches en una estructura de hierro perteneciente al ferrocarril, improvisada como cárcel, expuesto a la intemperie, sin resguardo alguno.

Al mismo tiempo, otros bolivianos actuaron como agentes comerciales en la ruta fluvial Mamoré - Madera - Amazonas y viceversa. En 1876, Jesús Franco murió a bordo del vapor Fortaleza, de regreso de un viaje comercial a la capital de Pará.⁸⁹ Este individuo trabajaba en el transporte fluvial de mercancías para comerciantes y terratenientes bolivianos. El trágico viaje comenzó en Bolivia con dos barcasas cargadas con 800 arrobas de mercancías. Las barcasas generalmente contenían quina, sebo, cuero, tejidos de algodón, carne seca, azúcar, arroz, maíz y otros cereales.⁹⁰ Éstas eran las principales ‘industrias’ de la región beniana, al menos antes de que despegara la producción de goma en la década de 1880.

Mientras viajaba en uno de los vapores con destino a la capital de Pará, Jesús Franco dejó los barcos y la tripulación indígena en Jumas, sede de la casa comercial de Antonio Chávez. En

88 Bernardo da Costa e Silva, *Viagens no sertao do Amazonas do Para...*, pp. 198-199.

89 Archivo General de la Corte de Justicia de Amazonas. *Patrimonio de Jesús Franco (boliviano)*. Tribunal Municipal de Manaos, 1876.

90 IPPAM, vol. III, 1865, p. 226.

1878, Neville Craig describió Jumas como “el asentamiento más avanzado e industrial” de la región, con 270 habitantes, 180 de ellos hombres que “hablaban un dialecto que no era ni español ni portugués”.⁹¹

El objetivo del viaje de Jesús Franco era comercializar en Belén no solo los productos del Oriente boliviano, sino también coordinar el transporte de mercancías (vino, cachaza, objetos metálicos, harina, textiles y otros) con destino a Bolivia y a los establecimientos gomeros de los propietarios cruceños en el río Madera.

Las mercancías descritas en la finca sumaban algo más de veintiséis *contos de réis* y habían sido enviadas por Elías José Nunes da Silva & Cía. y Geraldo Antônio Alves & Filhos desde Pará. Estas casas de importación pertenecían a comerciantes portugueses que controlaban la navegación a vapor y las redes comerciales en el interior amazónico.⁹² Todos los productos se enviaban a Santos Mercado & Cía., con sede en Paraíso, en el río Madera.⁹³ La empresa comercial se encargaba de transportar las mercancías importadas desde la capital de Pará, que se destinaban a diversos establecimientos del interior de Bolivia y del río Madera, no solo propiedad de bolivianos, sino también de portugueses.

En cuanto a la tripulación que bajó por el Beni con Jesús Franco, lo más probable es que estuviera bajo el control del cónsul Santos Mercado, custodio de las mercancías. En otra ocasión, la autoridad consular se llevó a 45 peones y mujeres indígenas que estaban al servicio de Juan Prado, que murió de fiebres en las barracas gomeras del río Machado en 1879.⁹⁴ El cónsul boliviano vendió las barracas que poseía en el río Madera en 1892, incluido

91 Neville Craig, *Estrada de Ferro Madeira Mamoré...*, p. 127.

92 Barbara Weinstein, *A borracha na Amazônia expansão e decadência (1850-1920)*, Hucitec Edusp, São Paulo, 1993, p. 78.

93 *Jornal do Amazonas*, 28 de octubre de 1875, año I, n.º. 47, p. 3. Disponible en <http://memoria.bn.br/docreader/260940x/139>.

94 *O Liberal do Pará*, 8 de junio de 1879, año XI, n.º. 129, p. 2. Disponible en <http://memoria.bn.gov.br/docreader/704555/10470>; Ernesto Mattoso Maia Forte, 1885, p. 122.

el sitio de Paraíso, con 140 estradas, almacenes y chozas.⁹⁵ Se marchó para invertir en la explotación de estradas gomeras en el río Abuná, donde estableció la casa comercial Mercado & Ballivián.⁹⁶

Está claro que las poblaciones locales no se limitaban a las líneas imaginarias establecidas por actores ajenos a la realidad de la frontera, sino que se desplazaban y exploraban el territorio fronterizo según sus propias exigencias socioeconómicas a mediados del siglo XIX. También es importante destacar que no aludimos a la condición fronteriza solo en su aspecto político —es decir, límite territorial entre Brasil y Bolivia—, sino que consideramos su dimensión socioeconómica. La región del río Madera era una zona periférica, habitada mayoritariamente por poblaciones indígenas no subyugadas y caracterizada por una presencia estatal escasa o inexistente.

No obstante, el flujo de mano de obra indígena proveniente del Beni hacia Brasil solo empezó a disminuir a partir de finales de la década de 1880. Entre las muchas razones podemos destacar una serie de leyes cada vez más estrictas del gobierno boliviano, que señalaban una sucesión de medidas para proteger a los indígenas, con el objetivo de evitar la pérdida de mano de obra con destino al río Madera.

La ley del 24 de noviembre de 1883 impedía el traslado de indígenas para la explotación de goma elástica, que solo era posible “si se hacía libre y espontáneamente” mediante un contrato de no más de ocho meses. Sin embargo, la medida legal más importante fue la ley del 16 de noviembre de 1896, conocida como Ley de Enganche, que prohibía el reclutamiento de indígenas del territorio boliviano para actividades o empresas de cualquier tipo ubicadas fuera de la República, siempre que fuera forzoso o mediante engaño.⁹⁷ Unos meses más tarde, el decreto del 25 de febrero de

95 *Diário de Mandos*, 4 de mayo de 1892, año II, n.º. 245, p. 3. Disponible en <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/716642/1643>.

96 Pastor Baldivieso, *Informe que presenta al Sr. Ministro de Gobierno el intendente de la Delegación Nacional en el Noroeste Teniente Coronel Pastor Baldivieso*. Tipografía Haencke, Riberalta, 1895, pp. 10-11.

97 Anna Guiteras Mombiola, *Para una historia del Beni...*, pp. 166-167.

1897 reglamentó y prohibió definitivamente el reclutamiento de trabajadores para cualquier actividad fuera del país.

Las nuevas disposiciones legales estaban diseñadas para servir a los intereses de los patrones y las autoridades bolivianas, que intentaban mantener a los jornaleros indígenas en territorio boliviano para que trabajaran en las recién descubiertas barracas gomeras del río Beni. En 1903, el río Madera contaba con unos 30.000 habitantes y su población se mantuvo estable en las dos últimas décadas del siglo XIX. Según Heliodoro Jaramillo, se debió a la oposición de los residentes a cualquier intento de inmigración, especialmente de Ceará, ya que preferían trabajadores bolivianos, amazenses y paraenses.⁹⁸ Esto hizo que decenas de patrones y miles de indígenas benianos permanecieran definitivamente en la región.

Los comerciantes bolivianos fueron los principales responsables de la expansión de la industria gomera en el curso superior del río Madera en la década de 1860. Hasta entonces, los comerciantes brasileños y portugueses se habían dedicado al extractivismo estacional y al comercio itinerante con las poblaciones indígenas locales, especialmente con la población mura y los munduruku, que vivían en la parte baja del río, cerca de su desembocadura con el Amazonas.⁹⁹ Al mismo tiempo, los patrones bolivianos controlaban el transporte fluvial y la red de suministro de mano de obra para las barracas gomeras, siendo fundamentales en el proceso de expansión de la industria gomera. Algunos, como Santos Mercado y Antonio Chávez, se convirtieron en ricos comerciantes y terratenientes.

La trayectoria de la familia Chávez está entrelazada con el proceso de expansión y declive de la economía de la goma en la Amazonía. Cuando llegaron al río Madera en la década de 1860, los hermanos Antonio y Ricardo Chávez se dedicaron rápidamente

98 Heliodoro Jaramillo. *Breve notícia sobre os vales dos rios Purus e Madeira afluentes do Amazonas*. Governo Estado do Amazonas, Manaus, 2004 [1903], p. 14.

99 Henry Walter Bates, *Un naturalista en el río Amazonas* (traducción de Regina Regis Junqueira), Belo Horizonte Itatiaia, São Paulo, 1979 [1863], pp. 124-125.

a la extracción de la goma.¹⁰⁰ Inserta en una amplia red de suministro de mano de obra indígena procedente de Bolivia, la familia Chávez se convirtió en una de las más prominentes de la región.¹⁰¹ Sus redes comerciales se extendían desde el interior de Bolivia, pasando por las provincias de Amazonas y Pará, hasta llegar al continente europeo.

Según Warren Dean, en 1875, un boliviano llamado Ricardo Chávez, que había participado en el comercio de la goma como ‘patrón’ en el río Madera, suministró al súbdito inglés Markham 220 kilos de semillas del árbol del que se extraía la goma. El 6 de julio de 1875, los barriles con las semillas desembarcaron en Londres y fueron enviados a la India, pero no llegaron en buenas condiciones para su cultivo. A pesar de ello, el Ministerio de las Indias pagó a Ricardo Chávez por su servicio al imperio británico.¹⁰²

El éxito de la familia Chávez en la adquisición de capital en la provincia de Amazonas y en el interior de Bolivia se debió a su acceso a los mecanismos de control del trabajo forzoso indígena. Cabe señalar que, aunque Antonio Chávez permaneció en el río Madera, su hermano Ricardo regresó a su tierra natal.¹⁰³ Esta estrategia fue adoptada por otros comerciantes bolivianos que trabajaron en la región, como Nicanor Gonzalo y Manuel Telesforo Salvatierra.¹⁰⁴ Mientras un miembro de la familia coordinaba el negocio en su tierra natal, el otro se ocupaba de las demandas comerciales en Amazonas y Pará.

Antonio Chávez murió en Lisboa en abril de 1892. El empresario dejó un patrimonio de más de 855 *contos de réis*, una suma

100 Hernando Sanabria F., *En busca de Eldorado...*, pp. 37-38.

101 João Severiano da Fonseca, *Viagem ao Redor do Brasil...*, pp. 301-302.

102 Warren Dean, *A luta pela borracha no Brasil: um estudo de história ecológica*, Studio Nobel, São Paulo, 1989, p. 40.

103 Hernando Sanabria Fernández, *Cruceños notables*, Juventud, La Paz, 1991, p. 49.

104 Paula de Souza Rosa y Jéssyka Sâmya Ladislau Pereira Costa, “O célebre Telesforo Salvatierra, o herói da terrível tragédia de Carapanatuba: conflitos pela posse de seringais e o mundo do trabalho no rio madeira (1870-1887)”, *Canoa do Tempo*, 12 (2), 2020.

importante incluso si se compara con la riqueza de las familias de la élite del principal centro comercial de la Amazonía, Belén del Pará. A modo de comparación, Cristina Donza Cancela estableció que el valor mínimo de las fortunas inventariadas en la capital de Pará se considerarían medianas y grandes si fueran iguales o superiores a 2.000 libras esterlinas (moneda inglesa), lo que equivale a alrededor de cincuenta *contos de réis*.¹⁰⁵ Según el inventario de Antonio Chávez, el 77% de su fortuna procedía de la explotación y comercialización de la goma, de la que el 33% correspondía a bienes inmuebles, como plantaciones, y el 44% a deudas activas y mercancías.¹⁰⁶ Las llamadas deudas activas se reflejan en una lista nominal de 220 deudores. Se trata de una amplia red mercantil que incluía a 120 peones benianos, comerciantes portugueses, bolivianos y brasileños. A principios del siglo XX, los hijos y nietos de Antonio Chávez todavía estaban en el río Madera.¹⁰⁷ Endeudados, se vieron envueltos en una larga batalla legal por la posesión de las barracas gomeras heredadas del comerciante boliviano.

Conclusión

El análisis presentado en este artículo permite comprender la dinámica de expansión de la economía gomera en la Amazonía, particularmente en el río Madera, a mediados del siglo XIX. Se ha demostrado que este proceso se sostuvo en la incorporación sistemática de la mano de obra indígena del Beni y en el papel protagónico de los comerciantes bolivianos. De este modo, la

105 Cristina Donza Cancela, *Casamento e relações familiares na economia da borracha (Belém-1870-1920)*. Tesis doctoral, Universidad de São Paulo, 2006, pp. 257-258.

106 Archivo General de la Corte de Justicia del Amazonas. Colección judicial de Humaitá, Caja: Familia 1892-1899. Inventario de Antônio Chavez, 1893, f. 7.

107 Davi Avelino Leal, *Derechos y procesos diferenciados de territorialización: conflictos por el uso de los recursos naturales en el río Madeira (1861-1932)*. Tesis doctoral en Sociedad y Cultura en Amazonia, Universidad Federal de Amazonas, Manaus, 2013, pp. 111-112.

frontera amazónica se revela no como un espacio vacío o marginal, sino como un territorio de circulación intensa, interacción constante y tensiones permanentes, donde confluyeron intereses económicos transfronterizos y prácticas de explotación laboral que transformaron profundamente la organización social y política de la región fronteriza.

En este contexto, la participación indígena fue decisiva. La tripulación reclutada en los pueblos del Beni no solo garantizó la navegación y el transporte fluvial, sino que pronto se convirtió en la principal fuerza de trabajo de las barracas gomeras. A través de mecanismos de enganche, endeudamiento y coerción, los patrones cruceños transformaron el alquiler de tripulaciones indígenas en un recurso económico estratégico, configurando una verdadera red de suministro laboral que alimentaba el sistema extractivo. Por lo tanto, la mano de obra indígena beniana debe ser entendida no como un componente secundario, sino como parte de la base estructural que posibilitó la expansión de la industria de la goma en la región fronteriza.

Paralelamente, la presencia boliviana revela la existencia de un entramado económico anterior al auge gomero en Bolivia. Comerciantes y patrones cruceños instalaron barracas en ambos márgenes del río Madera. Esta práctica evidencia que, en la realidad de la frontera, las soberanías nacionales eran secundarias frente a las dinámicas económicas y sociales que articulaban a empresarios, indígenas y trabajadores en un mismo espacio transfronterizo.

Por último, el carácter familiar del comercio y del reclutamiento de trabajadores indígenas como remeros y extractores de goma, demuestra que el sistema extractivo no se limitaba a una lógica puramente mercantil, sino que reorganizaba la vida social. En síntesis, la expansión de la economía gomera en el río Madera se sustentó en las redes de comercio fluvial monopolizadas por los cruceños, quienes tenían acceso al reclutamiento de mano de obra indígena del Beni ya disciplinada para el trabajo obligatorio. Esta experiencia anticipó y condicionó la formación de una base estructural para el posterior auge de la goma en Bolivia.

La guerra de Guacaya, o la conquista de los chiriguanos

Isabelle Combès

Asentados en los últimos estribos andinos y en el límite occidental del Gran Chaco, los chiriguanos (hoy llamados guaraníes) son conocidos de larga data. La información colonial temprana permite rastrear el nacimiento de este grupo, resultado del mestizaje entre migrantes guaraníes llegados al piedemonte desde Brasil y Paraguay en los siglos XV y XVI, e indígenas autóctonos chanés, del grupo lingüístico arawak. Los guaraníes dominaron políticamente a los chanés y les impusieron su lengua.¹ Sin embargo, algunos rincones siguieron identificándose como chanés hasta la época republicana: es el caso del Isoso en la provincia Cordillera (departamento de Santa Cruz), de Itiyuru (hoy en el norte argentino) y de Caipependi o Caipependi-Guasú al sur de Guacaya.²

En toda la época colonial, los chiriguanos opusieron una fiera resistencia al avance español, convirtiéndose en el dolor de cabeza de la Audiencia de Charcas y de cuantos misioneros o hacendados

1 Branislava Susnik, *Chiriguanos I. Dimensiones etnosociales*, Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción, 1968; Isabelle Combès y Thierry Saignes, *Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano*, EHESS, Cahiers de l'Homme, París, 1991.

2 No se debe confundir este Caipependi chané, hoy en la provincia Luis Calvo (Chuquisaca), con la capitanía chiriguana de Kaipependi Karovaicho en Cordillera (Santa Cruz). De aquí adelante, escribo Caipependi para la zona chané y Kaipependi la chiriguana, para diferenciarlas.

que intentaban afincarse en su territorio desde Santa Cruz de la Sierra al norte, Tomina al oeste y Tarija al sur. Esta tenaz resistencia transformó la llamada ‘Cordillera chiriguana’ (el piedemonte andino oriental) en un escudo infranqueable que impidió por siglos el paso de los españoles hacia el este y actuó como protección para los pueblos del Gran Chaco, hasta su conquista definitiva en la segunda mitad del siglo XIX.

Las guerras chiriguanas

Hacer un recuento de todas las llamadas ‘guerras chiriguanas’ sería una tarea poco menos que interminable y, seguramente, demasiado monótona. Lo que aquí me interesa es identificar las características recurrentes de la larga resistencia de los chiriguanos a la conquista.

Sin duda, el primer elemento que debe tomarse en cuenta es que no existió nunca ‘una’ lucha chiriguana, sino tantas guerras como zonas o ‘capitanías grandes’. Esto tiene que ver con la organización sociopolítica de los chiriguanos:

Están sujetos a un patrón y señor de la aldea, a quien llaman *tubicha*, que quiere decir ‘grande, superior, dueño’ [...] Los *tubicha* subalternos reconocen a otro Grande, que reside en la aldea más céntrica y más poblada y le dan el nombre de ‘Grande entre los Grandes’, el cual gobierna y dirige toda la circunscripción [...] Es el gobernador supremo de todo el territorio circundante y el mando que ejerce es hereditario, siempre que haya sido legítimo en el primer *tubicha*, que debe contar con una ascendencia inmemorial.³

Desde el siglo XVI se suele traducir *tubicha* o *mburwicha* como ‘capitán’ y llamar a su territorio ‘capitanía’; el *tubicha-rubicha* o *mburwicha guasu* es el ‘capitán grande’, a la cabeza de una ‘capitanía grande’. No existe una instancia política superior que unifique o

3 Doroteo Gianecchini, *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano*, FIS/Centro Eclesial de Documentación, Tarija, [1898] 1996, pp. 297 y 302.

junte a todas las capitanías grandes. Las diversas capitanías comparten idioma, cultura y territorio, están entrelazadas por alianzas matrimoniales: conforman por cierto una ‘nación’ en un sentido cultural, pero en ningún caso en un sentido político. Son instancias autónomas y, de hecho, a menudo opuestas entre sí o, en su interior, expuestas a ásperas rivalidades entre los diversos *tubicha*.

Por ende, cada capitanía adopta su propia política en la lucha contra el frente colonial, en función de sus intereses particulares, sin que exista un frente unido contra el español o el criollo. Ni siquiera las ‘sublevaciones generales del barbarismo’ merecen el calificativo de ‘generales’: son más nutridas que otras, implican más gente, pero nunca la totalidad de la etnia. La de Aruma en 1727-1735 se concentró al sur del Pilcomayo; la de 1799 tuvo como objetivo las misiones franciscanas escalonadas entre el río Grande y el Parapetí; la de Guacaya afectó a los cañones ubicados entre el Parapetí al norte y el Pilcomayo al sur.

Esta política fragmentada nos lleva a una segunda característica de las ‘guerras chiriguanas’: las alianzas trabadas con los *karai*, es decir blancos, mestizos o ‘cristianos’. Desde la época colonial más temprana, los españoles distribuyen ‘regalos’ a los capitanes chiriguano para asegurar su amistad y lealtad: el virrey Toledo entrega ropa, herramientas y collares; los misioneros otorgan títulos de alcaldes o corregidores, acompañados por ‘gratificaciones’ en especies.⁴ Pero los españoles pecan de ilusos: quieren conseguir aliados, cuando los indígenas buscan conseguir apoyo para resolver sus problemas particulares, o consolidar su poder ante sus rivales. Así, a inicios del siglo XVII, la capitanía de Charagua se alía con Ruy Díaz de Guzmán, pero para poder vencer a los capitanes de Coyayagua y de Macharetí, sus enemigos. Una vez logrado el

4 Francisco de Toledo, “Gastos con los chiriguanaes que salieron de paz [1573]”, en Catherine Julien, *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, Fondo Editorial Municipal, Santa Cruz, 2008, pp. 235-239; Antonio Comajuncosa, “Misiones de Tarija [1800]”, en Pedro de Angelis (comp.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de la provincia del río de La Plata*, Imprenta del Estado, Buenos Aires, vol. 5, p. 47.

objetivo, no duda en ponerse de acuerdo con sus antiguos rivales para expulsar al español de la Cordillera.⁵ Otras ‘alianzas’ son, por ejemplo, las que traban varios capitanes con los misioneros como un medio para deshacerse de algún rival u otros enemigos, o el caso de Cuñambo en el Saypurú de finales del siglo XVIII, quien se alía con los padres franciscanos para enfrentar a su rival Potica, quien prefiere buscar el apoyo de los soldados españoles del fuerte de Saypurú.⁶ ‘Alianzas’ que no lo son, acuerdos de conveniencia, siempre temporales, inestables y que sólo involucran una capitania particular o incluso sólo una fracción de ella, sin poder aplicarse a todo el grupo étnico: esta singular política contribuye por cierto mucho al éxito de la resistencia chiriguana ante un español desconcertado. No deja de ser que estos acuerdos también se transforman en nuevos argumentos y nuevos motivos que alientan los conflictos internos.

Alianzas de otro tipo, pero también temporales y de conveniencia, son las que suelen trabar las diversas capitanías con grupos chaqueños como los tobas. De hecho, las ‘guerras chiriguanas’ no siempre son sólo chiriguanas, e involucran en no pocas ocasiones a los grupos del Chaco adentro.

A decir verdad, chiriguanos y tobas no se llevan particularmente bien. La soberbia chiriguana trata de *yanaigua* –‘los que viven en el monte’– a los chaqueños en general, “nombre de desprecio, porque, según el chiriguano, sólo las alimañas viven en el bosque”.⁷ Son muchos los conflictos que les oponen en la época colonial. A inicios del siglo XVII, los tobas son descritos como “enemigos capitales de los chiriguanas”.⁸ Todavía a finales del siglo XVIII, el

5 Ruy Díaz de Guzmán, *Relación de la entrada a los Chiriguanos* [1617-1618], Fundación Cultural Ramón Darío Gutiérrez, Santa Cruz, 1979; Thierry Saignes, *Historia del pueblo chiriguano* [1990], IFEA/IRD/Plural editores/Embajada de Francia en Bolivia, La Paz, 2007, pp. 87-92.

6 Isabelle Combès, *Historia del pérfido Cuñambo. La cordillera chiriguana en los albores de la Independencia de Bolivia*, Itinerarios, Cochabamba, 2016.

7 Bernardino de Nino, *Etnografía chiriguana*, Tip. I. Argote, La Paz, 1912, p. 315.

8 Reginaldo de Lizárraga, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* [c. 1600], Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1968, p. 153.

franciscano Lorenzo Ramo puede hablar del “enemigo mayor del Chaco que es la Nación Toba opuestísima a la Chiriguana”.⁹ Un padre jesuita también habla de los indígenas de Tarairí: “indios marciales y casi siempre están en guerras con las naciones vecinas al Chaco. Cautivan muchos indios y los llevan a vender a otros indios, que están más al poniente: estos los venden a los españoles de la frontera”.¹⁰ Muchas guerras oponen a los chaqueños en general con los chiriguanos, no siempre con ventaja para los segundos. Los tobas son un hueso duro de roer y “más de una vez, el valiente y orgulloso chiriguano tuvo que humillarse ante su astuto y fementido vecino”.¹¹

Pero cuando el peligro apremia, cuando los españoles se acercan demasiado al Chaco y amenazan el escudo chiriguano, ambos grupos suelen dejar de lado sus rencores y unir, por un tiempo, sus fuerzas. Por ejemplo, a finales del siglo XVIII, corren rumores de una conspiración chiriguana en contra del jesuita Arce, y se dice que ‘un ejército de tobas’ viene marchando en contra de los españoles, a pedido de dos jefes chiriguanos ‘apóstatas’; pocas décadas más tarde, el chiriguano rebelde Aruma recibe también apoyo de ‘thobas’.¹² Con el avance de la colonización hacia el Chaco en la época republicana, estas alianzas se tornan mucho más frecuentes y prácticamente todas las rebeliones chiriguanas del siglo XIX cuentan con la participación de tobas, tapietes y otros grupos chaqueños. Las relaciones entre ambos grupos pasan, principalmente, por las

-
- 9 Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), Rück 106, Carta de Lorenzo Ramo al padre guardián del colegio de Tarija, 2 de noviembre de 1791, f. 1v.
 - 10 Carta de Ramón Salat, 23 de agosto de 1769, en José Sánchez Labrador, *El Paraguay Católico* [1769-1772], ed. particular de Julio Folkenand, Buenos Aires, 2020, p. 379.
 - 11 Alejandro Corrado, “Continuación de la historia del Colegio Franciscano de Tarija”, en Antonio Comajuncosa y Alejandro Corrado, *El Colegio franciscano de Tarija y sus misiones. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*, Colegio de San Buenaventura, Quaracchi, 1884, p. 397.
 - 12 Pierre François-Xavier de Charlevoix, *Histoire du Paraguay*, chez Desaint & Saillant, David & Durand, Paris, 1756, vol. II, p. 227, 3 vols.; ABNB, EC 1727/67, Expediente sobre las rebeliones chiriguanas, f. 22.

capitanías grandes más poderosas ubicadas entre el Parapetí y el Pilcomayo: Macharetí, Tarairí, pero también Guacaya, Cuevo e Ivo.

Finalmente, una cuarta característica de las guerras chiriguanas es su frecuente carácter mesiánico. Apiaguaiki, el alma de la rebelión de Kuruyuki en 1892, es ciertamente el más conocido entre los *tumpa* ('dioses') chiriguanos: pero está lejos de ser el único. Aunque no todas las guerras chiriguanas han sido 'tumpaístas' —o, al menos, el factor mesiánico no está documentado para todas—, el fenómeno puede rastrearse desde la época colonial más temprana. En 1573, un 'mancebo', un 'dios' o un 'santo', llamado San Diego o Santiago, hace milagros y curas, pero también predica la guerra a muerte contra los españoles.¹³ Setenta años más tarde, se oye hablar del 'dios' Baitaiپی que llega volando desde el Paraguay en las primeras décadas del siglo XVII.¹⁴ A finales del siglo XVIII, los *tumpa* se multiplican a lo largo y ancho de la Cordillera chiriguana, en Mazavi al sur del río Grande, en Caiza al sur del Pilcomayo, en Iti por el río Azero: todos predicán la guerra contra los españoles.¹⁵ Poco más tarde, el capitán Mandicuyo "que vivía entre las misiones de Iti y de la Taperá [...] fue el principal que convocó a los infieles y a todos los brujos famosos, que entre ellos son respetados, creídos y tenidos como dioses", porque estaba exasperado por los abusos cometidos por los hacendados cercanos. En octubre, un tal Gregorio Choeti, brujo e hijo de brujo, predica la guerra".¹⁶ Ya

-
- 13 Jack Autrey Dabbs, "A Messiah among the Chiriguanos", *Southwestern Journal of Anthropology*, 9 (1953), pp. 45-58; Isabelle Combès, "Saypurú: el misterio de la mina oculta, del Inca chiriguano y del dios mestizo", *Revista Andina*, 48 (2009), pp. 185-224.
- 14 Real Academia de Historia (RAH), Jesuitas 129, Carta Anua de la Compañía de Jesús, provincia peruana, 1632-1634.
- 15 ABNB, EC 1782/9, Informe a la Real audiencia sobre los daños causados por un embaucador que se llamaba Tumpa y pidiendo eficaz remedio, 1782; ABNB, Rück 36 Carta de los Padres franciscanos de Pilipili y Azero, 13 de junio de 1778, f. 75; Ibídem, Cartas del corregidor de Tomina, 28 y 30 de noviembre de 1778, ff. 99, 106; ABNB, Rück 59, Diario de la expedición al valle de las Salinas, 29 de abril de 1779, ff. 20-20v.
- 16 ABNB, MyCh GRM XXII n° 3, Carta de Antonio Comajuncosa al Discretorio del colegio de Tarija, 30 de junio de 1802, f. 270v.

cuando los *karai* combaten en la Cordillera durante las guerras de la Independencia, aparece el capitán Yamanduare de la comunidad de Yaguacua, cerca de Ivo, como un nuevo dios.¹⁷

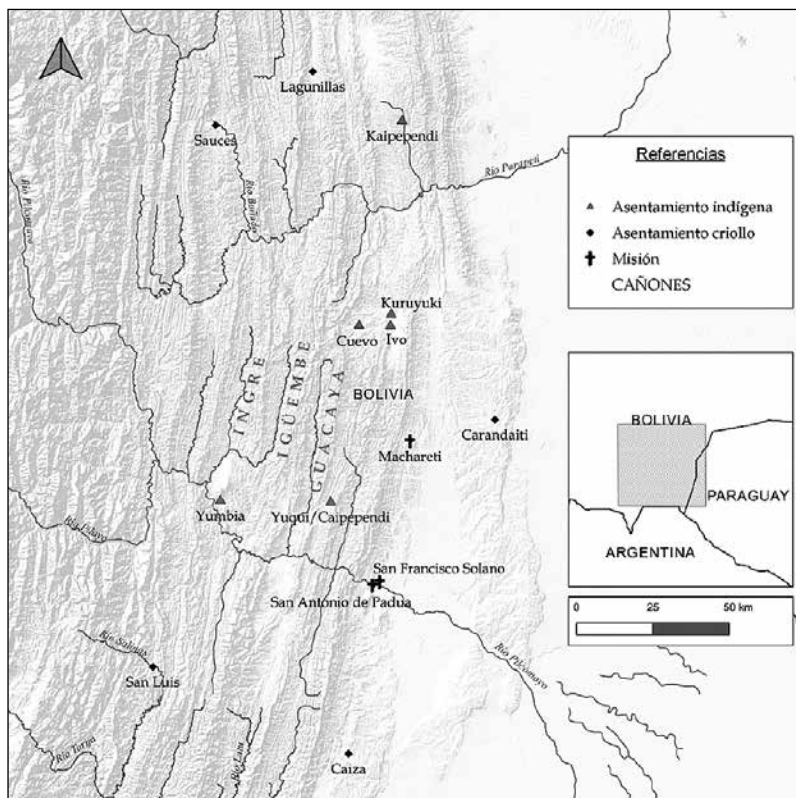
Los chiriguanos pertenecen a la familia lingüística tupí-guaraní y son descendientes de guaraní-hablantes que migraron desde Paraguay y Brasil. En este sentido, los *tumpa* chiriguanos ciertamente pueden ser vistos como un avatar local de los profetas tupí-guaraníes registrados en la época colonial al oriente del río Paraguay.¹⁸ Sin embargo, estos avatares también se distinguen de sus modelos en un aspecto fundamental: la aparición de los profetas tupí-guaraníes solía responder a un malestar interno en el mundo indígena, llamando a peregrinaciones religiosas en busca de una tierra mejor, o de la morada de un héroe civilizador, todos motivos generalmente confundidos bajo la etiqueta de ‘tierra sin mal’. Por el contrario, los *tumpa* chiriguanos no abogan por la migración ni evocan una ‘tierra sin mal’ –a lo sumo, un ‘tiempo sin mal’, libre ya de la presencia española. No, al occidente del río Paraguay, los *tumpa* tienen un solo objetivo: la lucha contra los *karai* y siempre aparecen, a lo largo de los siglos, como principales agentes de una sublevación anticolonial.

Quedan seguramente muchas cosas que decir acerca de las guerras chiriguanas. Sin embargo, las singularidades que hemos identificado en estas páginas son las que dan su sello más característico a estos conflictos, y eso a lo largo de varios siglos. Se exacerban en la época republicana, cuando los criollos ya avanzan inexorablemente sobre la Cordillera.

17 ABNB, MI 1882-1883, Primer cuerpo del expediente administrativo organizado por parte del departamento de Santa Cruz sobre posesión de Cuevo e Ibo, 1882, ff. 61v.-62.

18 Alfred Métraux, “Messies Indiens. Les Hommes-Dieux chez les Chiriguano et dans l’Amérique du Sud” [1931], en *Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud*, Gallimard, Paris, 1967; Hélène Clastres, *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Seuil, Paris, 1975.

Mapa 1
La Cordillera chiriguana en 1874



Elaboración: Cecilia Martínez.

Alianzas y ganados

En la segunda mitad del siglo XVIII, la resistencia chiriguana empieza a resquebrajarse. El Colegio franciscano de Tarija ha logrado fundar una serie de misiones en el río Azero (hoy Chuquisaca), entre el río Grande al norte y el Parapetí al sur (hoy Santa Cruz), y también está instalado con dos recintos (Salinas e Itaú) en los valles tarijeños. A finales del siglo un religioso nota, en las misiones

cruceñas, que “los españoles se van internando por todas partes”;¹⁹ ya “se han ido introduciendo varios sujetos con sus ganados”.²⁰

En la frontera de Tomina, el hacendado Jorge Michel afirma en 1805 que tiene tratos con los chiriguanos del Ingre desde hace dos décadas;²¹ el mismo año, varios criollos proponen itinerarios y estrategias para avanzar hacia el Ingre, Guacaya y Cuevo, y establecer fortines militares en estos lugares: todas sus propuestas evidencian que conocen perfectamente la región.²² De la misma manera, a fin de siglo el viajero Tadeo Haenke recoge noticias de la Cordillera chiriguana de “algunos españoles que por el comercio lucrativo se arrojaron de entrar a los pueblos de estas naciones bárbaras, adonde hasta el día todavía no han penetrado los misioneros”.²³

Si bien el corazón de la Cordillera sigue siendo en su mayor parte tierra indómita, está rodeada y el peligro apremia. Esta época marca el inicio de lo que Branislava Susnik bautizó como “el conflicto maíz/vaca”, el choque frontal entre la agricultura chiriguana y la ganadería española (luego criolla), con los consiguientes perjuicios para la primera.²⁴ El jefe Cumbay del Ingre lo ilustra con elocuentes palabras: los españoles, dice, ponen

[...] sus ganados a nuestras chacras y pueblos como a pastos baldíos, llegando [...] al extremo de meter dichos sus ganados en nuestras sementeras estando cultivadas y con frutos pendientes, de que ha

-
- 19 Memorial presentado por Antonio Comajuncosa a Francisco de Viedma, 1796, en Lorenzo Calzavarini (ed.), *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del archivo franciscano de Tarija, 1606-1936*, Centro Eclesial de Documentación, Tarija, vol. II, p. 848, 3 vols.
 - 20 ABNB, Rück 127, Carta de los Padres de las misiones a la Audiencia de Charcas, 22 de noviembre de 1794, f. 8.
 - 21 Archivo General de la Nación (AGN), sala IX 23-2-5, cuad. 1, Sobre las hostilidades de los indios chiriguanos, 1805, f. 26.
 - 22 AGN, sala IX 23-2-5, cuad. 3, Sobre las hostilidades de los indios chiriguanos, 1805.
 - 23 Tadeo Haenke, “Noticias sobre los Pueblos interiores incógnitos de la Cordillera de Yndios Chiriguanaes y Chaneses [c. 1800]”, en Josep Barnadas, “Dos informes desconocidos de Tadeo Haenke”, *Revista de Indias*, 103-104 (1966), p. 103.
 - 24 Branislava Susnik, *Chiriguanos...*

resultado el daño de quedarnos sin cosecha y sin libertad de sembrar por estar ocupadas las tierras de labranza con dichos ganados.²⁵

Los chiriguanos no suelen cercar sus cultivos y el daño es inevitable. A mediados del siglo XIX, el capitán grande de la zona chané del Ioso se queja ante el prefecto de Santa Cruz y le pide “que evite el daño en sus chacras de los ganados que pastan en dicho Ioso”;²⁶ La prefectura cruceña indica que “la miserable situación en que viven no les proporciona herramienta como puedan cercar sus chacras y por esto sus sembradíos son regularmente talados y quedan los más años sin los recursos que podía proporcionarles sus trabajos”.²⁷

Lejos de ser anecdótico, este conflicto, que se va agravando con los años, está a la raíz de prácticamente todas las sublevaciones chiriguanas posteriores. Por cierto, puede ser considerado como otra constante de las guerras chiriguanas a partir del momento en que los colonos ganaderos ganan terreno.

Hacendados, ganados y misioneros vienen corroyendo la resistencia indígena. Ante el peligro compartido, se profundizan las alianzas guerreras de los chiriguanos con sus vecinos chaqueños, y en particular con los tobas, para luchar contra los colonizadores. En la sublevación general liberada por Cumbay en 1805, participan mataguayos (actuales weenhayek o wichís) y tobas.²⁸

La guerra llevada adelante por Cumbay es de extrema violencia.²⁹ En los últimos años del siglo, otra sublevación arrasa prácticamente con las misiones franciscanas en territorio cruceño. Esta misma violencia muestra hasta qué punto su mundo está amenazado.

Sin embargo, un acontecimiento inesperado pone fin a este proceso: el inicio de las guerras de Independencia sudamericana.

25 ABNB, Rück 143, Testimonio de Cumbay, 1799.

26 Museo de Historia de Santa Cruz (MHSC), FP 2/60, Decreto prefectoral del 13 de agosto de 1856.

27 MHSC, FP 2/84, Carta del prefecto de Santa Cruz al ministro de gobierno, 10 de septiembre de 1866.

28 AGN, 23-2-5, cuadro 1, Sobre las hostilidades..., f. 6.

29 Thierry Saignes, *Historia...*, pp. 97-126.

La escasa información relativa a estos años turbios muestra un mundo chiriguano dividido: muchos de los neófitos de las misiones apoyan la causa del rey o, mejor dicho, la de sus padres conversores; otros como el propio Cumbay ofrecen ayuda a los patriotas; en estos años el capitán Arsave de Kaipependi en Cordillera secunda a José Manuel Mercado en la guerrilla independentista: a partir de este momento y en todo el siglo XIX, la capitanía de Kaipependi, antes poco destacada, asume una importancia considerable en Santa Cruz. Otros chiriguanos, tal vez los más numerosos, están decididos a aprovechar la guerra entre *karai* para expulsarlos a todos de la Cordillera.³⁰ De alguna manera lo logran, aunque sea en parte: al finalizar la guerra, los chiriguanos efectivamente han recobrado el control de gran parte de su territorio.³¹ Pero no por mucho tiempo: la República se encarga de dar la estocada final a la independencia chiriguana.

En la década de 1840, el gobierno de José Ballivián despliega una política sistemática de exploración y colonización de las tierras bajas del país en general y del Chaco en particular.³² En 1844, los *karai* penetran por primera vez en el Isoso, en la provincia Cordillera, para no irse más;³³ en 1843, el prefecto de Tarija, Manuel Rodríguez Magariños, funda un fuerte en Chimeo y la colonia militar de Caiza o Villa Rodrigo al sur del río Pilcomayo. El Colegio franciscano de Tarija, cuyas misiones han sido barridas durante el conflicto independentista, aprovecha la brecha abierta por Magariños. En 1851 funda por primera vez una misión, San Roque de Aguairenda, al oriente de la cordillera del Aguaragüe, ya en las puertas del Chaco. En 1854 nace la Purísima Concepción

30 Isabelle Combès, *Historia...*, p. 65.

31 Erick Langer, *Expecting Pears from an Elm Tree. Franciscan Missions on the Chiriguano Frontier in the Heart of South America, 1830-1949*, Duke Press University, Durham, 2009, cap. 1.

32 Janet Groff Greever, *José Ballivián y el oriente boliviano*, Siglo, La Paz, 1987; Pilar García Jordán, *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientales en el Perú y Bolivia, 1820-1940*, IFEA/IEP, Lima, 2001.

33 Isabelle Combès, *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, IFEA/PIEB, La Paz, 2005.

de Tarairí en el ‘centro del barbarismo’, entre el Pilcomayo al sur y el Parapetí al norte; siguen, en la misma región, las misiones de Macharetí (1869) y Tigüipa (1872). Los franciscanos incluso han logrado ‘reducir’ en dos misiones a una fracción de los temibles tobas en San Francisco Solano, (1860) y de los noctenes, es decir los actuales weenhayek en San Antonio de Padua (1863).

Es que muchos indígenas prefieren recurrir a la protección misionera para no padecer en manos de los colonos criollos que entran paulatinamente, con sus ganados, a sus territorios. Ya antes de las medidas de Ballivián, antiguos y nuevos colonos penetran en efecto en la Cordillera. En 1835, varias familias criollas están asentadas en Iguembe.³⁴ A partir de los años 1850, los colonos tarijeños de Caiza y Caraparí incursionan al norte del Pilcomayo, en el Caipependi de los chanés.³⁵ En la misma época, la reactivación de la industria minera de la plata supone un incremento en la demanda de carne bovina y propicia la entrada de más colonos.³⁶ Al mismo tiempo que la misión ofrece un relativo refugio a los chiriguano, allana también el camino a más criollos deseosos de establecerse aprovechando la *pax franciscana*. Otros, en los lugares donde no existen recintos misionales, traban alianzas con los indígenas para lograr instalarse. Así, por ejemplo, Manuel Solomé Soruco cuenta que los tarijeños logran introducir ganado en Iguembe, “mereciendo la amistad y paces de los indios naturales de ese lugar, por los regalos de reses y otras muchas cosas que les daban”.³⁷ En el Caipependi chané, los colonos hacen “muchos regalos de reses,

34 Angélico Martarelli, “El Colegio franciscano de Potosí y sus misiones. Noticias históricas [1918]”, en Angélico Martarelli y Bernardino de Nino, *El Colegio franciscano de Potosí y sus misiones en el Chaco. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio*, Kipus, Cochabamba, 2006, p. 80; ABNB, MI 217/57, Expediente administrativo del litigio interdepartamental de Cuevo e Ibo, formado por el señor prefecto y comandante general Doctor Joaquín Lemoine. Tarija, 1883, ff. 94v., 130, 190v.

35 ABNB, MI 217/57, Expediente..., ff. 59v., 159v.

36 Erick Langer, “*Se pavonean en los pueblos*”. *Resistencia rural y modernidad en Chuquisaca (1870-1930)*, Plural editores, La Paz, 2023, p. 172.

37 ABNB, MI 217/57, Expediente..., f. 49, Más testimonios en ff. 49v., 50, 53, 54v.

jergas, bayetas, cuchillos, hachas y varias cosas”, “comprando la paz con dádivas a los chaneses”.³⁸ El franciscano Angélico Martarelli describe elocuentemente esta estrategia:

La política adoptada por los cristianos de la frontera con el objeto de introducirse entre los chiriguano y poco a poco desalojarlos de sus terrenos hasta conseguir una completa conquista, ha costado menos sangre, menos víctimas y ha dado mejores resultados que las pasadas expediciones de imponentes fuerzas armadas. *Fue en verdad uno de los ardides más felices el de atraerse la voluntad de los colindantes bárbaros con los atractivos de las dádivas y con las demostraciones del cariño. Con este medio los cristianos lograron trabar relaciones amigables, contraer alianzas, poner la división y discordia entre ellos y, finalmente, obligarles a consentir que dejaran las familias cristianas vivir pacíficamente en su territorio. Una vez admitidas, no faltó pretexto de levantar fortines para resguardo suyo y para defenderse de los demás chiriguano descontentos o enemigos. Los aliados tarde conocieron el engaño y, cuando quisieron hacer algún esfuerzo para recobrar su influencia y dominio perdidos sobre los cristianos, no era ya tiempo y tuvieron que sujetarse a la ley del vencedor.*³⁹

Otro tipo de alianza consiste en pagar y ‘gratificar’ a los capitanes chiriguano locales. Los archivos del Tesoro departamental de Tarija registran esta clase de pagos desde 1830.⁴⁰ El mismo departamento suscribe en diciembre de 1843 un tratado de paz con los capitanes Abarembó y Chague de Guacaya, que aquellos suscriben “con poderes de todos los demás capitanes de sus naciones” con la subprefectura de la provincia Salinas.⁴¹ En el cañón del Ingre, el *mburuvicha* Guayupa recibe pagos de cien pesos al año del Tesoro de Tarija desde 1843. En 1850, el “aliado teniente coronel Guayupa” recibe un vestuario completo de las autoridades tarijeñas.⁴² En la misma época, en el departamento de Santa Cruz,

38 Ibídem, f. 59v., 91. Más testimonios en ff. 15, 61v., 63, 68v., 69v.

39 Angélico Martarelli, “El Colegio...”, pp. 79-80; énfasis de la autora.

40 ABNB, MI 217/57, Expediente....

41 ABNB, MG 1843/29, Tratado de paz, 1843.

42 ABNB, MI 217/57, Expediente..., f. 69.

la prefectura aprueba un sueldo de diez pesos mensuales para el capitán Güiracota de Kaipependi, hijo de aquel Arsave que apoyó a Mercado en la Independencia.⁴³

Con estos regalos, gratificaciones y títulos generosamente distribuidos a los capitanes chiriguanos, los *karai* quieren asegurarse su apoyo, su neutralidad en caso de guerra y, sobre todo, su obediencia. De hecho, la prefectura cruceña define en estos términos las funciones del ‘capitán grande’:

La autoridad del capitán grande, es para conservar el orden entre los indígenas, tomar a los criminales y ponerlos a disposición del subprefecto, proporcionar brazos para el trabajo, *obedecer al corregidor que es la autoridad superior del cantón* y contener a los desmoralizadores.⁴⁴

Pero, sin sorpresa, estos ‘aliados’ no siempre lo son y resultan a menudo problemáticos. Así, por ejemplo, en 1852 corren rumores acerca de una posible complicidad de Güiracota con grupos tobas para preparar una rebelión.⁴⁵ Más aún, valiéndose de su nuevo título de ‘capitán grande de la provincia de Cordillera’,⁴⁶ Güiracota abusa de su cargo vejando a otros capitanes, imponiéndoles multas o incluso amenazándoles con destituirlos pura y simplemente de sus cargos.⁴⁷ Las mismas autoridades criollas temen al monstruo que han engendrado: en las mismas fechas, el gobernador de la provincia Cordillera pide a la prefectura “que al capitán grande Güiracota se le ponga límites a fin de que no abuse de su posesión como lo hace”.⁴⁸

43 ABNB, MI 140/34, Correspondencia de la prefectura de Santa Cruz, 11 de enero de 1851.

44 MHSC, FP 3/120, Correspondencia de la prefectura de Santa Cruz, 10 de diciembre de 1890; énfasis de la autora.

45 MHSC, FP 2/49, Carta del teniente coronel Rafael Castro, 31 de mayo de 1852.

46 MHSC, FP 2/47, Nota de la prefectura de Santa Cruz, 28 de junio de 1850.

47 MHSC, FP 1/19, Carta de J. Manuel Chituri al “señor corregidor de los pueblos”, 15 de abril de 1854, f. 50.

48 MHSC, FP 2/48, Carta de Marceliano Montero, gobernador de Cordillera, al prefecto de Santa Cruz, 3 de mayo de 1852, f. 5.

Obviamente, esta política no es del agrado de muchos entre los indígenas. El siglo XIX ve estallar más guerras mortíferas, más sublevaciones, esta vez dirigidas contra dos objetivos: los *karai* y los nuevos aliados. En 1850, Güiracota actúa de intermediario para lograr las paces con chiriguano alzados, pero los ‘bárbaros’ no solamente no le hacen caso, sino que lo amenazan, y el capitán grande debe pedir protección a la prefectura cruceña.⁴⁹ Recién fundada en 1854, la misión de Tarairí es el blanco de salvajes ataques liderados por Arayapui, capitán grande de Guacaya, Taruncuti, capitán grande de Macharetí, y grupos tobas, contra los neófitos.⁵⁰ Cuando finalmente Macharetí también acepta la presencia franciscana, los chiriguano de Cuevo y Guacaya, junto con los tobas, también la atacan varias veces; Guani, capitán de Cuevo y yerno de Taruncuti, no duda en asesinar a su suegro.⁵¹ El Ingre también sufre las represalias de los ‘bárbaros’ contra los aliados. En una oportunidad el bando insumiso asalta el pueblo del aliado Buricanambi, sucesor de Guayupa, y lo destruye complemente.⁵² La guerra desangra a los chiriguano, irreductiblemente divididos entre los que se acomodan de la presencia *karai* o incluso lucran con ella, y aquellos que la rechazan tajantemente.

Prácticamente todas las guerras chiriguano del siglo XIX cuentan con un decidido apoyo de los tobas y otros grupos chaqueños, ya directamente amenazados por el frente de colonización. Sin pretender exhaustividad, pueden citarse la rebelión del capitán de Cuevo, Peri, en 1840,⁵³ o la sublevación de 1849 a consecuencia del

49 MHSC, FP 2/43, Carta del prefecto de Santa Cruz al ministro de Guerra, 11 de junio de 1850.

50 Alejandro Corrado, “Continuación...”, pp. 379-382; Archivo Franciscano de Tarija (AFT) 2-910, Zeferino Muzzani: Relación del estreno de la nueva misión de Tarairí, 10 de septiembre de 1855, f. 2.

51 Alejandro Corrado, “Continuación...”, cap. XV.

52 Orlando Tapia y Carla Prieto, “Colonización y resistencia chiriguano: la conquista del cañón Abatire, provincia Azero, sureste de Bolivia (1850-1890)”, en Alberto Harambour, Margarita Serje (eds.), *La era del Imperio y las fronteras de la civilización en América del Sur*, Universidad de los Andes/Pehuén editores, Bogotá, Santiago de Chile, 2023, p. 347.

53 Isabelle Combès, *Kuruyuki*, Itinerarios, Cochabamba, 2014, cap. 2.

asesinato de otro capitán cueveño, Acaresi.⁵⁴ Esta alianza asusta a los criollos. En 1842, un tratado de paz firmado con chiriguanos de Cordillera incluye como clausula: “que se comprometen [los chiriguanos] a auxiliarnos con sus avisos oportunos y sostener a toda costa las incursiones de los infieles tobas que puedan en adelante tener lugar en nuestra provincia”;⁵⁵ a la inversa, otro tratado firmado en octubre de 1859 con los tobas implica “que se comprometen [los tobas] a cortar todas sus relaciones y comercios con los indios de Guacaya y pueblos del norte”.⁵⁶

En vísperas de la gran guerra

Con Tarairí y Macharetí convertidas en misión y fuera de combate, la comunicación entre tobas y chiriguanos pasa ya exclusivamente por los núcleos más duros de la resistencia chiriguana: las capitanías de Guacaya y Cuevo-Ivo: “esos dos puntos son como el centro en que reúnen chiriguanos y tobas para fraguar todos los robos, asesinatos y crímenes que amagan la seguridad y tranquilidad de estas fronteras”.⁵⁷ Pero aun estos núcleos y, junto con ellos, el Chaco mismo están amenazados. En Cordillera, los criollos han avanzado hasta Cuevo, tras una rebelión liderada en 1864 por Yabeau, hijo del capitán Peri. Una vez vencido Yabeau, los testigos afirman que reinaron tiempos de paz en la región, y que los *karai*, especialmente los de Lagunillas, empezaron a llevar ganado hacia Cuevo e Ivo: “después de vencido Yabeau, quedamos en paz y comercio con los cueveños y desde entonces comenzaron los de Lagunillas a llevar sus ganados”.⁵⁸ En Ivo, empiezan delimitar y amojonar terrenos al

54 Numerosos testimonios de capitanes chiriguanos al respecto en ABNB, MI 1882-1883, Primer cuerpo...

55 MHSC, FP 1/33-16, Tratado de paz, 20 de noviembre de 1842.

56 AFT, 2-878, Tratado de paz, 31 de octubre de 1859.

57 ABNB, MI 191/64, Carta del P. Corrado al subprefecto del Azero, 12 de agosto de 1869.

58 ABNB, MI 1882-1883, Primer cuerpo..., ff. 104v.-105. Otros testimonios en ff. 54, 98v., 103, 107v., 112 y 117v.-118.

menos a partir de 1867.⁵⁹ En cuanto a Guacaya, está rodeada por los criollos asentados en Igüembe y en Caipependi.

Además de las tierras invadidas y la servidumbre en las haciendas, la consecuencia inevitable del avance criollo es la agudización del conflicto maíz/vaca en toda la región. Ya en 1858 el jefe político –subprefecto– de la provincia Salinas escribe acerca de “los graves perjuicios que padecen los infinitos pueblos de chiriguanos aliados nuestros”:

Los principales vecinos de Tarija que tienen sus establecimientos de ganadería en el territorio de esta jefatura [...] están en la costumbre de echar sus invernadas a la banda oriental del Pilcomayo, en la extensión de setenta leguas. De donde resultan las innumerables quejas que tengo de parte de éstos y sus jefecillos, sobre daños que hacen los ganados en sus sementeras [...] Todos los cañones de Ingre, Guacaya y otros muchos en cuya posesión están los indios, son ocupados por los ganados de invierno de todos los cristianos. La inmensa cantidad que se ha multiplicado en el ramo de ganadería ha talado ya todos los campos de este territorio y no hay donde hacer engordar las reses si no las echan sobre los terrenos de los bárbaros.⁶⁰

Como vimos, es la prefectura de Tarija que paga el sueldo del capitán ingreño Guayupa (al norte del Pilcomayo), y también la que nombra a Buricanambi como su sucesor en 1852, pagándole desde entonces cien pesos anuales.⁶¹ Por un breve tiempo, esta ocupación tarijeña se hace oficial cuando, el 9 de febrero de 1867, el gobierno de Mariano Melgarejo (1864-1871) adjudica a la provincia Salinas los cañones de Nacamiri, Ingre, Abatiri, Ivoca, Huacaya y Caipipendi, todos ubicados al norte del río Pilcomayo, aparentemente por iniciativa de dos propietarios, Luis Moreno Peralta y Camilo Colodro. Este decreto es revocado el 10 de abril

59 ABNB, MI 1882-1883, Primer cuerpo..., f. 5 y sig.

60 ABNB, MI 1858 164/53, Carta del jefe político de Salinas al ministro de Gobierno, 14 de agosto de 1858, ff. 1-1v.

61 ABNB, MI 145/22, Carta del prefecto de Tarija al ministro de Gobierno, 5 de agosto de 1852.

de 1868.⁶² La provincia Azero considera como suyos estos terrenos y, desde Tomina y Sauces, muchos chuquisaqueños también están instalados en el Ingre y Abatiri.

En la práctica, los criollos sólo están asentados en los márgenes occidentales de la región. Las provincias no conocen sus límites orientales, ni con el Paraguay, ni mucho menos entre ellas. Cuando, en 1858, el subprefecto del Azero se queja amargamente por la invasión del ganado tarijeño al norte del Pilcomayo, su colega de Salinas le responde sin tapujos:

No es ciertamente el territorio de la jefatura de Vuestra Señoría el que invaden los ganados referidos, sino el de la propiedad de dichos naturales; pues que *ni yo ni Vuestra Señoría conocemos la exacta demarcación que legalmente se haya hecho de nuestras jefaturas*.⁶³

De ahí un enfrentamiento entre los mismos colonizadores que tendrá no poca influencia sobre la guerra de Guacaya y los acontecimientos posteriores. Cuando, en 1864, la capital de la provincia Cordillera se traslada de Gutiérrez a Lagunillas, sus autoridades nombran alcaldes políticos en Igüembe, algo que el Azero considera como un atropello.⁶⁴

Estas riñas y rencores llegan muy lejos en ocasiones. Tal como hizo su predecesor en 1843, el subprefecto de Salinas, Sebastián Cainzo, acuerda en 1866 paces con los capitanes Coroni, Parangaba y Paireco de Guacaya. En esta fecha el capitán grande del Ingre, cuya autoridad supuestamente llega hasta Guacaya, es Buricanambi, aliado pagado por el Tesoro departamental de Tarija. Pero Buricanambi también tiene sus propios tratos con los colonos chuquisaqueños de Sauces, que consideran a estas tierras como suyas. Entre ellos figura Apolinar Llanos, comandante militar de

62 Pedro Zárate, *Mis servicios y mi recompensa*, Tip. Del Progreso, Sucre, 1882, p. 2; Samuel Oropeza, *Chuquisaca: sus límites con el departamento de Santa Cruz*, Imp. La Libertad, Sucre, 1882, p. 5.

63 ABNB, MI 1858 164/53, Carta del jefe político de Salinas al jefe político del Azero, 14 de agosto de 1858; énfasis mío.

64 Samuel Oropeza, *Chuquisaca...*, pp. 4-5.

la provincia Azero. El 18 de septiembre, inmediatamente después del acuerdo alcanzado por Cainzo con los capitanes de Guacaya, se apersonan Llanos, varios colonos y Buricanambi con sus soldados en Yumbia, al sur del Ingre y a la entrada del cañón de Guacaya. Ahí se encuentran varios capitanes de Guacaya, confiados en las paces concluidas. Llanos, Buricanambi y sus secuaces queman la aldea, masacran a sus habitantes, saquean y se llevan cautivos.⁶⁵

Para Buricanambi, esta masacre es una probable venganza por el asalto que recibió su propio pueblo unos meses antes. Para Llanos, encontrar a guacayaños entre indios supuestamente aliados “ha sido interpretado [...] como un pacto que [los de Tarija] habíamos hecho con la horda guacayaña para animarles y fomentar el robo”; para los tarijeños de Salinas, Llanos “se ha metido el avance de traspasar los límites de esta provincia [Salinas]”.⁶⁶

Más allá de esta matanza gratuita, es de notar que, al igual que Cuevo e Ivo con los cruceños, Guacaya o, mejor dicho, algunos de sus capitanes acceden también a hacer pactos con los criollos: un endeble inicio de alianza existe, aunque no prospera. En 1870, los franciscanos del Colegio de Potosí se asientan en Igüembe.⁶⁷ Cuenta el padre Piccinini que el nuevo pueblo empieza a crecer, en particular gracias a “un decreto del supremo gobierno que ofrecía *gratis* terreno para labranza y construcción de casas”: “de todas partes aflúan pobladores y en pocos años llegó a formarse uno de los principales cantones de la provincia”.⁶⁸ Con los pobladores llegan las vacas. Basándose en documentos del año 1875, Tapia y Prieto calculan un número de 20.000 cabezas de ganado en Igüembe y 8.000 en el Ingre y Ñacamiri.⁶⁹ La situación pronto se torna insostenible para los indígenas:

65 Archivo Judicial de Entre Ríos (AJER), n° 82, N 100, Juicio contra Buricanambi, 1866.

66 *Ibidem*, f. 6.

67 Angélico Martarelli, “El Colegio...”, pp. 71-72.

68 AFT, 1-890, Relación del P. Vicente Piccinini al P. Alejandro Corrado en Tarija, c. 1882, f. 2v.

69 Orlando Tapia, Carla Prieto, “Colonización...”, p. 350.

Como toda esta gente era pastoril, se aumentó tanto el número de los ganados que muy en breve llegó a faltarles los pastos. Guacaya es una vega o cañón, situado al frente de Iguembe. Una sola cordillera y ni de las más altas, ni de las más escabrosas, lo divide. Los ganados de los vecinos subían continuamente al alto de dicha cordillera, y no encontrando ahí suficiente pasto, se bajaban al terreno de los indios, es decir a la parte opuesta.⁷⁰

Como antes lo hacía el ganado de los tarijeños, las bestias de los nuevos pobladores empiezan a hacer estragos en la región. Los elementos están reunidos para la guerra y los guacayaños comienzan a reaccionar:

Enemigos éstos, como siempre habían sido, de los cristianos, y deseosos de desterrarlos de Iguembe, en lugar de dar parte para que los dueños recojan sus ganados, más bien los flechaban y se los comían, escondiendo los cueros y osamenta en sus impenetrables peñas o cuevas: hecho que, en el lenguaje de los indios, equivale a declaración de guerra. Descubierta y probado el robo, los vecinos de Iguembe comenzaron a armarse. Los guacayaños, que tenían bomberos por todas partes, lo supieron al momento, e hicieron otro tanto. Ya los dos enemigos estaban al frente y dispuestos a pelear.⁷¹

Para decirlo en términos de los cronistas franciscanos, los chiriguano están decididos a “hacer un supremo esfuerzo para reivindicar su antigua independencia y sus terrenos perdidos”, a “sacudir el aborrecido yugo extranjero, reconquistar su antigua independencia, y recuperar toda la integridad del territorio de sus mayores”.⁷² Firmes a su lado, los pueblos chaqueños quieren impedir la entrada criolla a sus tierras para no acabar como sus vecinos.

70 AFT, 1-890, Relación del P. Vicente Piccinini..., f. 2v.

71 *Ibidem*.

72 Angélico Martarelli, “El Colegio...”, p. 80; Alejandro Corrado, “Continuación...”, p. 481.

La guerra de Guacaya

Pese al malestar reinante en Igüembe y Guacaya, la guerra empieza entre los indígenas chaqueños. En la misión de San Francisco Solano, el 27 de septiembre de 1873, cien tobas abandonan su misión y huyen Pilcomayo abajo, a la cabeza del joven Cuserai, “mozuelo presuntuoso, desfachado, insolente”.⁷³ El 23 de noviembre, los 800 tobas que todavía permanecían en la misión se unen a los rebeldes.

El 23 de enero de 1874, los noctenes de la vecina misión de San Antonio se pliegan al movimiento y también desertan de su misión.⁷⁴ Si bien vuelven un mes después, para los frailes son claros cómplices de los tobas:

[...] puedo asegurar sin temor de engañarme que los enemigos tobas y chiriguanos jamás se hubieran atrevido últimamente a invadir [...] si no hubiesen contado con la cooperación o apatía de los mismos misioneros noctenes [que] han conservado y conservan tanto en tiempo de paz y de guerra comunicaciones continuas con el enemigo.⁷⁵

Para los franciscanos de Tarija, estas fugas son el comienzo de todo: “habiendo desertado los tobas de su misión, los [chiriguanos] de Cuevo se apresuraron a convidarlos a sus pueblos para reanudar con ellos la antigua alianza” truncada por los franciscanos;⁷⁶ “la chispa que la desertión de los tobas había arrojado entre las tribus vecinas iba dilatándose, y amenazaba poner en conflagración no sólo nuestras misiones sino todos los pueblos y estancias de las provincias del Azero y del Chaco”.⁷⁷ En el estado actual de la documentación, es imposible saber si la fuga de Cuserai fue realmente el comienzo de todo, o si formó parte de un plan ya orquestado de

73 Alejandro Corrado, “Continuación...”, p. 471.

74 *Ibidem*, pp. 477-478.

75 AFT, 1-926, Carta del P. Alejandro Ercole al P. Doroteo Giannechini, 3 de octubre de 1874.

76 Alejandro Corrado, “Continuación...”, p. 490.

77 *Ibidem*, p. 481.

antemano para iniciar la guerra. Sea lo que fuere, el 2 de febrero de 1874, un ejército de tobas, tapietes y chiriguanos de Guacaya ataca la misión de San Antonio: la conexión ya está establecida entre chaqueños y guacayeños.⁷⁸

En la misma época, del lado de Igüembe y Guacaya, empiezan a correr rumores de un próximo alzamiento de los indios. El motivo es más que claro: “están hablando que de una vez quieren saber si ellos son los dueños de estas tierras o más bien los cristianos [...] es positivo que los indios están buscando motivo para comenzar la guerra de una vez”.⁷⁹ No pasa nada, pero los rumores van creciendo. El 15 de abril, dos vecinos de Sauces se dirigen al cañón del Ingre –“centro principal de nuestra alianza”– para convencer a los indios aliados al mando de Buricanambi de no sumarse a los rebeldes en caso de contienda. Nadie se atreve a parlamentar con los ‘enemigos irreconciliables’ de Guacaya, pero se instalan piquetes de vigilancia para evitar asaltos sorpresa.⁸⁰ En Igüembe una epidemia de fiebre hace estragos, no hay hombres disponibles para resguardar el fortín y tampoco armas que no estén destrozadas e inservibles. Más aún, los indios aliados del cañón son cada día más sospechosos: “están transfiriendo todos sus bienes como son vacas, ovejas y maíces a Guacaya, por lo que se calcula que están dispuestos a pelear con nuestros enemigos”.⁸¹

Sin embargo, hay que esperar hasta inicios de septiembre para que el tablero empiece realmente a moverse. La jugada no tiene lugar en Igüembe sino, de nuevo, en las misiones franciscanas. El 2 de septiembre, “numerosas tribus salvajes coligadas entre tobas, tapietis, chiriguanos [*sic*] guacayeños y otras” asaltan las misiones de San Antonio y de Macharetí.⁸² Los atacantes son rechazados.

78 Centro Bibliográfico Documental Histórico de la Universidad Mayor de San Francisco Xavier de Chuquisaca, Sucre (CBDH), FPDC 29, Carta de Pedro González al subprefecto del Azero, 13 de febrero de 1874.

79 CBDH, FPDC 29, Carta del corregidor de Igüembe, 23 de febrero de 1874.

80 CBDH, FPDC 29, Carta del subprefecto del Azero al prefecto de Chuquisaca, 30 de abril de 1874.

81 CBDH, FPDC 29, Carta del P. Piccinini, 17 de abril de 1874.

82 AFT, 1-2723, Carta del prefecto de Tarija, al prefecto de misiones, 27 de septiembre de 1874. Véase también AFT, 1-886, Doroteo Giannecchini:

A partir de entonces, los rumores de guerra se precisan en Igüembe y en Guacaya: se avistan a los enemigos en el cerro, indios aliados afirman que el asalto es inminente.⁸³ Los criollos están convencidos de que la guerra ha sido planeada con mucha antelación –un “propósito premeditado largo tiempo ha”, “se han preparado desde hace mucho tiempo”–⁸⁴ y que su objetivo principal es “todos los pequeños pueblos y estancias situadas en el cañón de Avatiri [Igüembe]”.⁸⁵ También están conscientes de que, aunque se libere en dos frentes, la guerra es una sola: los amagues de asaltos contra la misión de Macharetí hacen “ver que la sublevación es general”.⁸⁶ Antonio Menduïña, subprefecto del Azero, pide juntar fuerzas con las provincias Cordillera en Santa Cruz y Salinas en Tarija, y construir fortines en Cuevo y el mismo cañón de Guacaya.⁸⁷ Pero la comunicación entre Igüembe y Macharetí se ha vuelto imposible: en medio están “las inmensas tribus de salvajes que contienen los cañones de Guacaya y Chimbe”,⁸⁸ “en Huacaya, Cuevo e Ivu, parecía un hervidero de chiriguanos y tobas”.⁸⁹ A finales de octubre, los rebeldes atacan en Bitiacua cerca de Macharetí, matando a tres *karai* y robándose ganado.⁹⁰ A orillas del Pilcomayo, la reducción de San Antonio de Padua está amenazada.

Añadidura a los apuntes para los anales de 1879, f. 4; Alejandro Corrado, “Continuación...”, pp. 478-479.

83 ABNB, MI sin clasificar [s.c.], Cartas del corregidor de Igüembe (18 de octubre de 1874) y del comandante suplente de Igüembe (26 de octubre de 1874), al subprefecto del Azero.

84 ABNB, MI sin clasificar [s.c.], Cartas del subprefecto del Azero al prefecto de Chuquisaca y del prefecto al ministro de Gobierno, 23 y 29 de octubre de 1874.

85 ABNB, MI sin clasificar [s.c.], Carta del prefecto de Chuquisaca al ministro de Gobierno, 29 de octubre de 1874.

86 *Ibidem*.

87 ABNB, MI sin clasificar [s.c.], Carta del subprefecto del Azero al prefecto de Chuquisaca, 23 de octubre de 1874.

88 *Ibidem*.

89 Angélico. Martarelli, “El Colegio...”, p. 80.

90 ABNB, MI sin clasificar [s.c.], Carta del prefecto de Chuquisaca al ministro de Gobierno, 12 de noviembre 1874.

Los indígenas saben a qué apuntar: “su principal objeto no es otro que robar ganados”, las vacas de los criollos, principal causa del conflicto que nace.⁹¹ Así, a inicios de noviembre, Manuel Ruiz se queja amargamente porque los rebeldes le robaron todas sus vacas, quedando “en completa pobreza, porque es sabido que en estos lugares la riqueza consiste en el ganado”.⁹² Según un cálculo hecho posteriormente por Pedro Zárate, los indígenas llegan a robar en total 1.277 cabezas de ganado vacuno, 89 caballos y 74 burros.⁹³

Es entonces cuando, a principios de noviembre, el subprefecto del Azero decide apersonarse en Igüembe. Aunque Menduiña hable en esta ocasión de la “sublevación de los bárbaros salvajes de Guacaya e Ingre”,⁹⁴ entra a Igüembe con “los aliados de Buricanambi”, estimados en 300 hombres.⁹⁵ En total, se reúnen 320 ‘nacionales’ (criollos) y mil aliados, contando con el refuerzo de 400 de ellos de la ribera oriental del Pilcomayo.⁹⁶

Aunque Menduiña y su gente logran recuperar parte del ganado robado y provocar bajas entre los enemigos, los ataques a criollos se multiplican muy cerca del pueblo de Igüembe.⁹⁷ Se dice que más enemigos están llegando desde Chimbe,⁹⁸ y, para colmo, muchos ‘aliados’ desertan: “diez o doce pueblos situados en las

91 CBDH, FPDC 29, Carta del subprefecto del Azero al prefecto de Chuquisaca, 29 de diciembre de 1874.

92 CBDH, FPDC 29, Carta de Manuel Ruiz incluida en un oficio del subprefecto del Azero al prefecto de Chuquisaca, 25 de noviembre de 1874.

93 Pedro Zárate, *Límites entre las provincias de Azero y de Cordillera*, Tip. del Progreso, Sucre, 1882, p. 5.

94 ABNB, MI sin clasificar [s.c.], Carta del subprefecto del Azero al prefecto de Chuquisaca, 5 de noviembre de 1874.

95 ABNB, MI 1883 217/57, “Expediente...”, f. 62; ABNB, MI sin clasificar [s.c.], Carta del prefecto de Chuquisaca al ministro de Gobierno, 26 de noviembre de 1874.

96 ABNB, MI sin clasificar [s.c.], Carta del prefecto de Chuquisaca al ministro de Gobierno, 26 de noviembre de 1874.

97 CBDH, FPDC 29, Carta de Norberto Camacho al subprefecto del Azero, 16 de noviembre de 1874.

98 CBDH, FPDC 29, Carta de Simón Escobar al subprefecto del Azero, 17 de noviembre de 1874.

inmediaciones de este cantón, a quienes se les tenía por aliados, han sido abandonados de una manera insensible, remitiendo su familia e intereses desde ahora dos meses”.⁹⁹

Finalmente, otro serio problema para los criollos es el estado deplorable de su armamento. Ya en el mes de abril, el padre Piccinini se queja de que no existe “ni una arma de provecho” en Igüembe,¹⁰⁰ y Mendiúña no puede responder al pedido de diez rifles por que sencillamente la subprefectura no los tiene.¹⁰¹

Apenas pudo conseguir unos cuantos rifles, varias armas de diversos sistemas casi inservibles y pocas municiones, A este armamento escaso y malo, se agregaba la desgracia de la falta de cápsulas de fulminante. Felizmente, avisado al tiempo el P. Guardián de ese Convento por los Padres Conversores del peligro inminente que corrían, pudo conseguir del Sr. Prefecto del departamento de Potosí unas dos mil cápsulas.¹⁰²

En el frente oriental de la guerra, la situación no es mucho más halagüeña. La misión de Macharetí está amenazada, se producen robos de ganado, incluso asesinato de vaqueros. Parte de los rebeldes están atrincherados cerca de la misión en Bitiacua, a cuatro leguas. Se rumorea que los jefes Chindare de Guacaya y Güirariyu de Cuevo han salido a convocar tobas y tapietes para la guerra. El 23 de noviembre en la quebrada de Timboiti, a una legua de la misión, una “crecidísima tropa de chiriguanos, chaneses, tobas y tapietes” se reúne, ataca Macharetí y es rechazada.¹⁰³

Entre el 11 de noviembre y el 20 de diciembre, Mendiúña hace dos expediciones a Guacaya para rescatar ganado y escarmentar a los chiriguanos, que sin embargo se muestran más audaces cada

99 CBDH, FPDC 29, Carta del subprefecto del Azero al prefecto de Chuquisaca, 25 de noviembre de 1874.

100 CBDH, FPDC 29, Carta del P. Piccinini al subprefecto del Azero, 17 de abril de 1874.

101 CBDH, FPDC 29, Carta del subprefecto del Azero al prefecto de Chuquisaca, 24 de abril de 1874.

102 Angélico Martarelli, “El Colegio...”, pp. 80-81.

103 Alejandro Corrado, “Continuación...”, pp. 482-483.

día:¹⁰⁴ “existen aún muchas fortificaciones por destruir y la guerra que tenemos que sostener es larga y penosa”.¹⁰⁵

Mientras tanto, el gobierno nacional toma una medida crucial: promulga la Resolución Suprema del 17 de diciembre de 1874 que no sólo autoriza al subprefecto del Azero a construir un fortín en Guacaya, sino que prevé dotar de terrenos a todos los que colaboren en la obra y permanezcan al menos tres años en el lugar.¹⁰⁶

El año 1874 acaba así, en medio de constantes sobresaltos, alarmas, robos, asesinatos y expediciones punitivas. Hasta que, el 11 de enero de 1875, la guerrilla guacayaña se convierte en batalla campal en el propio Igüembe. Mendiña cuenta:

El número de cuatro a cinco mil salvajes de todas las tribus del oriente se propusieron el día 11 de los corrientes asaltar este pueblo. Avisado con media hora de anticipación, se organizó la defensa con rapidez y hubo tiempo para salir a su encuentro seis cuadras antes de su aproximación, obligándolo a retroceder con la misma rapidez que había venido. La escasez de mi fuerza y la dispersión de los contrarios que por cerros y quebradas tomaban distintas direcciones, ha hecho que no queden completamente destrozados.¹⁰⁷

En la batalla mueren el “famoso capitán de los tobas llamado Sacó”¹⁰⁸ y, sobre todo, Mbiryuca y Corone, “brujos” y capitanes toba y chiriguano respectivamente.¹⁰⁹ De hecho, la guerra tiene un carácter mesiánico innegable. Además de los ya nombrados, participa Güirariyu, de Cuevo:

104 CBDH, FPDC 29, Carta del subprefecto del Azero al prefecto de Chuquisaca, 29 de diciembre de 1874.

105 *Ibíd.*

106 Resolución Suprema de 17 de diciembre de 1874, en *Anuario de leyes y supremas disposiciones de 1874*, Imp. de la Unión Americana, La Paz, 1875, p. 244.

107 CBDH, FPDC 29, Carta del subprefecto del Azero al prefecto de Chuquisaca, 13 de enero de 1875.

108 *Ibíd.*

109 Angélico Martarelli, “El Colegio...”, p. 82.

Gozaba de un prestigio inmenso entre los suyos, les hacía oír por los aires una voz desconocida, la cual los invitaba a pelear con denuedo y sin temor, afirmándoles que las balas de los cristianos, perdida toda su fuerza, caerían a sus pies sin herirlos, y las murallas de los fortines se derretirían en su presencia como cera.¹¹⁰

Los testimonios no dejan lugar a dudas sobre el carácter mesiánico de la sublevación: “Esta guerra la hacen fascinados por el charlatanismo de algunos apóstatas que se encuentran entre ellos anunciándoles la aparición de un dios protector de su raza”.¹¹¹

Tras la batalla, los rebeldes todavía no están derrotados, pero sí gravemente debilitados:

Con este hecho de armas tan favorable a los cristianos de la frontera, el chiriguano quedó abatido pero no rendido, su total sumisión y conquista costaron todavía a las tropas nacionales unos seis meses más de sacrificios, de privaciones y de sangre.¹¹²

La batalla de Igüembe marca el principio del fin.

Dos semanas después de la contienda, el nuevo fortín de Guacaya está terminado, gracias al trabajo de ochocientos indios aliados.¹¹³ Mientras tanto, los criollos empiezan a perseguir a los chiriguanos que, tras la derrota, se han refugiado “unos a Cuevo, otros a las márgenes del vecino Pilcomayo y otros a los cerros de Caipependi”.¹¹⁴ En la persecución participa Luis Aldana, comandante de las fuerzas de la provincia Salinas que incursiona en Caipependi, con el auxilio de 200 indios flecheros de las misiones de Tarija.

Existen diversas versiones sobre la actuación de este personaje. Probablemente queriendo atenuar su culpa, los tarijeños afirman

110 Alejandro Corrado, “Continuación...”, p. 482.

111 CBDH, FPDC 29, Carta del subprefecto del Azero al prefecto de Chuquisaca, 25 de noviembre de 1874.

112 Angélico Martarelli, “El Colegio...”, p. 82.

113 CBDH, FPDC 29, Carta del subprefecto del Azero al prefecto de Chuquisaca, 25 de enero de 1875.

114 Alejandro Corrado, “Continuación...”, p. 484.

que obra de acuerdo con el subprefecto del Azero;¹¹⁵ por el contrario, la gente de Chuquisaca alega que actúa solo y por interés personal.¹¹⁶ Sea lo que fuere, el 18 de marzo de 1875 en Yuqui, en el cañón de Caipependi, Aldana lleva a cabo una verdadera masacre:

Mataron tumultuariamente a unos 60 entre chiriguano y chaneses, bajo los ojos de sus madres y mujeres, que llenaban el aire con sus lastimeros alaridos, y que fueron llevadas cautivas.¹¹⁷

Cerca de 80 cadáveres tendidos en el suelo nadaban en su propia sangre, espectáculo atroz de barbarie y de ferocidad inaudita. En Huacaya, entre los principales jefes, se hizo la repartija de las mujeres y de todos sus hijos.¹¹⁸

Según Martarelli, “algunos soldados testigos oculares de hecho afirman que una orden secreta de los jefes les autorizó a ejecutar semejante acto de barbarie, por la codicia de apropiarse de las mujeres y de los hijos; otros lo niegan”.¹¹⁹ En todo caso, todos están de acuerdo para considerar esta masacre como un golpe de muerte para los rebeldes: “Lo que dio verdaderamente el golpe de muerte a los chiriguano, fue el hecho de Caipependi, o más claro, la matanza de Yuqui, que cada cual lo ha interpretado a su modo”; “con el hecho de Caipepende, todo varió de aspecto. Los indios comenzaron a acobardarse, los cristianos a cobrar valor”.¹²⁰

Los enemigos huyen en masa al Pilcomayo para refugiarse entre los tobas, aunque muchos también vuelven al poco tiempo.¹²¹ Pronto empiezan en Huacaya las primeras tratativas para establecer una misión y reunir ahí los vencidos. San Pascual de

115 ABNB, MI 217/57, Expediente..., ff. 184-185.

116 AFT, 1-890, Relación del P. Vicente Piccinini al P. Alejandro Corrado en Tarija, c. 1882.

117 Alejandro Corrado, “Continuación...”, p. 485.

118 Angélico Martarelli, “El Colegio...”, p. 83.

119 *Ibidem*.

120 *Ibidem*, p. 82; AFT, 1-890, Relación del P. Vicente Piccinini, f. 4.

121 Angélico Martarelli, “El Colegio...”, p. 99; AFT, 1-890, Relación del P. Vicente Piccinini, f. 4; Alejandro Corrado, “Continuación...”, p. 485.

Boicovo se funda el 27 de junio de 1875 al norte del nuevo pueblo criollo que ya nace en Guacaya. La misión está a cargo de los franciscanos de Potosí.

El papel de los aliados

Desde la época colonial, la capitanía de Guacaya goza de una fama terrible entre los colonizadores:

Guacaya fue siempre el centro de la barbarie chiriguana, el templo de donde partían los oráculos de 'guerra a muerte' contra los españoles y los bolivianos conquistadores que osaban penetrar en sus dominios. Los indígenas del oeste de Ingre y del Abatiri, del noreste de Cuevo e Ìvu, del este de Macharetí y Tarairí y de todas las tribus esparcidas por el sur y por el norte, absolutamente todas, consultaban allá en materia de guerras y de represalias a los de Guacaya; y éstos gustosamente se ofrecían como primeros para ir al frente; eran los que encabezaban, dirigían e infundían valor con su ejemplo y con las palabras de los *queremba* [guerreros], enardecidos y llenos de amor patrio. Este valle tenía varios miles de jóvenes guerreros que gozaban de una aureola de leyenda, que sin embargo era algo real.¹²²

¿Cómo pudo sucumbir, en poco más de un año, ante los colonos criollos? Esos se quejan continuamente del lamentable estado de su armento y de la escasez de municiones y, aun sin dar entero crédito a las cifras de 4.000 a 14.000 guerreros chiriguanos, están en evidente desventaja numérica.

Una primera razón puede residir en el aspecto mesiánico de la guerra: la muerte de los *tumpas* Mbiriyuca y Corone desmoralizó por completo a sus seguidores. Pero, más allá, otras razones parecen más poderosas. Primero, la Guacaya de 1874 que inicia la guerra es una capitanía ya herida, afectada por los estragos causados por el ganado de los criollos. Los capitanes que, en 1843 y de nuevo en 1866, firman efímeros tratados de paz, parecen

122 Doroteo Giannecchini, *Historia...*, p. 239.

inclinarse hacia una convivencia más pacífica con los *karai*, como ‘indios aliados’, que hacia la guerra a ultranza. No parece haber tanta unanimidad en la zona.

De hecho, la presencia y el actuar de los ‘indios aliados’ son a todas luces decisivos en el desenlace del conflicto. Los neófitos de las misiones franciscanas no apoyan a los rebeldes: son más bien víctimas de ellos en los diversos asaltos a las misiones, y van a auxiliar a Aldana en Yuqui. En la provincia Cordillera, los aliados de la poderosa capitania de Kaipependi tampoco participan del conflicto. Más aún, en el frente de Igüembe, los aliados apoyan decididamente a los criollos.

En noviembre de 1874, el subprefecto Menduiña cuenta con un total de mil chiriguano aliados del Ingre y de las riberas del Pilcomayo; en enero de 1875, son 800 indios aliados quienes trabajan en el fortín de Guacaya.¹²³ Por cierto, según Martarelli, la fidelidad de estos chiriguano es ‘muy sospechosa’, y los *karai* desconfían.¹²⁴ De hecho, ya en marzo de 1874, el subprefecto del Azero manda a hacer averiguaciones para cerciorarse de que los indios aliados lo son de verdad;¹²⁵ un mes después, dos vecinos de Sauces se apersonan al Ingre –“centro principal de nuestra alianza”– para convencer a los aliados de Buricanambi de no plegarse a los rebeldes.¹²⁶

Pero noticias y rumores son vagos y a menudo contradictorios. Nadie sabe con exactitud, por ejemplo, qué pasa realmente con los aliados de Igüembe. Para Piccinini, en abril de 1874, “los aliados de este cantón están transfiriendo todos sus bienes con son vacas, ovejas y maíces a Guacaya, por lo que se calcula que están dispuestos a pelear con nuestros enemigos”;¹²⁷ en noviembre, Menduiña observa “que diez o doce pueblos situados en las inmediaciones de

123 ABNB, MI sin clasificar [s.c.], Carta del subprefecto del Azero al prefecto de Chuquisaca, 5 de noviembre de 1874.

124 Angélico Martarelli, “El Colegio...”, p. 81.

125 CBDH, FPDC 29, Circular del 3 de marzo de 1874.

126 CBDH, FPDC 29, Carta del subprefecto del Azero al prefecto de Chuquisaca, 30 de abril de 1874.

127 CBDH, FPDC 29, Carta del P. Piccinini, 17 de abril de 1874.

este cantón, a quienes se les tenía por aliados, han sido abandonados de una manera insensible, remitiendo su familia e intereses desde ahora dos meses”.¹²⁸ Sin embargo, en la misma fecha, un vecino de Igüembe sostienen que los enemigos atemorizan a los aliados, “obligándolos a dejar sus casas”.¹²⁹

Las sospechas recaen en particular sobre Buricanambi, el capitán grande y aliado del Ingre. A finales de octubre de 1874, el corregidor de Igüembe denuncia que ha reunido a 800 guerreros y que “por las voces que corren que es para asaltar este fuerte juntamente con los guacayños, porque continuamente pasan los propios de Guacaya al Ingre”.¹³⁰ Sin embargo, una semana después, otro criollo afirma que Buricanambi teme más bien a la gente de Guacaya: “noticioso Buricanambi del asalto a Macharetí y de que Guacaya se movía, principió a reunir su gente, el día jueves pasado, sin duda temeroso de aquellos”, y que por ende “se halla en buen sentido con el cristiano” aunque, matiza, “salvo equívocos y estrategias que pudieran también ellos adoptar”.¹³¹

Pero la verdad es que, si bien algunos aliados de Igüembe pasan al enemigo, el grueso no se mueve, y que el sospechoso Buricanambi tampoco ataca nunca. Los aliados superan con creces en número a los criollos, y su actuación puede ser decisiva en la conclusión de la guerra. Pero deciden apoyar a los criollos demostrando que, pese a todos los recelos, son realmente aliados. Lo mismo pasa dos décadas más tarde, en la batalla de Kuruyuki, donde hay más chiriguanos aliados que criollos quienes combaten a los rebeldes.¹³² Un viajero francés de paso por la zona escribe en esa época:

128 CBDH, FPDC 29, Carta del subprefecto del Azero al prefecto de Chuquisaca, 25 de noviembre de 1874.

129 CBDH, FPDC 29, Interrogatorio a Norberto Camacho, 24 de noviembre de 1874.

130 ABNB, MI sin clasificar [s.c.], Carta del subprefecto del Azero al prefecto de Chuquisaca, 5 de noviembre de 1874.

131 ABNB, MI sin clasificar [s.c.], Carta de Manuel Álvarez al subprefecto del Azero, 4 de noviembre de 1874.

132 Isabelle Combès, *Kuruyuki...*

Los indios aliados se habían formado en cuadrado alrededor de la plaza, ocupando tres de sus costados [...] Las disposiciones tomadas para el campamento fueron las peores pues, *si nos hubiesen traicionado los indios aliados, habríamos quedado entre la espada y la pared sin posibilidad de escape. Pero pasó todo lo contrario*. El enemigo había vuelto a cruzar el río a escondidas e intentó varias veces subir por la *barranca*. Pero los centinelas aliados siempre lo vieron y dieron la voz de alarma soplando cornetas o bien mediante un grito especial llamado *japapeo*, inmediatamente repetido por las 300 bocas aliadas y las, mucho más numerosas, de los enemigos furiosos de haber sido descubiertos.¹³³

Más allá de la guerra misma, los aliados también son los responsables de la masiva entrada de hacendados y vacas a cambio de regalos y gratificaciones. En la interpretación de Thierry Saignes, “esos regalos que acompañaban toda negociación con los chiriguano son percibidos como un simple derecho de entrada en la Cordillera, y de hecho como un verdadero tributo”, y tal vez los nuevos aliados los consideran efectivamente de esta manera.¹³⁴ No deja de ser que la consecuencia es la instalación definitiva de los colonos, la agudización del conflicto maíz/vaca, la pérdida de territorio y la esclavitud incipiente, llevando a cabo una verdadera conquista.

La división estructural del mundo chiriguano hizo su fuerza durante la Colonia, presentándose como una hidra de mil cabezas que los españoles no supieron vencer. Pero esta división se exacerba en la República y acaba, finalmente, con las guerras chiriguanas iniciadas tres siglos atrás y con la independencia indígena. Ya sea por los beneficios personales que le reporta el trato amigable con los *karai*, beneficios a los que no están dispuestos a renunciar, ya sea porque son más pragmáticos que los rebeldes y conscientes de que no ganarán nada con las armas, los indios aliados son los que hacen la diferencia. Donde las armas españolas no lograron avanzar, lo hicieron primero los ganados y luego la cizaña.

133 Louis-Émile Cerceau, *El Chaco y el Oriente boliviano* [1899], El País, Santa Cruz, p. 118; énfasis de la autora.

134 Thierry Saignes, *Historia...*, p. 272.

El mundo de después

El capítulo que el franciscano Martarelli dedica a la guerra de Guacaya se llama simplemente “La conquista”; Francisco Pifarré la llama “la gran guerra” y titula su capítulo “La guerra sentencia la historia”.¹³⁵ Fue, en verdad, la guerra del fin del mundo chiriguano independiente.

En 1877, la resolución suprema de diciembre de 1874 que otorgaba tierras a los colonos de Guacaya se extiende a los pobladores del Ingre y de Tarija.¹³⁶ Los colonos se multiplican, crean pueblos como San Antonio de Guacaya, Camatindi, Carandaití, etc. El gobierno aprueba la fundación de fortines militares en toda la región.¹³⁷ Aunque no todos se construyen y utilizan, simbolizan el deseo de posesión de la Cordillera chiriguana. Más aún, apuntan directamente al Chaco propiamente dicho que ha perdido la protección chiriguana y está ahora expuesto al peligro criollo.

La colonización no avanza como un solo hombre. La Guerra de Guacaya desata de hecho un nuevo problema, esta vez entre las provincias y departamentos que se disputan el territorio. Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija se enfrascan en el llamado conflicto Cuevo - Ivo. El nuevo subprefecto del Azero, Pedro Zárate, no duda en utilizar la amenaza latente de una nueva guerra chiriguana para acusar a la provincia Cordillera de fomentar los disturbios para ganar terreno:

La autoridad política de Cordillera, llevando adelante su sistema de invasión y asaltos que desde el año 1876 ha ejercido hasta adueñándose de los puntos de Cuevo e Ivo, hoy trata de marcha con un

135 Angélico Martarelli, “El Colegio...”; Francisco Pifarré, *Historia de un pueblo*, CIPCA, La Paz, 1989.

136 Resoluciones supremas de 17 de marzo y 11 de mayo de 1877, en *Anuario de leyes y supremas disposiciones de 1877*, Imp. de El Ciudadano, La Paz, 1880, pp. 38-39, 74.

137 Resolución de 9 de agosto de 1878, en *Anuario de leyes y supremas disposiciones de 1878*, Imp. de El Ciudadano, La Paz, 1881, p. 127, entre otros.

crecido número de fuerza armada a ocupar de hecho toda la zona oriental de esta provincia hasta el río Pilcomayo.¹³⁸

El resultado es otra masacre de chiriguano, llevada a cabo por Pedro Zárate en Mburucuyati cerca de Macharetí, con el pretexto de que el capitán local, Curichama, trama una nueva rebelión “aconsejado por las autoridades de la provincia Cordillera”.¹³⁹

A los indios aliados el tiro les sale por la culata. Los colonos ya no necesitan mantenerlos a raya con regalos y pagos y se adueñan de sus territorios. En noviembre de 1879, Buricanambi pierde sus propias tierras, adjudicadas a varios *karai*.¹⁴⁰ En Cuevo e Ivo, los indígenas intentan hacer un trato con los colonos de Lagunillas, autorizándoles a instalarse siempre que no ocupen las tierras indígenas. En otras palabras, los exrebeldes quieren convertirse en indios aliados. Demasiado tarde:

Los colonos se han apropiado de sus tierras; han esclavizado a los indios; los capitanes han sido y son los primeros a experimentar el cepo y los azotes; sus *cuñas* han sido y les son arrebatadas por esos desmoralizadores y desenfrenados colonos.¹⁴¹

Los capitanes locales recurren entonces al Colegio franciscano de Tarija, con la esperanza de gozar de la protección misionera. Los conflictos interdepartamentales por la posesión de Cuevo e Ivo inclinan la balanza a favor del Colegio de Potosí, que funda Santa Rosa de Cuevo en 1887.¹⁴²

En esta época se incrementan exponencialmente las migraciones indígenas –chiriguano y chaqueños confundidos– al Noroeste

138 AFT, 1-2381, Carta de Pedro Zárate a los padres franciscanos, 12 de junio de 1878.

139 ABNB, MI sin clasificar [s.c.], Informe de Pedro Zárate, 4 de enero de 1878.

140 ABNB, MI sin clasificar [s.c.], Carta del subprefecto del Azero al prefecto de Chuquisaca, 8 de noviembre de 1879.

141 AFT, 1885, Carta de Doroteo Giannecchini al P. Guardián, 9 de febrero de 1879, f. 2v.; *Cuña* (*kuña*) es ‘mujer’ en guaraní.

142 Isabelle Combès, “Las misiones de la discordia”, *Boletín Americanista*, LXXXIII, 2/87 (2023), pp. 33-54.

argentino, para trabajar en los ingenios de azúcar y huir, de paso, de la explotación en las haciendas bolivianas. Pilcomayo abajo, los tobas siguen haciendo de las suyas, con asaltos esporádicos a haciendas, asesinatos como el del explorador Julio Crevaux, etc., que no logran frenar realmente la conquista. En 1883 nace la Colonia Crevaux en Teyu, otrora ‘capital’ de los indómitos tobas.¹⁴³ En estas guerrillas, los tobas reciben el apoyo de los pocos chiriguanos que siguen soñando con una lucha abierta: los sobrevivientes de la guerra de Guacaya, refugiados Chaco adentro como en el único lugar donde la lucha todavía es posible –pero que constituye el próximo blanco del implacable avance de la colonización tras la caída de Guacaya.

La invasión de Cuevo e Ivo, los malos tratos y la falta de una misión en Ivo son a la vez la consecuencia de la guerra de Guacaya y los antecedentes de la rebelión de Kuruyuki en 1892. En diciembre de 1891, surge en Ivo el *tumpa* Apiaguaiqui, llamando otra vez a la guerra total contra los *karai*. El nombre toba de Apiaguaiqui sugiere que forma parte de los ‘dispersos de Guacaya’ afincados en el Pilcomayo, o es descendiente de ellos. La rebelión acaba con una batalla campal en Kuruyuki, el 28 de enero de 1892, y una estrepitosa derrota indígena.

Por el libro que le dedicó Hernando Sanabria Fernández en 1972, y luego su recuperación por los movimientos indígenas y organizaciones no gubernamentales que, desde 1992, celebran regularmente el aniversario de la batalla, Kuruyuki es una guerra mucho más famosa que la de Guacaya.¹⁴⁴ En esa nueva memoria colectiva, Kuruyuki toma el cariz de la lucha de un pueblo unido contra el opresor blanco; la derrota indígena es la fecha fatídica de la pérdida de la independencia chiriguana, el principio de la esclavitud de un pueblo otrora guerrero. Los primeros veredictos

143 Isabelle Combès, *Hijos del Pilcomayo. Los últimos tobas de Bolivia*, Itinerarios, Cochabamba, 2019.

144 Hernando Sanabria Fernández, *Apiaguaiqui-Tumpa. Biografía del pueblo chiriguano y de su último caudillo*, Los Amigos del Libro, La Paz, Cochabamba, 1972.

son lúgubres: “la tribu de los chiriguano, altanera y soberbia, no se resigna fácilmente a ser dominada [...] Sucumbió sin rendirse”;¹⁴⁵ para Sanabria, los chiriguano “como nación, habían terminado para siempre”;¹⁴⁶ más tarde, Francisco Pifarré escribe que, tras la derrota, “la noche iba a adueñarse del pueblo chiriguano”¹⁴⁷ y Thierry Saignes evoca la ‘extinción’ de la etnia “como sociedad independiente” en 1892.¹⁴⁸ Más recientemente, un autor afirma que “el problema del despojo de sus tierras para los guaraní comenzó con la derrota de Kuruyuki”,¹⁴⁹ y otro escribe:

El exterminio y la opresión del pueblo chiriguano iniciados con la invasión española a su tierra y territorio, alcanzó su punto máximo con la matanza de 1891-1892, la subsiguiente esclavización de los chiriguano en los establecimientos agrícolas y ganaderos de la sociedad nacional criollo-mestiza, como también su empleo como trabajador no pagado, mal pagado o sobreexplotado en las haciendas chaqueñas, plantaciones y zafra.¹⁵⁰

Este discurso es una falacia. En 1892, la noche ya se había apoderado del pueblo guaraní o chiriguano. Kuruyuki existió precisamente por este motivo: porque la independencia chiriguana ya estaba perdida, porque su territorio ya estaba avasallado, porque la gente ya estaba explotada. La rebelión de 1892 fue un intento supremo y fallido por sacudir un yugo ya demasiado consolidado; una guerra que sólo movilizó a una parte minoritaria de los indígenas y que fracasó, al igual que la de Guacaya, porque el mundo

145 Bernardino de Nino, *Continuación de la historia de misiones franciscanas del Colegio de Propaganda Fide de Potosí*, Ed. Tipo-litográfico Marinoni, La Paz, 1918, p. 246.

146 Hernando Sanabria, *Apiaguaiqui...*, p. 217.

147 Francisco Pifarré, *Historia...*, p. 387.

148 Thierry Saignes, *Historia...*, p. 31.

149 Álvaro Díez Astete, *Compendio de etnias indígenas y eco-regiones. Amazonía, Oriente y Chaco*, Plural editores/CESA, La Paz, 2011, p. 451.

150 José Luis Paz Nomey, “Apiaguaiqui Tumpa y la Matanza de Kuruyuki (1891-1892)”, *Fuentes. Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*, vol. 8, n°. 31 (2014).

chiriguano estaba dividido.¹⁵¹ Fue un último estertor, la última consecuencia de la gran guerra que estalló dieciocho años antes y selló el destino de los chiriguanos. El conflicto de Guacaya puso un punto final a la conquista de los chiriguanos. Dejó paso a la colonización y, tras siglos de resistencia, abrió las puertas del Chaco a la sociedad nacional, para una nueva conquista que culminó, décadas después, con la guerra del Chaco.

151 Isabelle Combès, *Kuruyuki...*

Más allá de la goma: Una expedición brasileño- boliviana en 1887 y las narrativas de conquista

José Octavio Orsag Molina

En 1888, un año después de la expedición, el coronel Antônio Rodrigues Pereira Labre presentó a la *Sociedade do Geographia do Rio de Janeiro* una recapitulación de su expedición entre los ríos Manutata y Aquiry, hoy Madre de Dios y Acre. Labre formaba parte de un grupo de colonizadores brasileños que habían migrado a la Amazonía occidental desde inicios de la década de 1870 expandiendo barracas gomeras a lo largo de los afluentes del río Amazonas.¹ La colonización de la Amazonía no era sólo un interés por parte de actores brasileños. Desde la década de 1880, un grupo de colonizadores provenientes de Bolivia se había expandido desde

1 Por Amazonía occidental entiendo toda la región abarcada por los afluentes al oeste del río Madera y el río Negro. La principal diferencia histórica de la baja Amazonía fueron los proyectos de colonización agrícola impulsados por los portugueses tras las reformas Pombalinas que habían generado cambios más profundos en la territorialidad indígena y en los procesos de migración de actores coloniales. Ejemplo de esto era la economía de plantaciones de cacao que, como Lewis Herndon describe en 1850, marcaba claramente la geografía del bajo Amazonas. Lewis Herndon, *Exploration of the Valley of the Amazon Made Under Direction of The Navy Department. By WM. Lewis Herndon and Lardner Gibbon. Part I*, Robert Armstrong Public Printer, Washington 1854, p. 293; Rafael Chambouleyron, “Cacao, Bark-Clove and Agriculture in the Portuguese Amazon Region in the Seventeenth and Early Eighteenth Century”, *Luso-Brazilian Review*, 51, n.º. 1 (2014), pp. 1-35.

el sur hacia el bajo río Beni y sus afluentes buscando, también, goma elástica y una ruta de exportación que evite las cachuelas del Madera. Como parte de este grupo pionero de colonizadores estaban Timoteo Mariaca y Victor Mercier que participaron de la expedición de 1887 junto a Labre. Mariaca, Mercier y Labre hicieron confluír sus intereses en la expedición buscando abrir el bosque amazónico a dinámicas comerciales para satisfacer sus propios intereses. Al igual que Labre, Mercier publicó el relato de su expedición como un relato de conquista y victoria sobre la naturaleza, como un proceso civilizatorio casi indistinguible del proceso de nacionalización. La región –no obstante– no era solo bosque amazónico sino eran en su totalidad territorio de poblaciones indígenas independientes.

El argumento central de este artículo, a partir de la lectura de diversas versiones de la expedición de 1887 llevada a cabo por Labre y Mercier, es que las expediciones geográficas en la Amazonía continental tuvieron un rol primordial en el proceso mismo de colonización al imaginarse una geografía adaptada a las necesidades del capitalismo y al borrar la agencia indígena de sus narraciones. Por colonización me refiero a la necesidad privada y estatal de transformar el territorio amazónico en su aspecto ambiental y social, de apropiárselo y reclamarlo, de forzar economías adecuadas a las necesidades administrativas de los estados emergentes inseparables de los designios culturales de civilización y progreso sobre los cuales actuaban los pioneros colonizadores y los mismos estados. De la misma forma, todos los actores que expresaban y buscaban la transformación forzada del espacio amazónico como ser misioneros, comerciantes, militares, o autoridades deben ser entendidos también como actores coloniales. La expedición entre los ríos Madre de Dios y Acre nos da una idea de la expansión y proceso de colonización de la frontera amazónica desde una perspectiva transnacional que rompe con los debates tradicionales sobre la frontera ‘interna’ que solo toman en cuenta una perspectiva nacional. Lejos de proyectos nacionales separados, estos viajes evidencian un mismo objetivo de transformación de los espacios amazónicos al borrar el control y dominio territorial indígena y

al buscar su anexión a circuitos y geografías del capitalismo. Por el otro lado, evidencian también el límite de estos proyectos que, partiendo de Brasil o Bolivia, debían negociar con poblaciones indígenas, allí donde los viajeros, como visitantes foráneos y lejos de sus sueños de domino sobre la naturaleza, dependían enteramente de las decisiones y conocimiento indígena para continuar su viaje o incluso sobrevivir.

A finales del siglo XIX, la Amazonía experimentaba una transformación dramática. La demanda de goma elástica en el mundo industrial vinculó la Amazonía al comercio interoceánico del Atlántico. La expedición de Labre y Mercier nos ofrece una perspectiva situada de la historia de la expansión comercial de exportación en la Amazonía occidental, concretamente durante los años en los cuales la mayor parte de la Amazonía todavía estaba constituida por territorios indígenas 'independientes'. Labre y Mercier describen cómo los intereses privados de las élites locales empujaron hacia una territorialización de la Amazonía sujeta a sus intereses económicos y al bienestar general de la emergente economía de la goma. Esta expedición, y muchas otras, son la expresión de la expansión de la frontera del comercio en la Amazonía durante el siglo XIX que, al mismo tiempo, creó la legibilidad sobre la que las élites nacionales reclamaron la Amazonía como suya, como espacios nacionales.²

2 Es necesario discutir cómo los Estados construyen su marco institucional y territorialidad sobre la cuenca amazónica siguiendo la idea de James Scott y la necesidad de legibilidad de los Estados-nación. Los Estados-nación y lo nacional no son categorías abstractas, sino la expresión de relaciones sociales, relaciones de poder y el resultado de la colonización. En ese sentido, Camilo Mongua plantea una forma distinta para entender el Estado en el espacio amazónico de finales del siglo XIX: en vez de presentarlo como la oposición, ya clásica, entre Estado central y élites regionales, propone entender que misioneros, comerciantes, élites locales, y militares en la frontera eran el Estado en sí mismos. James C. Scott, *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven, 2008; Frederica Barclay, *El estado federal de Loreto, 1896: centralismo, descentralización y federalismo en el Perú a fines del siglo XIX*, Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro de Estudios Regionales Andinos 'Bartolomé

Labre comienza su conferencia en la *Sociedade do Geographia de Rio de Janeiro* el año de 1888 agradeciendo a los presentes por permitirle convertirse en un miembro de ese *Templo de Minerva* a pesar, como él mismo señala, de que no tenía las credenciales para ser parte de una institución científica. La solemne presentación de sus descubrimientos, nuevas rutas de comercio hacia Bolivia, contrasta con los senderos, pantanos, ríos, arroyos y bosques profundos que tuvo que atravesar. También contrasta con las imágenes descritas en los diarios donde los exploradores apenas podían seguir el ritmo de sus guías, los jefes indígenas Ecuari, Canuparu, Cahhaty, Cayuary, Uyacaparé y Tucano. Contrasta con la extrema dependencia que Labre y los otros exploradores tenían de sus anfitriones quienes proveían comida, refugio y los medios de transporte. En la narración científica que hace de sus hallazgos, Labre tampoco menciona los momentos de enfermedad cuando, por ejemplo, tuvo que ser cargado en hombros por hombres indígenas o cuando se perdió en el bosque al haber perdido el rastro de su guía. Este antagonismo entre las narraciones del *Templo de Minerva* y las experiencias reales a las que se enfrentaron los forasteros en los bosques amazónicos representa el papel que desempeñó el lenguaje científico en la creación de la ilusión del dominio de la naturaleza, de un espacio vacío, de un espacio aprovechable. Esta forma de narrar los viajes negaba, reducía y simplificaba el complejo entorno de la Amazonía, el enmarañamiento de las relaciones entre lo no humano y lo humano y, sobre todo, la historia de las poblaciones indígenas.

Esta narración puede ser considerada un acto de traducción en el que los viajeros reducen lo que observan a una serie de anotaciones científicas y evaden lo que consideran que no responde a las necesidades coyunturales de la colonización amazónica. Podemos ver cómo incluso Mercier y Labre, sin una formación formal

de Las Casas', Lima, 2009; Mongua Calderón, *Los rostros de un estado delegado. Religiosos, indígenas y comerciantes en el Putumayo, 1845-1904*, FLACSO Ecuador, Universidad del Rosario, Quito, Bogotá, 2022.

en Geografía o Etnología, reproducen y ajustan sus relatos a un discurso científico en el que la tierra se mide como distancias, el clima como temperaturas y la ubicación como coordenadas geográficas. Es esencial reconocer que las características universales de este discurso están vinculadas a la expansión del capitalismo en el siglo XIX y articuladas a las aspiraciones civilizatorias de las élites locales y nacionales –un lenguaje que reconocería cualquiera que se considerara civilizado³ Para lograr un asiento entre las naciones civilizadas, el primer paso era racionalizar esa riqueza y describir los recursos de la tierra para que todo el mundo pudiera apropiarse de ellos, especular y comerciar. Por supuesto, el mismo discurso proporcionaba una comprensión limitada y sesgada, representando a la población local como incapaz de gestionar sus recursos en la forma que los actores coloniales consideraban civilizada o correcta.⁴ Las expediciones al Amazonas formaron parte de este proceso de racionalización.

Estas expediciones y sus diarios eran más que representaciones de la formación nacional (imperial). Estos escritos y sus narraciones fueron fundamentales para el proceso material de expansión de las fronteras nacionales y del capitalismo, tuvieron profundo efecto en las relaciones de grupos humanos con su entorno y su ecología.⁵ Más allá de una representación, el proceso mental y simbólico de las traducciones científicas de las geografías amazónicas tiene la capacidad de inventar una naturaleza social abstracta, proceso que en sí mismo se convierte en una fuerza productiva que permite las transformaciones materiales en la frontera, si bien no inmediatas, muchas veces a futuro.⁶

La expedición iniciada en 1887 fue el resultado de la presión para ampliar y colonizar nuevas zonas de la Amazonía mientras

3 Francisco Foot, *Trem-Fantasma: A ferrovia Madeira-Mamoré e a modernidade na selva*, Companhia das Letras, São Paulo, 1988, p. 63.

4 Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, New York/London, 2008, p. 31.

5 *Ibidem*, pp. 31, 60, 77.

6 Jason W. Moore, *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2020, p. 195.

aumentaban los precios de la goma en el mercado y se ampliaban las necesidades de las barracas gomeras. El proceso de creación de conocimiento en la Amazonía siguió un camino de acumulación en el que cada nueva expedición abría y ampliaba las posibilidades del avance de la frontera colonizadora. La expedición de Edwin Heath en 1880 –siete años antes que la de Mercier y Labre– abrió formalmente los ríos Beni y Madre de Dios a la colonización y a la explotación de árboles de goma.⁷ Por su parte, João Gabriel de Carvalho e Melo estableció el primer *siringal* en el río Acre en 1878.⁸ Eso ocurrió años después de las expediciones de Manuel Urbano, William Chandless y Labre en la cuenca del río Purús.⁹

Durante gran parte del del siglo XIX, las ambiciones territoriales de los Estados nacionales sobre la Amazonía fueron sólo

7 Edwin Heath, *La exploración del río Beni. Revista Historia por el doctor Edwin R. Heath. Traducida y anotada por Manuel V. Ballivián*, Ministerio de Instrucción Pública y Fomento, Imprenta la Revolución, La Paz, 1896.

8 Como explica Carlos José de Fariás Pontes, un *siringal* estaba formado por: un *barracão* o establecimiento, los diferentes árboles de goma, los senderos o *estradas* que conectaban los árboles, y los *tapiris*, fuegos especialmente diseñados que permiten que el espeso humo de las semillas de algunas palmeras coagule el látex recogido de los árboles. Carlos José de Fariás Pontes, “O Primeiro Ciclo Da Borracha No Acre: Da Formação Dos Seringais Ao Grande Colapso”, *South American Journal of Basic Education, Technical and Technological*, 1/1 (2014), pp.107-123. La organización de las propiedades de goma en Bolivia era muy similar. La *barraca* era el núcleo central para los recolectores de goma desde donde se controlaba la producción y el flujo de mercancías desde y hacia los *centros* o pequeños caseríos de dos o tres familias en medio de diferentes *estradas*. Para comprender la organización espacial de la producción durante el auge de la goma en Bolivia, véase María del Pilar Gamarra, *Amazonía norte de Bolivia: economía gomera (1870-1940): Bases económicas de un poder regional: la casa Suárez*, Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia, Producciones CIMA editores, La Paz, 2007; J. Valerie Fifer, “The Empire Builders: A History of the Bolivian Rubber Boom and the Rise of the House of Suarez”, *Journal of Latin American Studies*, 2/2 (1970), pp. 113-146.

9 William Chandless, “Ascent of the River Purus”, *The Journal of Royal Geographical Society of London*, 36 (1866), pp. 86-118; Antônio R. P. Labre, *Río Purús*, Typ. do Paiz, Maranhão, 1872; Carlos José de Faria Pontes, “O Primeiro Ciclo Da Borracha No Acre...”, 2014, p. 116.

líneas imaginarias trazadas en mapas y palabras escritas en tratados internacionales; la mayor parte de la Amazonía occidental era territorio de grupos indígenas independientes. En este contexto, los gobiernos nacionales reclamaban regiones que apenas conocían o que estaban fuera de toda descripción geográfica. Las pretensiones de la élite boliviana sobre la Amazonía llegaban hasta el río Javará, cerca de la actual frontera entre Colombia, Perú y Brasil, en el noroeste amazónico. El Acre era entonces, en papeles, territorio boliviano. En ese sentido, la expedición de Labre y Mercier en 1887 formaba parte de las primeras oleadas de colonización hacia estos afluentes del suroeste amazónico que buscaban una efectiva posesión. Su viaje permite comprender cómo estaban cambiando las relaciones sociales en la región debido a la producción de goma, y cómo las geografías del capitalismo y la reorganización del territorio poco a poco creaban la única forma eficaz de reclamar soberanía nacional en la Amazonía.

Los ríos Acre y Madre de Dios forman parte del suroeste amazónico, una región prácticamente inexplorada hasta finales del siglo XIX. No obstante, el hecho de que los ríos no fueran conocidos por la ciencia occidental no significa que los grupos indígenas estuvieran aislados y menos aún que no establecieran sus propias relaciones con los actores de las fronteras. Por ejemplo, grupos indígenas del grupo etnolingüístico pano como los chácobo, pacaguara y caripuna de lo que hoy es la Amazonía boliviana, establecieron relaciones con las misiones franciscanas de Cabinas, Exaltación y San Borja y con comerciantes del río Madera desde finales del siglo XVIII.¹⁰ Incluso habían vivido entre misioneros y tenían mucha experiencia en lidiar con incursiones en su territorio. Las interacciones que encontramos en fuentes, como el encuentro de José Agustín Palacios con los caripuna en 1845 en

10 Rafael Sans, *Memoria Histórica del Colegio de Misiones de San José de La Paz Por El M.R.P.Fr. Rafael Sans*, Imprenta de La Paz, La Paz, 1888, p. 83; Diego Villar, Lorena Córdoba, Isabelle Combès, *La reducción imposible: las expediciones del padre Negrete a los pacaguaras (1795-1800)*, Instituto de Misionología, Itinerarios, Cochabamba, 2009.

las cachuelas del Madera o el encuentro de Lardner Gibbon en 1852 en las mismas cascadas, nos muestran una frontera en la que los grupos indígenas tenían mucha más agencia y control sobre sus relaciones con los forasteros de lo que recuerdan las narrativas nacionales.¹¹ Estas poblaciones utilizaban palabras en diferentes lenguas para comunicarse con los viajeros, sabían exactamente qué intercambiar, sabían que los colonizadores exigían su trabajo y sabían cómo evitarlo; sabían negociar con los misioneros católicos prometiéndoles que se asentarían sólo para obtener herramientas, comerciar, y luego abandonarlos, etc.

Más al norte, donde el comercio brasileño se había expandido hacia el suroeste a través de los ríos Purús y Juruá desde 1860, grupos indígenas como los paumari, hipurina y canamary, entre muchos otros, vivieron experiencias similares. Sabemos que los hipurina tenían buenas relaciones con el famoso comerciante Manuel Urbano.¹² En 1865, el presidente de la Provincia de Amazonas, Adolfo de Barros Calvacanti de Albuquerque Lacerda, describió que muchos hipurinas vivían y trabajaban en las factorías de Urbano.¹³ Lacerda incluso tenía una gran expectativa en ellos, ya que, para él, serían fácilmente catequizados y reducidos siendo

-
- 11 José Agustín Palacios, *Exploraciones de don José Agustín Palacios. Realizadas en los ríos Beni, Mamoré y Madera y en el lago Rogo-Aguado, durante los años 1844 al 47. Descripción de la provincia de Mojos*, Imprenta de El Comercio, La Paz, 1893, p. 31; Lardner Gibbon, *Exploration of the Valley of the Amazon Made Under Direction of the Navy Department. Part II. By Lt. Lardner Gibbon*, Robert Amstrong Public Printer, Washington, 1854, pp. 288-292.
- 12 Davi Avelino Leal, “Cenários Da Fronteira: O Rio Purus e o Pensamento Social Na Amazônia”, en Gilton Mendes dos Santos (ed.), *Album Purus*, Editoria da Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011; Carlos José de Farias Pontes, “O Primeiro Ciclo Da Borracha No Acre...”, 2014; Antônio Alexandre Isídio Cardoso, *O Eldorado Dos Deserdados: Indígenas, Escravos, Migrantes, Regatões e o Avanço Rumo Ao Oeste Amazônico No Século XIX*. Tesis de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018, p. 174.
- 13 Adolfo de Barros Calvacanti de Albuquerque Lacerda, *Relatório com que o ilustrissimo e excelentissimo senhor dr. Adolpho de Barros Cavalcanti de A. Lacerda. entregou a administração da Provincia do Amazonas ao Illm. e exmo. tenente coronel Inocencio Estaquio Ferreira de Araujo.*, Typ. do Jornal do Recife, Recife, 1865, p. 32.

la punta de lanza para la expansión de la colonización en el río Purús como mano de obra. Sin embargo, los hipurina, al igual que otros grupos indígenas, no fueron fácilmente catequizados ni reducidos a asentamientos. Lacerda confió en la relación de los hipurinas con Manuel Urbano, pero no contó con las propias decisiones que este pueblo indígena iría tomando conforme la frontera colonial cambiaba. Desde una perspectiva regional, no es exagerado destacar que los hipurina, al igual que otros grupos indígenas, sabían con quién y cómo establecer relaciones. La historia del auge temprano de la goma está llena de ejemplos de grupos indígenas que establecieron alianzas con comerciantes que les permitían movilidad por la Amazonía en lugar de asentarse en un lugar fijo definido por las autoridades o los misioneros.¹⁴ Considerar las diferentes formas en que los grupos indígenas de la frontera de colonización conocían y elegían interactuar con los actores coloniales mucho antes del auge de la economía de la goma nos da una mejor perspectiva histórica para entender el control territorial y político indígena en la región; pero lo que es más importante, nos ayuda a considerar el cambio de estrategias que eligieron en la creciente invasión de la frontera amazónica del siglo XIX.

La primera parte de este trabajo comienza indagando los intereses que impulsaron tanto a los colonizadores brasileños como bolivianos a explorar el estrecho terrestre entre los ríos Madre de Dios y Acre. La segunda parte contrasta las representaciones indígenas en las narrativas de viaje de la expedición de 1887 con lo que

14 Francisco Antônio Pimenta Bueno, *Exposição com que o exm. Antônio Pimenta Bueno. passou a administração da provincia do amazonas ao exm. sr. 2º vice-presidente tete. cnl. Antônio Lopes Braga em 12 de junho de 1888*, Typographia do Jornal do Amazonas, Manaus, 1888, p. 22; Manoel Gomes Corrêa de Miranda, *Falla dirigida a assembleia legislativa da provincia do Amazonas, na abertura da primeira sessão ordinaria da primeira legislatura, pelo exmo. vice-presidente da mesma provincia, o dr. Manoel Gomes Corrêa de Miranda. Em 5 de setembro de 1852*, Typ. de M. Da S. Ramos, Manaus, 1852, p. 20; Blanca Muratorio, *Rucuyaya Alonso y la história social y económica del Alto Napo*, Abya Yala, Quito, 1988, p. 126.

podemos reconstruir de las relaciones que establecieron los viajeros con los diversos grupos que habitaban la región. Finalmente, a manera de conclusión, el trabajo visibiliza el rol que tuvieron las narraciones de exploración en el proceso de colonización al crear una narrativa racional y objetiva de dominio sobre la naturaleza que borraba la agencia indígena. Pero al mismo tiempo, muestra cómo una lectura detallada de las fuentes históricas permite romper con esta ilusión al evidenciar la dependencia que tenían los actores coloniales del conocimiento y trabajo indígena.

Geografías del capitalismo y reconfiguración de la Amazonía

Labre fundó su asentamiento denominado Labrea en el río Purús en 1871; en 1881, este ya había sido elevado por las autoridades brasileñas a la categoría de *vila*.¹⁵ Debido a los problemas de abastecimiento para la población y en general para la frontera colonizadora en este río, el principal objetivo de Labre en la expedición era abrir rutas para comunicarse con las llanuras de Moxos en Bolivia. No sabemos exactamente si Labre recibió algún apoyo de la Provincia de Amazonas, lo cual no sería una sorpresa debido al interés previo que las autoridades brasileñas habían mostrado en la conexión comercial con el departamento de Beni. No obstante, en base a los diarios de expedición, parece ser que la expedición solo se llevó a cabo a partir del interés privado de Labre, con fondos del patrón gomero boliviano Antonio Vaca Diez y la participación del otro patrón gomero boliviano, Timoteo Mariaca junto a su socio Victor Mercier. Para Labre era crucial aumentar el comercio, especialmente el suministro de carne destinado a los crecientes asentamientos de los ríos Purús y Acre. El recurso más importante para él era el abundante ganado de las llanuras del Beni. De hecho, como parte de la expedición, Labre hizo una recapitulación de los recursos disponibles en el Beni:

15 Helio Rocha, *Coronel Labre*, Editora Scienza, São Carlos, 2018.

La gran y rica industria pastoral se extiende por toda la cuenca del Mamoré y del Beni, donde es posible contar más de 150.000 cabezas de ganado. Más allá, en la orilla derecha del Mamoré, en los campos de Trinidad, la capital del departamento, y otros asentamientos, es posible contar más de 400.000 cabezas. Se trata de ganado de raza excelente. Esta gran industria está abandonada por falta de exportación y consumo, no teniendo ningún valor en este momento, tanto que un buey de 300 kilogramos cuesta 10\$000 réis de nuestra moneda, pero si un criador quiere vender cien bueyes, no encuentra comprador que pague por adelantado.¹⁶

Labre percibía que a la economía ganadera de Beni le faltaba un incentivo y un mercado, que era exactamente lo que pensaba que el río Purús podía ofrecer. En sus primeros años en el río Purús –el coronel había llegado a la región en el viaje inaugural de la *Companhia Fluvial de Navegação do Alto-Amazonas* en 1869–¹⁷ el colonizador brasileño criticó la falta de producción agrícola a lo largo del río:

En toda la distancia entre la desembocadura del río Purús y el río Ituxy (1.065 km) no se ve una sola plantación, salvo unas pocas de plátano y caña de azúcar, y apenas en el borde de algunas chozas, algunos pies de mandioca y *uaiipy* [*sic*]. La situación de la industria agrícola es increíble y ridícula, en tierras de tan prodigiosa fertilidad con una población superior a 5.000 habitantes civilizados.¹⁸

Sus observaciones claramente estaban relacionadas con las necesidades que tenía en su condición de colonizador. Por este motivo, en otra exposición a la *Sociedade do Geographia de Río de Janeiro*, esta vez hablando de las exploraciones al río Ituxy, afluente del Purús, que había realizado entre 1872 y 1883, mencionó que ya desde 1872 había empezado a buscar una ruta hacia Beni en Bolivia.¹⁹

16 Antônio R. P. Labre, *Itinerário de Exploração Do Amazonas á Bolivia*, Typ. D'A Provincia do Pará, Belem, 1887, p. 21.

17 Antônio R. P. Labre, *Río Purús*, p. 1.

18 *Ibidem*, pp. 13-14.

19 Antônio R. P. Labre, “Exploração Do Río Ituxy”, *Revista de Geografia Do Río de Janeiro*, IV, 2 (1888), p. 117.

Aunque es posible pensar que Labre se vio empujado a explorar y buscar una ruta hacia el río Beni solo por su interés personal y las necesidades de la región, la intención de abrir una vía hacia Bolivia y el Mato Grosso ya formaba parte del plan de las autoridades de la Provincia del Amazonas desde su fundación en 1850. Tenreiro Aranha, el primer presidente de la provincia, se centró en enviar expediciones hacia regiones consideradas estratégicas para el desarrollo económico local. Estaba interesado en cartografiar la parte alta de los ríos y sus asentamientos, especialmente los que estaban mejor comunicados con el río Mamoré y la provincia de Mato Grosso. El plan era integrar la Provincia Amazonas con la economía minera de Mato Grosso y con los pueblos bolivianos de las llanuras del Beni por sus recursos económicos. Beni ya llamaba la atención en aquellos años por las cabezas de ganado e incluso por su producción agrícola.²⁰ Este interés se debía al continuo problema de escasez de carne en la ciudad de Manaus.²¹ En 1882, el presidente José Alarico Furtado había ordenado al ingeniero Alexandre Hagg que organizara una expedición para abrir una carretera hasta el río Beni, ya que, según él, esta carretera junto a la de Río Branco podrían resolver el problema de abastecimiento de carne de la provincia.²²

20 Antônio Alexandre Isídio Cardoso Cardoso, *O Eldorado Dos Deserdados...*, p. 129.

21 Weinstein explica las complejas relaciones entre las provincias de Amazonas y Pará durante el auge de la goma por este aspecto. Pará era el principal proveedor de ganado y otros productos agrícolas para la Amazonía occidental, lo que creaba un problema de dependencia sobre todo para el sector exportador. Pero había otro problema. Las élites paraenses no pudieron superar el estancamiento de las industrias agrícola y ganadera y adecuarse al aumento de la demanda porque el capital y la gente se desplazaron hacia la economía de la goma al Oeste. Barbara Weinstein, *The Amazon Rubber Boom, 1850-1920*, Stanford University Press, Stanford, 1983, p. 199.

22 Francisco José Furtado, *Relatório Que a assembleia legislativa provincial do Amazonas apresentou na abertura da sessão ordinaria em o dia 7 de setembro de 1858. Francisco José Furtado, presidente da mesma província*, Typographia de Francisco Jose Da Silva Ramos, Manaus, 1858, p. 16; Barão de Maracaju, *Exposição com que o exmo. sr. barão de Maracaju, presidente da provincia do amazonas, entregou a administração em 26 de agosto de 1879 ao exm. sr. dr. Romualdo*

A pesar de la preocupación de las autoridades de Amazonas por garantizar la carne desde mediados del siglo XIX, está claro que el proyecto sólo fue viable a medida que la expansión de la extracción de goma a través del Purús y el Madera materializaba lentamente el avance de las geografías del capitalismo. Labre explicó que la población ‘civilizada’ aumentó, impulsada por el auge de la goma en el río Purús entre 1870 y 1883. La cuestión del abastecimiento de carne para la Amazonía es el ejemplo perfecto de cómo el comercio creó nuevos problemas, o demandas, desde la perspectiva colonial, que obligaron a reconfigurar las geografías amazónicas convirtiendo regiones en áreas de abastecimiento.²³ Basándose en los proyectos que las primeras autoridades de la provincia de Amazonas tenían para abrir una ruta hacia Beni, y en la percepción de Labre sobre las necesidades del río Purús en la década de 1870, es posible argumentar que el abastecimiento de ganado fue la principal razón que motivó la expedición para actores brasileños. Sin dejar de lado, por supuesto, el interés por continuar expandiendo las actividades de extracción de goma.

La colonización de los ríos Madre de Dios, Beni y Orthon no se produjo hasta después de 1880. Antes de la expedición de Edwin Heath, los recolectores de goma provenientes de Bolivia habían establecido sus barracas en la parte media y alta del río Beni, llegando apenas hasta la confluencia con el Madre de Dios. El principal problema de la expansión era que la convergencia del Beni con el Mamoré y su navegabilidad eran inciertas.²⁴ Antes de la goma, la mayoría de las casas exportadoras e importadoras más prominentes

-
- de Souza Paez D'Andrade*, *Typographia do 'Amazonas'*, Manaus, 1879, p. 21; José Alarico Furtado, *Exposição com que o ex-presidente do amazonas exmo. sr. dr. Alarico José Furtado passou a administração da provincia ao 2º vice-presidente exmo. sr. dr. Romualdo de Souza Paes de Andrade*, R (s/e), Manaus, 1882, p. 15.
- 23 José Octavio Orsag Molina, *Circuitos económicos durante el auge de la goma en Bolivia (1880-1912)*, Centro de Investigaciones Sociales de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz, 2021.
- 24 Agustín Palacios, *Exploraciones de don José Agustín Palacios. Realizadas en los ríos Beni, Mamoré y Madera y en el Lago Rogo-Aguado, durante los años 1844 al 47. Descripción de la provincia de Mojos*, Imprenta de El Comercio, La Paz, 1893.

estaban interesadas en el comercio de la quina o cascarilla, corteza de un árbol del que se extraía la quinina, pero que sólo se recolectaba cerca de los bosques altoandinos.²⁵ Sin embargo, en menos de tres años tras la expedición de Heath, todos los principales actores del boom de la goma en Bolivia ya estaban establecidos. En 1881, Nicolás Suárez fundó la sede de la famosa Casa Suárez en Cachuela Esperanza. En 1882, Antenor Vásquez fundó La Cruz, una barraca que un año más tarde sería rebautizada como Riberalta por la casa Braillard & Co.²⁶ Finalmente, Antonio Vaca Diez estableció su cuartel general en el río Orthon entre 1881 y 1883.²⁷ La explosiva colonización de la Amazonía boliviana sólo puede explicarse si se tiene en cuenta que la mayoría de los actores ya se encontraban en la región, inclusive explotando goma en el río Madera, y que el descubrimiento de la navegabilidad del río Beni coincidió con una década de auge internacional de los precios de la goma.²⁸

Timoteo Mariaca fue parte de la expansión de la frontera de la goma durante la década de 1880. Formó parte del primer grupo de comerciantes de quina que descendieron de las regiones montañosas del departamento de La Paz para extraer goma a lo largo del río Madre de Dios donde fundó su barraca Maravillas en la margen izquierda en 1883.²⁹ En 1884, empezó a trabajar junto a Victor Mercier aunque su relación contractual no está clara. Mariaca menciona que Mercier tenían un contrato para trabajar

25 Marco Antonio Peñaloza Bretel, “Acumulación de capitales y surgimiento de un mercado regional. El auge de la quina en la provincia Larecaja (1870-1890)”, *Data*, 2 (1992), pp. 167-198.

26 J. Valerie Fifer, “The Empire Builders”, p. 126. Frederic Vallvé, *The impact of the rubber boom on the Bolivian Lowlands (1850-1920)*. Tesis de doctorado, University of Georgetown, Georgetown, 2010, p. 207.

27 Gaceta del Norte, *El Río Orton y su colonización: Datos tomados de la sección “Noticias de ayer” de la Gaceta del Norte de Orton*: Imprenta y Litografía de ‘El Nacional’, La Paz, p. 1894.

28 Ibídem, p. 39; Paula de Souza Rosa, “Família e Poder Na Constituição de Uma Sociedade de Fronteira No Río Madeira (c. 1840 - c. 1920)”. Tesis de Doutorado, Universidade Federal do Pará, Belém, 2024.

29 Timoteo Mariaca, “Exploración al Río Acre”, *Colección de folletos bolivianos de Hoy*, 3 (19) (1987), pp. 8-9.

la goma, pero nunca explica si eran socios o si Mercier trabajaba para él como administrador de Maravillas.³⁰ Esta última opción parece más plausible ya que Mariaca era el único que aparece como concesionario de las estradas de árboles de goma.³¹

Mariaca no formó parte de la expedición desde el Madre de Dios hasta el río Acre con Labre, pero como propietario de Maravillas fue el primero en establecer contacto con el brasileño a través de Antonio Vaca Diez. Lo que se puede apreciar a través del relato de la expedición de Mariaca y Mercier es que, al igual que Labre en el río Purús, pero en direcciones opuestas, estos conocían y habían realizado expediciones previas hacia la región de los ríos Acre y Abuná. Sin embargo, los motivos de sus viajes eran distintos. Mariaca aclara que quería contactar con grupos indígenas; de hecho, una de las primeras cosas que hizo al llegar a Maravillas fue establecer contacto con un grupo que había vivido cerca de Cavinás cuyo jefe era Ecuari. Junto a Ecuari, dice Marica, contactó otros dos grupos araona que tenían como cabeza a los jefes Ino y Capa. En estos viajes, y gracias al conocimiento de estos líderes indígenas, Mariaca llegó antes que otros colonizadores al río Tahuamanu y luego, a partir de 1885, estableció más propiedades cerca del río Orthon.³²

Pero ¿por qué estaba tan ansioso por establecer contacto con las ‘tribus’ que, como él mismo menciona, eran el motivo de sus viajes? En primer lugar, las poblaciones indígenas eran una fuente de información: guiaban a los colonizadores hacia ríos donde había árboles de goma o nuevos ríos navegables. El caso de Mariaca no fue el único. Vaca Diez relata, por ejemplo, como los araonas cercanos a su barraca San Antonio, con los que él había establecido buenas relaciones, fueron fundamentales en el viaje de Edwin Heath de 1880. Los araonas habían proporcionado al explorador

30 *Ibidem*, p. 11.

31 Senderos que conectaban árboles de goma silvestre en el Amazonas. Se convirtieron en la forma de medir las propiedades de la tierra durante el auge de la goma. María del Pilar Gamarra Téllez, *Amazonía norte de Bolivia...*, p. 104.

32 Timoteo Mariaca, “Exploración al Río Acre...”, p. 11.

norteamericano toda la información sobre los ríos tributarios que este encontraría en su descenso por el río Beni, incluso detallando qué ríos tenían más goma y cuántos días le tomaría llegar a estos.³³ Vaca Diez también se benefició ya que los arañas le habían contado sobre los árboles de goma de los afluentes del norte donde más tarde trabajaron para él. Años después, cuando viajaba por el río Orthon, Vaca Diez explicó que buscaba de nuevo “a sus amigos” para agradecerles la información que le habían dado y probablemente para recabar más información sobre nuevas regiones que colonizar.³⁴ Sin embargo, para Mariaca, recabar información sobre la zona no era la única razón para buscar nuevos grupos indígenas; también buscaba abastecerse de ellos.

Es crucial considerar el contexto específico de la expansión de la frontera amazónica en Bolivia durante estos años. A diferencia de Brasil, que tenía una larga historia de expansión hacia las cabeceras de la cuenca amazónica a través de los *regatões* o comerciantes fluviales que se dedicaban al comercio de diversos productos del bosque desde la época colonial, la mayor parte de la Amazonía boliviana quedó aislada para los colonizadores durante el siglo XIX. Antes de 1880, no existían asentamientos importantes. Riberalta, en 1887, la única ciudad fundada en el río Beni gracias al auge de la goma, se parecía más a una barraca que a un centro urbano. Otra diferencia significativa era que en esa década no había barcos de vapor en el río Beni ni en el Mamoré que facilitaran el comercio. Los primeros barcos de vapor de Braillard Clausen & Cía. y Roca Hnos. sólo navegaron por los ríos Beni y Madre de Dios después de 1890.³⁵ Antonio Chávez inició la navegación a vapor en el río

33 Gaceta del Norte, *El Río Orton y su colonización*, pp. 22-23; Diego Villar, *Bolivia a vapor. Antropología histórica del barco cauchero (1880-1920)*, El País, CIHA, Santa Cruz de la Sierra, 2020, pp. 80-81.

34 “Vaca-Diez, soñando con el recuerdo de sus amigos los arañas, que le brindaban el Dati-Manu, como río de mucha goma, anhelaba encontrar a sus grandes amigos, para decirles: - aquí estoy, al fin he venido a buscarlos”. Gaceta del Norte, *El Río Orton y su colonización*, p. 76.

35 Diego Villar, *Bolivia a vapor. Antropología histórica del barco cauchero (1880-1920)*.

Mamoré recién en 1894.³⁶ Esto contrasta con la colonización del río Purús que, como se mencionó antes, contaba con una compañía de navegación establecida desde 1869. Basándonos en el concepto de William Cronon de la geografía del capitalismo, podemos considerar cómo afecta el establecimiento de comercio a la posibilidad de su continua expansión / colonización y cómo esto repercute en la forma en que se re imaginan los territorios y las geografías para nuevos fines.³⁷ Al mismo tiempo, sin embargo, esta expansión de las geografías del capitalismo castiga a quienes no están vinculados a esta. Una vez que las cadenas de dependencia actúan sobre los colonizadores de la frontera, estos solo tienen dos opciones: sucumbir al endeudamiento y exportar lo suficiente para abastecerse, siempre y cuando exista la disponibilidad de rutas y redes comerciales, o caso contrario, los colonizadores necesitaban sobrevivir por otros medios, principalmente a través del intercambio y los suministros provenientes de poblaciones indígenas.³⁸

Estos aspectos tuvieron un impacto esencial en los primeros colonizadores bolivianos que tuvieron problemas de abastecimiento ya que las geografías del capitalismo y las rutas comerciales recién estaban surgiendo. Por ejemplo, Mariaca menciona que tras establecer sus marcas en el río Madre de Dios e iniciar las obras en Maravillas, se vio obligado a retirarse con sus trabajadores a otra barraca en el río Beni, más cercana a Reyes y a San Buenaventura, debido a la “privación y soledad”.³⁹ Solo y sin sus trabajadores, se trasladó río arriba de vuelta a San Buenaventura, el único poblado

36 *El Correo del Beni*, Trinidad, 26 de julio de 1893.

37 William Cronon, *Nature's metropolis: Chicago and the Great West*, W. W. Norton, Nueva York, 1992.

38 Uno de los casos más extremos de dependencia de los trabajadores gomeros en el mercado para su abastecimiento y la realidad contrastante con pueblos indígenas cercanos es el descrito por Percy Fawcett en el centro gomero Marte en el alto río Tambopata en 1910. Percy Harrison Fawcett, *Exploration Fawcett. Journey to the Lost City of Z*, Weidenfeld & Nicolson, London 2018, pp. 261, 272.

39 Las marcas se refieren a los pequeños símbolos que los recolectores de goma tallaban en los árboles para delimitar sus derechos cuando encontraban nuevos grupos de árboles de goma.

sobre el río Beni donde podía comprar suministros a inicios de la década de 1880.⁴⁰ El problema de los suministros continuó después de que construyera la barraca, lo que podemos apreciar cuando en 1886, un año antes de la expedición con Labre, envió a un grupo de araonas y cavineños hacia las regiones altas donde vivían los pacaguaras buscando encontrar recursos de los que carecían a causa de las inundaciones de ese año.⁴¹ Mercier era explícito al mencionar la importancia de establecer relaciones con los ‘bárbaros’, como llamaba a la población indígena cercana a Maravillas. Describe una ocasión en la que la falta de suministros fue tan extrema que él y la gente de la barraca sobrevivieron comiendo almendras (*Bertholletia excelsa*) que en la región abundaban y gracias a la buena relación con los ‘barbaros’ que les proporcionaron suficientes suministros de yuca y maíz para sobrevivir.⁴²

Los primeros años de la expansión fueron, sin duda, los más difíciles para la colonización porque a diferencia de la población indígena, los colonizadores dependían de la expansión de las geografías del capitalismo para sobrevivir, lo que les hacía más vulnerables a la escasez provocada por factores externos como las condiciones climáticas. Incluso la diferencia en capital y conexiones con el mercado entre los mismos actores coloniales afectaba también el acceso a suministros a través de las geografías del capitalismo. No era lo mismo ser un pionero de la goma en los bosques alejados que podía acceder solo de vez en cuando a

40 Timoteo Mariaca, “Exploración al Río Acre”, p. 10.

41 “En marzo de 1886 después de la terrible inundación de aguas, mandamos una expedición de cuatro muchachos araonas y dos mujeres cavineñas a las altas regiones de tribus *pacaguaras* y la posibilidad de conseguir recursos de que carecíamos absolutamente a causa de la inundación”. Timoteo Mariaca, “Exploración al Río Acre”, p. 12.

42 “Como sucede en toda instalación nueva me vi escaso de víveres en aquella ocasión, en tal extremo que yo y la gente pasamos una buena temporada alimentándonos principalmente de almendras de las que hay mucha abundancia en aquellos parajes. Nuestras frecuentes relaciones con los bárbaros nos reportaron la ventaja de que nos proporcionaron continuamente provisiones en yucas y de maíz”. Victor Mercier, “Diario de una expedición del Madre de Dios al Acre”, en *Colección de folletos bolivianos de Hoy*, 3 (1894), p. 4.

las rutas de navegación, como Mariaca, que una casa exportadora o importadora que despachaba mensualmente stocks de goma. Con el tiempo, sin embargo, los nuevos asentamientos y la regularización del comercio en la región redujeron la necesidad de contactar con los grupos indígenas para abastecerse, incluso para los recolectores de goma en las profundidades del monte.

Mercier también menciona que intentaba impulsar la exploración hacia el Noroeste basándose en la suposición de que podría encontrar gente ‘civilizada’ según la información que le habían proporcionado los indígenas. Explica que estos le contaron que había un río importante con barracas que extraían goma y en el que se podían encontrar ‘barcos con humo’. Esta información le hizo pensar que se trataba del río Acre.⁴³ Nunca menciona por qué era tan importante llegar a este río ‘civilizado’, pero podemos imaginar que estaba relacionado con la necesidad de abrir una ruta más accesible y segura para exportar goma e importar mercancías y alimentos, evitando las cachuelas del río Madera. Este problema era reconocido por todos los viajeros y comerciantes. Labre, por

43 “Podía decir que a favor de este asiduo trato con las tribus salvajes, había logrado en cierta manera, realizar importantes reducciones: y alentado por la confianza que es consiguiente a una creencia de tal naturaleza, concebí el plan, que en aquellos tiempos pudo haber sido temerario, de avanzar las exploraciones hasta dar con un río de importancia hacia el Noroeste, donde según mis conjeturas fundadas en ciertos datos, estaban inclinados a suponer que indudablemente debían habitar gentes civilizadas, de cualquier nación que fuesen, pero que profesaban santas doctrinas al cristianismo. Preocupado con estas ideas me entregaba a prolijas investigaciones averiguando entre los bárbaros todo aquello que podía servir a corroborar mis presunciones, y el resultado de estas activas diligencias fue el de adelantar mis informes, pues los salvajes aseguraban que en efecto había en aquella región que yo les indicaba un gran río, en cuyas márgenes se hacía la extracción de la goma elástica, y por cuyas aguas surcaban embarcaciones con humo, sin necesidad de remos, según ellos se explicaban en su sencillo lenguaje, pero haciendo comprender lo suficiente que se trataba de barcos a vapor. Yo no podía, pues dudarse de que estas vagas referencias eran alusivas a la línea de vapores que hacen el servicio regular en el río Acre exportando goma elástica y repartiendo de regreso mercaderías en las barracas brasileras”. Victor Mercier, “Diario de una expedición...”, 1894, pp. 4-5.

ejemplo, explicó cómo en 1887 era difícil encontrar barcos que pudieran navegar por el Madera desde San Antonio hacia el Beni debido a las cachuelas. El viaje de Labre de subida por las cachuelas duró 34 días por una ruta que sólo tenía 250 kilómetros, en barcos que pertenecían a un comerciante boliviano. Este arduo viaje incrementaba el precio de cualquier mercancía que pretendiera introducirse en Bolivia.⁴⁴

En 1887, los recolectores de goma bolivianos y, sobre todo, las casas exportadoras e importadoras eran conscientes de este problema.⁴⁵ Mercier y Mariaca no eran los únicos participantes bolivianos de la expedición, sino también Antonio Vaca Diez. De hecho, Labre llegó inicialmente a la casa de Vaca Diez en el río Orthon. Es probable que estos pioneros colonizadores establecieran vínculos antes del viaje y que Labre supiera que Vaca Diez era un contacto esencial en el río Beni si quería llevar a cabo su expedición. Labre menciona que Vaca Diez estuvo inmediatamente de acuerdo sobre una ruta hacia el Purús que pudiera facilitar el comercio de cabezas de ganado entre Bolivia y Brasil.⁴⁶ Vaca Diez, probablemente sabiendo que Mariaca y Mercier conocían la región, se puso en contacto con ellos y les pidió que se reunieran con Labre en Maravillas. El interés por esta expedición llevó a Vaca Diez a invertir mil bolivianos.⁴⁷

No fue casual que un año después del viaje, cuando Labre presentaba los resultados de la exploración a la *Sociedade de Geographia*

44 “É mui difícil a obtenção de passagens de Santo Antônio para a Bolívia; o transporte de mercadorias é caríssimo, regulando de 8\$000 a 12\$000 réis o frete de cada arroba de 25 libras, conforme o destino; não há diferença, seja qual for a qualidade do gênero; aumenta, portanto, consideravelmente o preço das mercadorias pesadas e de pouco custo, como sal, louça e ferragens; o sal sobretudo, 800 réis custa a libra!”. Antônio R. P. Labre, *Itinerário de Exploração Do Amazonas á Bolívia*, p. 2.

45 La empresa Devés presentó su plan para evitar las cachuelas en el río Madera en 1899: su plan era abrir un ferrocarril entre el río Beni y el río Acre. Devés & Ca., *Ferrocarril ‘Madre de Dios-Acre’*. *Propuesta de La Casa Devés y Cía.*, Tipo Litográfico, La Paz, 1899.

46 Antônio R. P. Labre, *Itinerário de exploração do Amazonas á Bolívia*, p. 4.

47 Timoteo Mariaca, “Exploración al Río Acre”, p. 19.

do Río de Janeiro, Vaca Diez propusiera un plan detallado para integrar los bosques de goma de los afluentes del bajo río Beni con la producción ganadera y agrícola de las llanuras del Beni en su diario *La Gaceta del Norte*. Está claro que su principal interés era también reducir los costes de producción de goma en la región, pero no podemos descartar la posibilidad de que Vaca Diez haya estado interesado en expandir el comercio de ganado al Acre y el Purús, como efectivamente pasaría más adelante.⁴⁸

Había un último interés en la expedición por parte de Mercier y Mariaca, probablemente propio de pequeños productores gomeros que no podían acceder a las geografías del capitalismo para abastecerse de mano de obra. En una cuarta perspectiva de la expedición de 1887 escrita por otro miembro de la expedición, José Benito Farfán, se detalla cómo Mercier siempre intentaba adelantarse al resto de los miembros, incluido Labre.⁴⁹ Según Farfán, esto se debía a que estaban llegando a las ‘tribus’ pacaguaras que Mercier desconocía, y donde quería ser recibido como el principal líder y benefactor comerciando con ellos antes que nadie.⁵⁰ Menos de un año después de la expedición de Labre y Mercier, Mariaca viajó de nuevo a la misma región para contactar con los pueblos indígenas de la región y realizar una lista de todas las ‘tribus’.⁵¹ Un factor importante en el interés de contactar a estos grupos

48 *La Gaceta del Norte*, Río Orthon, 6 de agosto de 1888.

49 La cuarta versión de la expedición de 1887 fue publicada de forma incompleta a través de tres números en el periódico *La Gaceta del Norte*: aunque no tiene ningún autor ni nombre, suponemos que el autor fue José Benito Farfán o Fidel Gonsalves, los dos únicos miembros de la expedición que fueron enviados por Vaca Diez que era el propietario de *La Gaceta del Norte*.

50 “Itinerario de la expedición al Acre presentada por los suscritos. Al Dr. A. Vaca Diez (continuación)”, *La Gaceta del Norte*, 23 de octubre de 1887 y 9 de noviembre de 1887.

51 “Conozco en resumen las tribus siguientes: En el Madre de Dios, Ecuari, Ino, Capa, Mayupe, Jeseguni, Sumu, Mayuma, Mayupe 2°, Mapumani, Cuari, Marani, Maro, Capa 2°, Ino 2°, Guari, Guari 2°, Canamari, Ino 3°, Mayupe 3° y Sumu 3°. En las regiones del Abuná: Capa, Runa, Cunuparu, Maguayo, Maro Zanana, Icho, Cuaco, Curufi, Mareno, Ino y Saguay”. Timoteo Mariaca, “Exploración al Río Acre”, pp. 26-27.

indígenas que no se puede descartar, a pesar de que ni Mercier ni Mariaca lo mencionan explícitamente, era la posibilidad de obtener mano de obra o al menos aumentar la producción de goma con trabajo indígena. Mercier afirma que, gracias al intercambio y al comercio, había realizado importantes reducciones en las cercanías de sus barracas lo cual nos muestra su interés por acercarlos a la órbita de la barraca.⁵²

Si bien el grueso de mano de obra de las barracas de goma no venía de la población indígena local, no cabe duda de que, para pequeños patrones de goma sin muchos trabajadores enganchados, el intercambio voluntario o forzado de goma con indígenas locales podría haber significado un gran aporte en la producción.⁵³ La práctica de forzar a la población indígena local como recolectores de goma fue común en toda la región amazónica. Los patrones gomeros intentaban ahorrar capital y tiempo, obligando a los pueblos cercanos a asentarse más cerca de las barracas y beneficiarse de su trabajo a través del intercambio –como el mismo Vaca Diez había hecho en San Antonio– o en otros casos, directamente forzarlos a través de correrías y expediciones armadas. El propio Mariaca fue denunciado en *La Gaceta del Norte* por perseguir y castigar a un grupo de indígenas araonas que se negaban a trabajar, matando a los adultos y llevándose a los niños de vuelta a la barraca.⁵⁴ Por

52 Victor Mercier, “Diario de una expedición del Madre de Dios al Acre”..., 1894, p. 4.

53 Gaceta del Norte, *El Río Orton y su colonización*, pp. 21-23; Vallvé, “The Impact of the Rubber Boom on the Bolivian Lowlands (1850-1920)”, p. 397.

54 “No nos consta, pero es de dominio público: se sabe que don Timoteo Mariaca acaba de dar muerte a cinco, o siete hombres, alegando la pobre razón de que el salvaje no es persona, y que por consiguiente entra en el número de animales de caza. Es de advertir, que los salvajes victimados fueron cogidos por el Sr. Mariaca para su servicio en el trabajo de goma. Los infelices encontraron dura tal vez la nueva imposición y resolvieron retirarse a sus bosques conocidos que la naturaleza les dio en propiedad. En consecuencia, fugaron de la casa del patrón, llevando consigo a sus familias. Mariaca los persiguió hasta tomarlos decididamente a los padres de familia, y conducir a los huérfanos al forzoso domicilio. Cualquiera al

otro lado, un tema aun no explorado en toda su dimensión en las barracas de goma bolivianas es el trabajo forzado domestico que realizaban los indígenas que habían sido esclavizados a través de correrías.⁵⁵

El uso de la mano de obra indígena en la zona fronteriza del bajo río Beni es otro punto interesante de comparación entre la reconfiguración de la frontera en el lado brasileño y en el boliviano. Basándose en los relatos de Mariaca y Mercier, es posible argumentar que el acceso a la mano de obra de las comunidades indígenas podría haber sido otro incentivo importante para la expedición de 1887. Pero ¿por qué no fue así en el caso de Labre o de la expansión fronteriza brasileña? Para entender esta divergencia, debemos volver a examinar la expansión de las geografías del capitalismo, pero esta vez, tenemos que examinar sus efectos sobre la migración.

Como ya se ha mencionado, Brasil tenía una larga historia de comercio entre los grupos indígenas de los altos ríos amazónicos y los *regatões* o pequeños comerciantes fluviales. Manuel Urbano, ya mencionado, fue un activo comerciante en las fronteras indígenas desde finales de la década de 1840. Antônio Alexandre Isidio Cardoso reconoce la importancia de la mano de obra indígena al inicio de la expansión de la producción de goma en las décadas de 1860 y 1870. Dos aspectos son similares a los que mencionamos para Bolivia en 1880. El primero es que las poblaciones indígenas fueron importantes como fuentes de abastecimiento para los primeros establecimientos de producción de goma, especialmente de alimentos, lo cual impulsaba a la fundación de barracas gomeras

leer este pequeño relato, dirá: más barbarie hay en algunos civilizados que en la ignorancia de los salvajes". *La Gaceta del Norte*, 25 de marzo de 1889.

55 Román Paz, *De Riberalta al Inambari. Informe del doctor Román Paz, jefe de la expedición al Alto Madre de Dios, organizada por la Delegación Nacional*, Imprenta de "El Comercio", La Paz, 1895, p. 8; Luigi Balzan, *A carretón y canoa: la aventura científica de Luigi Balzan por Sudamérica (1885-1893)*, IFEA, Lima, 2008, pp. 219-20; Fernando Santos-Granero y Frederica Barclay, *La frontera domesticada: historia económica y social de Loreto, 1850-2000* Fondo Editorial pucp, Lima, 2002, p. 62.

cerca de malocas o aldeas indígenas.⁵⁶ El segundo aspecto, como ya vimos para el caso boliviano, se centraba en la posibilidad de obtener información para continuar el proceso de expansión.⁵⁷ La descripción que hace Antonio Cardoso del interés por establecer relaciones con la población indígena por parte de los actores coloniales en la expansión de la frontera gomera brasileña es la misma que tenían Mariaca y Mercier. La principal diferencia fue la cronología y temporalidad del avance de la frontera en el río Purús que inicio antes que en el río Beni.

Esto explica por qué el contacto con grupos indígenas ya no era un objetivo de la expedición para Labre. Este nunca menciona problemas de mano de obra para las barracas del Purús y Acre en la década de 1880. En la región de expansión de gomeros brasileños, los problemas de mano de obra se habían solucionado, de manera parcial, con la migración de población del Nordeste brasileño desde 1874.⁵⁸ La población indígena local, como también sucedería en Bolivia a partir de 1890, nunca fue la principal mano de obra. Como habíamos mencionado anteriormente, algunos de los indígenas que ilusionaron a los primeros presidentes de Provincia de Amazonas como los hipurinas habían empezado a oponerse y reaccionar frente a la expansión de la frontera colonial, atacando incluso los asentamientos gomeros tras años de colaborar con Urbano.⁵⁹

Se conocen muchos detalles de la migración de población de Maranhão y Ceará a la Amazonía. Weinstein explica que el crecimiento demográfico de Belem en la baja Amazonía entre 1890 y 1907 se debió a la migración de nordestinos empujados

56 Antônio Alexandre Isídio Cardoso, *O Eldorado Dos Deserdados: Indígenas, Scravos, Migrantes, Regatões...*, p. 123.

57 *Ibídem*, p. 158.

58 Cristina Scheibe, *Mulheres da floresta: uma história: Alto Juruá, Acre, 1890-1945*, Editora Hucitec, São Paulo, 1999, p. 46; Carlos José de Farias Pontes, "O Primeiro Ciclo Da Borracha...", 2014, p. 108.

59 Bacherel Domingos Monteiro Peixoto, *Falla dirigida a assembleia provincial do Amazonas na primeira sessão da 12° legislatura. em 25 de março de 1874. Pelo presidente da provincia Bacherel Domingos Monteiro Peixoto*, Typ. do Comercio do Amazonas, Manaus, 1874, p. 13.

por las sequías de 1889, 1898 y 1900.⁶⁰ Cristina Wolff señala como principal motivo de estas migraciones los problemas de acceso a la tierra y la expulsión de población de las tierras más fértiles que eran privatizadas en el Nordeste de Brasil por la élite local.⁶¹ Labre y João Gabriel de Carvalho e Melo, dos de los primeros colonizadores y comerciantes de goma en el Purús, eran oriundos de Maranhão y Ceará. Labre desempeñó un papel esencial en el establecimiento de colonos del Nordeste.⁶² Como él mismo menciona, fundó Lábrea en 1871 con gente de Maranhão y algunos extranjeros.⁶³ Sus vínculos con Maranhão lo ayudaron a encontrar familias o individuos que querían establecerse en el río Purús; su folleto *Río Purús*, publicado en Maranhão, comienza así:

Este texto está destinado al pueblo (*ao povo*) y especialmente a quienes deseen establecerse en el Purús para explorar y cosechar algunas de las fuentes de riqueza natural en las que abunda este país o para aprovechar la industria agrícola allí donde las tierras son prodigiosamente fértiles. A los hombres de ciencia, a quienes honro como a deidades terrenales, les pido perdón por los defectos y carencias de este tímido y humilde fruto de mi trabajo.⁶⁴

Además de él, es crucial mencionar a João Gabriel de Carvalho e Mello que fue el primero en traer familias cearenses a la primera barraca en el río Acre, llamada Anajás, en 1878. Al igual que Labre, tenía una conexión personal que le ayudó a encontrar gente dispuesta a emigrar.⁶⁵ La posibilidad de obtener mano de obra migrante, más adecuada al trabajo en las barracas, hizo que,

60 Barbara Weinstein, *El auge del caucho en el Amazonas, 1850-1920 ...*, 1983, p. 84.

61 Cristina Wolff, *Mulheres da Floresta: uma história. Alto Juruá, Acre, 1890-1945*, Hucitec, São Paulo, 1999.

62 Para una biografía de Antonio R. P. Labre, véase Helio Rocha, *Coronel Labre...*, 2018.

63 Antônio R. P. Labre, *Río Purús*, p. 47.

64 *Ibidem*, p. 1.

65 Carlos José de Farías Pontes, "O Primeiro Ciclo Da Borracha No Acre...", 2014, p. 112.

para la década de 1880, la población indígena local deje de ser atractiva como mano de obra. Se trata de un proceso que en Bolivia quizá se puede comparar con la migración de población de Apolobamba, Moxos y gente de Santa Cruz.

La expedición de Labre y Mercier proporciona una ventana a través de la cual podemos ver cómo la reconfiguración de la frontera amazónica en este espacio transnacional fue tomando forma lentamente durante el auge de la goma. Las diferentes razones que empujaron a Labre, Mercier, Mariaca y Vaca Díez a participar en la expedición directa o indirectamente muestran cómo sus intereses moldearon la región abriendo nuevas rutas, estableciendo nuevas relaciones con las comunidades indígenas y asentando nuevas barracas en la región amazónica. Al mismo tiempo, estos intereses respondían a la expansión y la reconfiguración de la frontera vinculadas a la economía mundial y al interés creciente por la goma.

La gente de en medio: Las comunidades indígenas y el discurso civilizador

Tras la expedición, Labre propuso abrir un camino entre los ríos Purús, Madera y Beni. Explicó a la *Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro* que el camino podía comenzar en dos puntos. Un punto iniciaba en Lábrea en el río Purús y conectaba con San Antonio en el Madera. El segundo iniciaba en un punto intermedio entre Lábrea y San Antonio y recorría la meseta que separa el río Madera del Purús y el Ituxy, meseta formada por vastos campos cubiertos de pastos que, para Labre, eran apropiados para la cría de ganado. El camino terminaría finalmente en la orilla izquierda del río Beni, en Corretanza, cinco kilómetros río arriba de Cachuela Esperanza. Labre construyó este plan basándose en sus expediciones previas en el río Ituxy y la expedición de 1887 a los ríos Madre de Dios y Acre.⁶⁶ En el mapa que acompañaba el relato de Labre para

66 Antônio R. P. Labre, "Viagem Exploradora Do Rio Madre de Dios Ao Acre", 4 (2) (1888), p. 103.

la Real Sociedad Geográfica de Londres, el camino incluso se extiende hacia la cachuela de Guayaramerín en el río Mamoré.⁶⁷ Evidentemente, se trataba de una reorganización económica del espacio en la que los caminos se planificaban en función de las necesidades de la producción de goma y las ecologías amazónicas se hacían productivas, como la meseta, o se evitaban, como las cachuelas. Por supuesto, estos planes nunca mencionan que el camino atravesaba territorios indígenas.⁶⁸

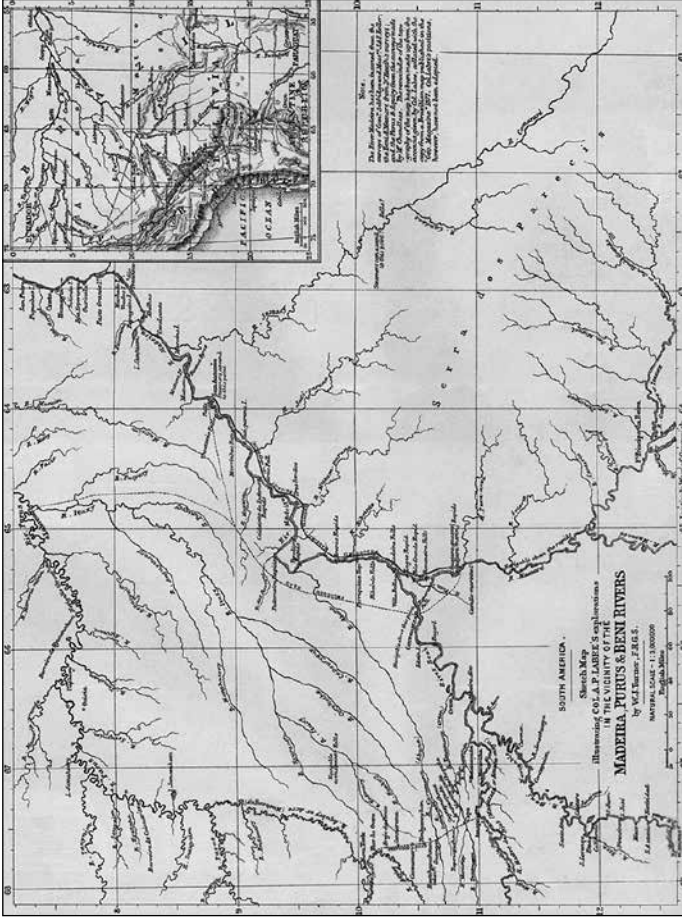
Como parte del relato de expedición, Labre describió también sus observaciones sobre temas específicos como la navegación, la agricultura, la industria, el comercio, el clima, la naturaleza del suelo, la civilización y las ‘poblaciones salvajes’. En un formato clásico de la historia natural y la ciencia ilustrada que buscaba subordinar la historia y la cultura de zonas consideradas periféricas o salvajes a la naturaleza, Labre describe cada uno de los diferentes grupos étnicos que había visto durante la expedición en un formato taxonómico, estableciendo características generales comunes desde su ubicación hasta la forma de construir sus casas, templos, lengua y actividades agrícolas.⁶⁹ Lo que destaca, sin embargo, es que además del intento de catalogación, termina su relato con una generalización acerca de las ‘poblaciones salvajes’:

67 Antônio R. P. Labre, “Colonel Labre’s Explorations in the Region between the Beni and Madre de Dios Rivers and the Purus”, *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, 11, n.º. 8 (1889), pp. 496-502.

68 El explorador brasileño João Martins Da Silva Coutinho había descrito en 1862 toda la región entre el río Purús y alto Madera, principalmente alrededor del río Macuim muy cercano al Ituxy y del camino de Labre, como una compleja zona de relaciones interétnicas entre los pueblos paumari, cauxis y caripuna que transitaban entre el Purús hasta las cachuelas. João Martins Da Silva Coutinho, “Relatório da exploração do rio Purús Apresentado Pelo Engenheiro”, en *Documentos a que se refere o relatório que a assembleia Legislativa Provincial no Amazonas apresentou na abertura do sessão ordinaria em o dia 2 de maio de 1862 o exmo snr. dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha. Presdiente da mesma provincia*, Typ. de Francisco Jose da Silva Ramos, Manaus, 1862, p. 19.

69 Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes*, p. 32.

Mapa esquemático ilustrando la exploración del Col. A.P. Labre en las regiones de los ríos Madera, Purús y Beni. Antónío R. P. Labre, "Colonel Labre's Explorations in the Region between the Beni and Madre de Dios Rivers and the Purús."



Fuente: *Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, 11, n.º 8 (1889): 496-502.

Es degradante el estado de tinieblas en que viven estas pobres criaturas, desprovistas de la comunión social y del pan espiritual, que constituye la educación y la instrucción del hombre, cuyo alimento penetrando en su espíritu transformaría la naturaleza ruda, grotesca y brutal de estas gentes, aunque ya entumecidas por el canibalismo. Incluso así, la luz civilizadora, que suaviza las costumbres por el afán de enseñanza, que se adquiere en las relaciones sociales, crearía para ellos un alma y una vida nuevas, en su propio beneficio y en el de la sociedad en general. No tienen la menor idea de la civilización y huyen de ella para vivir en un estado de salvajismo bestial, adictos a la indolencia, aunque en el seno de una falsa libertad salvaje, porque viven sin cargas ni obligaciones de ningún tipo, salvo, raramente, el sometimiento por parte de un jefe despótico y brutal, que a su vez sufre la pena de la ley de Lynch, como consecuencia de su imprudencia y despotismo.⁷⁰

Este discurso debe ser entendido en el contexto de colonización y apropiación de territorios amazónicos. La descripción de las poblaciones indígenas como salvajes en un texto que buscaba legitimidad científica es una justificación a la reconfiguración de la frontera, ya que estos grupos indígenas controlaban los ríos y bosques donde Labre había iniciado un proceso de colonización e intentaba establecer rutas comerciales. La alegación *del estado de tinieblas*, o la *naturaleza grotesca y brutal* de la gente, sirve de excusa para la conquista del territorio y para intentar transformar a las ‘tribus’ indígenas no sólo como fuerza de trabajo, sino especialmente en su relación con su territorio.

Las generalizaciones de Labre sobre los grupos indígenas siguen patrones similares a los del discurso de la colonización portuguesa en el continente. En el pasaje citado anteriormente, el canibalismo se utiliza como una forma de explicar que, aunque fuera posible enseñar y transformar a los ‘salvajes’ siempre estarían marcados por esa práctica. El fuerte énfasis de Labre en este aspecto como caracterización general de los ‘salvajes’ puede compararse fácilmente con el período en el que los colonizadores portugueses de finales del siglo XVI iniciaron correrías en busca de esclavos

70 Antônio R. P. Labre, *Itinerário de Exploração Do Amazonas á Bolivia*, p. 22.

contra las comunidades indígenas tupinamba con las que habían comerciado inicialmente.⁷¹ Como ya se ha mencionado, Labre no estaba directamente interesado en las comunidades indígenas para obtener mano de obra como los recolectores de goma bolivianos. Sin embargo, utilizó las mismas afirmaciones que los colonizadores portugueses emplearon, esta vez bajo un lenguaje científico, para justificar la ocupación civilizada y racional del territorio.⁷²

Para el siglo XIX, no obstante, no podemos dejar de lado el simbolismo característico que imprimieron las ideas liberales a la conquista de la Amazonía. Labre tenía varios proyectos para la 'civilización' de la población local. En su panfleto *Río Purús*, afirma que la población indígena debería ser reubicada en diferentes provincias junto a distintos establecimientos productivos para el buen resultado del proyecto colonizador. Según Labre, los descendientes de la población indígena se civilizarían en tres generaciones gracias a la disciplina del trabajo agrícola que generaría al mismo tiempo un beneficio para al Estado al brindar brazos para los proyectos de obras públicas.⁷³ La sugerencia de Labre de civilizar a la población indígena a través de su desplazamiento como mano de obra también expresa su deseo por borrar su presencia de la geografía amazónica. Rocha cita un pasaje de Ferrarini S.A. en el que se describe cómo Labre había conseguido una posición en la margen del Purús expulsando violentamente a los grupos indígenas apurinã y paumari que vivían en la región para fundar Labrea en un lugar llamado Amaciary:

La región estaba entonces habitada por un gran número de *íncolas*. Como la tierra pertenecía evidentemente a estos habitantes primitivos, tuvieron que tomar todos los medios para defenderse a toda costa contra los nuevos y extraños usurpadores. Asustados, Labre

71 John Hemming, *Red gold: the conquest of the Brazilian Indians*, Harvard University Press, Cambridge, 1978.

72 David G. Sweet, *A rich realm of nature destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640-1750*. Tesis doctoral, University of Wisconsin, Wisconsin, 1974, pp. 115-16.

73 Antônio R. P. Labre, *Río Purús*, p. 25.

y sus hombres, decidieron acabar rápidamente con estos ‘salvajes insolentes’. Dispuesto a levantar un asentamiento a toda costa en aquel lugar, Labre partió algún tiempo después hacia Manaos para conseguir fusiles y balas. Regresó rápidamente para diezmar a los salvajes. Docenas y docenas de individuos fueron asesinados. Los pocos supervivientes abandonaron el lugar y se refugiaron en la naturaleza, con aspecto de *mingua* o vivientes errantes.⁷⁴

Mariaca y Mercier, al parecer, no intentaron nada parecido a lo que hizo Labre en el Purús ni plantearon un proyecto colonizador específicamente dirigido a la población ‘salvaje’ como más tarde si lo hiciera por ejemplo el explorador y futuro presidente boliviano, José Manuel Pando.⁷⁵ Mercier se refiere un par de veces al temor a las ‘tribus violentas’ pero al final confirma que nunca aparecieron; parece que utilizó ese adjetivo para glorificar su participación en la expedición. Sin embargo, esto no significa que no existiera un discurso sobre los ‘salvajes’ en Bolivia. Como argumenta Lorena Córdoba, existía una estratificación de los grupos étnicos según la percepción de los colonizadores: los que estaban cerca de los centros de producción de goma y estaban dispuestos a interactuar eran considerados ‘más’ civilizados frente a los que se negaban a trabajar o defendían sus territorios.⁷⁶ Es crucial asumir que el surgimiento de imaginarios o representaciones forma parte del propio proceso histórico, lo que significa que cambian y se transforman con la expansión de la frontera. Los diversos discursos y representaciones de las comunidades indígenas presentes en los relatos de Labre, Mariaca y Mercier deben considerarse junto a los procesos mismos de expansión y reconfiguración de la frontera. Por un lado, la larga historia portuguesa y brasileña de conquista y colonización y, por otro, la importancia de la mano de obra indígena para los primeros patrones

74 Sebastião Antonio Ferrarini, S.A., *Labrea: 1881 ontem-hoje 1981*. Imprensa Oficial, Manaus, 1981, citado en Helio Rocha, *Coronel Labre...*, 2018.

75 José Manuel Pando, *Viaje a la región de la goma elástica (N.O. de Bolivia)*, Museo de La Plata, Buenos Aires, 1894.

76 Lorena Córdoba, “Barbarie en plural”, *Journal de la Société des Américanistes*, 101, 1/2 (2015), p. 184.

bolivianos de la goma, desempeñaron un papel en la articulación de estos discursos con el proceso material de expansión de la frontera.

Pero queda una pregunta. ¿Cómo fueron las interacciones entre la población indígena y los viajeros durante la expedición de 1887? Resulta esencial destacar que, al igual que en otros contextos coloniales, es imposible acceder directamente a las voces indígenas, ya que las fuentes reflejan principalmente el punto de vista de los colonizadores. Sin embargo, el hecho de que existan cuatro versiones diferentes de esta misma expedición nos permite encontrar contradicciones y reflexionar sobre los silencios de la narración.

El primer aspecto que es necesario destacar es que esta expedición formaba parte del avance y reconfiguración de la frontera; por lo tanto, estaba vinculada a las relaciones previas que Mariaca y Mercier habían establecido con los grupos indígenas que vivían cerca de la barraca Maravillas. Esto se refleja en la participación de seis personas de la tribu del cacique Capa en la expedición: Angel Ecuari, Celso Mariaca, Estéban Molina, Enrique Camo, Manuela Quiñay y Juana Bautista Coamari. Curiosamente, la mayoría de ellos tienen nombres españoles, símbolo de los lazos que había establecido Mariaca con ellos en torno a la barraca. Otros expedicionarios fueron José Rada, Pascual Vera, Santos Cortez, Epifanio Quino, Anastacio Racua, Gregorio Chipunavi, Elías Mayupe, Cristóbal Zani y Fortunato Pozo. Como Mariaca no los describe como miembros de ninguna tribu, podemos suponer que formaban parte de la mano de obra que Mercier trajo de Tumupasa, misión franciscana ubicada en la provincia Caupolicán del departamento de La Paz, o que formaban parte del primer grupo de trabajadores que extraían cascarilla con los cuales Mariaca había llegado desde Irupana, en los Yungas. Por último, el resto de la expedición estaba compuesta por Labre, Victor Mercier, José Benito Farfán, Fidel Gonzalves, Samuel John, Ulises, el criado de Labre, y un joven indígena de Brasil llamado Lucas Manga.⁷⁷ De este último grupo, Farfán y Gonzálves fueron enviados por Antonio Vaca Díez.

77 Timoteo Mariaca, "Exploración al Río Acre", p. 20; Mercier, "Diario de una expedición del Madre de Dios al Acre", p. 17; Antônio P. L. Labre, *Itinerário de Exploração Do Amazonas á Bolívia*, p. 5.

La composición de la expedición demuestra que esta obedecía a una organización jerárquica, al menos bajo la mirada de Mercier, según la cual los miembros de la tribu de Capa eran los únicos designados como guías y porteadores junto a los trabajadores de Mariaca. Algo llamativo, no obstante, es que los viajeros indígenas de la tribu Capa no permanecieron en el grupo durante todo el viaje. En su lugar, en cada comunidad indígena se incorporaban nuevas personas y otras se quedaban. El proceso por el que los nuevos miembros se unían a la expedición era una negociación entre los jefes de cada aldea y Mercier, que además también solicitaba suministros.

La importancia de los indígenas en el viaje es evidente en lo que respecta al conocimiento del entorno; ellos eran los que sabían construir los callapos –pequeñas embarcaciones hechas de ramas unidas que ayudaron a la expedición a cruzar el río Orthon–, por ejemplo.⁷⁸ Los peligros de caminar por la selva sin guías indígenas eran reales; por ejemplo, Farfán describe cómo un grupo de la expedición estuvo a punto de morir en un pajonal cuando Mercier se había adelantado con los guías y porteadores. Recuerda que, tras perder el rastro y no encontrarlo entre la hierba alta, su compañero norteamericano Samuel Johns pensó que encender un fuego sería una buena idea, pero no calculó la intensidad de las llamas que envolvieron rápidamente a los viajeros. Farfán señala que apenas salieron con vida gracias a la buena suerte de uno de los compañeros de Labre que encontró de nuevo el rastro del sendero justo a tiempo antes de que todo el grupo muriera asfixiado o quemado.⁷⁹

La dependencia también es evidente en su papel de interlocutores con otros grupos indígenas. Labre explica que las seis personas de la tribu de Capa viajaron con ellos hasta llegar al territorio pacaguara, donde los viajeros tuvieron que negociar con

78 “Llegamos a la margen del río Orton alas 2 pm. Inmediatamente ordene a mi gente la construcción *de callapos*: y una vez que estuvo terminada la operación nos trasladamos a la otra banda y allí pasamos la noche”. Victor Mercier, “Diario de una expedición del Madre de Dios al Acre”, p. 8.

79 “Itinerario. De la expedición al Acre presentado por los suscritos. Al Dr. A. Vaca Díez (continuación)”, *La Gaceta del Norte*, 9 de diciembre de 1887.

la comunidad para obtener nuevos porteadores. Ahí se unieron los jefes tata Rhuna y tata Canupáru para viajar hacia dónde se encontraban los guarayos.⁸⁰ Además, en las poblaciones pagaguara, dos guarayos que se encontraban ahí decidieron unirse a la expedición, lo que demuestra que en la región se daban relaciones interétnicas y de movilidad por fuera de la participación de los viajeros.⁸¹ Cuando llegaron a las aldeas guarayas de los caciques tata Cahhaty y tata Cayuary, tata Rhuna regresó con los pacaguaras y la expedición nuevamente tuvo que negociar con los guarayos para obtener guías y cargadores. Labre también menciona que tata Canupáru decidió seguir viajando con ellos junto a los guarayos a quienes se refería como ‘sus aliados’.⁸²

La participación decisiva de los jefes indígenas como interlocutores se produjo cuando la expedición llegó a la región de los canamarys, hipurinas o caripunas –las fuentes no coinciden en el etnónimo. Mercier cuenta que al principio fueron bien recibidos, pero algunos caripunas los atacaron acercándose a su campamento con extraños disfraces cuando estaban casi durmiendo. Según él, después de muchos intentos, decidió “enfrentarse a ellos a solas, y con energía decirles que cada uno de su grupo era igual a cien caripunas por su inteligencia y el poder de las armas”. Mercier prosigue: “Les hablé con fuerza y les hice comprender que éramos cristianos con un Ecu (padre) que vive en el cielo, entre el sol y la luna, y que éramos sus emisarios”. Según Mercier, estas palabras funcionaron tan bien que el puñado de hombres de su grupo pudo permanecer a salvo en medio de la ferocidad de una enorme tribu con más de 72 familias. Añade que después de este episodio, permanecieron en vela, pero todas sus preocupaciones se disiparon al día siguiente cuando lograron negociar con la tribu, nuevamente.⁸³ Esta increíble narración trae a la memoria las antiguas crónicas

80 No se trata de los indígenas guarayos que viven en el departamento de Santa Cruz.

81 Antônio R. P. Labre, *Itinerário de Exploração Do Amazonas á Bolivia*, p. 7.

82 *Ibidem*, p. 8.

83 Victor Mercier, “Diario de una expedición del Madre de Dios al Acre”, p. 12.

españolas en las que unos pocos conquistadores sobrevivían entre miles de indios por gracia, obra e intervención divina.

No obstante, Labre explica este episodio de una forma diferente. Comienza mencionando la misma tensión. Estando cerca de la aldea, fueron recibidos con gritos y expresiones de alegría entre la población con la que establecieron diálogo y que siguieron hasta su asentamiento. Sin embargo, cuando llegaron, los jefes locales Uayacaparé y Tucano recriminaron a tata Canupáru por haber traído gente extraña, según Labre, e incluso amenazaron con matarlo. Fue después de este episodio cuando los viajeros decidieron trasladarse fuera del asentamiento indígena para dormir; pero, durante la noche, la gente del pueblo decidió acercarse, demostrando una curiosidad extrema. Según Labre, empezaron a hacerles preguntas impertinentes, pero apenas las podían responder porque no podían comunicarse en su lengua. En el relato de Labre, el momento crucial ocurrió durante la noche cuando Canupáru, tata Cahhaty y tata Cayuary y los jefes canamarys mantuvieron una reunión donde no participó ningún miembro de la expedición. Tras esta reunión de jefes, al día siguiente, las relaciones con los viajeros se restablecieron, e incluso los jefes Uayacaparé y Tucano decidieron unírseles junto a otras doce personas.⁸⁴

A partir de esta descripción, es posible reconocer la vulnerabilidad de los viajeros en territorios indígenas. Este episodio revela la agencia que los jefes indígenas tenían sobre los asuntos de vida y muerte de los forasteros y cómo incluso las relaciones interétnicas desempeñaban un papel muy por fuera de la historia de la expedición. Nunca podremos saber lo que se dijo aquella noche en la reunión entre los jefes a la que ninguno de los viajeros fue invitado. Además, la comparación entre la forma de narrar el acontecimiento de Labre y la de Mercier nos permite ver cómo la agencia y la participación indígenas en este viaje fueron deliberadamente borradas y transformadas.

La reacción de los canamary contra la expedición de Labre y Mercier no fue aislada y fue una prueba de que la expansión del

84 Antônio R. P. Labre, *Itinerário de Exploração Do Amazonas á Bolivia*, pp. 9-10.

comercio desde el río Purús estaba cambiando la dinámica de la frontera. De hecho, tras su primer encuentro con los pueblos canamary de Uayacaparé y Tucano, Labre describe que pasaron por otros pueblos, pero todos estaban desiertos. Labre describe que la gente huía de ellos. Después de esto, llegaron a un pueblo canamary, donde conocieron al cacique Antônio que se unió a la comitiva. Pero una vez más, pasaron por otras aldeas indígenas donde la gente había huido e incluso algunos indígenas que cargaban el equipaje de la comitiva se dieron a la fuga en esta parte del viaje.⁸⁵ Seguramente sabían que estaban cerca de las barracas brasileñas en el río Acre. Lejos quedaban los días en que el presidente de la provincia Amazonas depositaba su esperanza de civilización en la población indígena del Purús. Como se mencionó anteriormente, desde la década de 1870, las relaciones de los colonizadores con la población indígena local cada vez eran más tensas. Algo que contrastaba con la zona más aislada para esa década en la parte alta del río Abuna.

Es razonable argumentar que esta expedición no habría sido posible sin la participación directa de la población indígena como guías e interlocutores o indirectamente a través del intercambio de provisiones. En ese sentido, la expedición de 1887 entre los ríos Madre de Dios y Acre muestra cómo se minimizó la participación indígena a través de los relatos de los viajeros. Aunque el discurso y el imaginario de la población indígena amazónica se nutrían de muchos símbolos y significados de procesos de colonización anteriores, el auge de la goma forjó y consolidó lentamente un nuevo imaginario.

A manera de conclusión: las narrativas de exploración como relatos de victoria sobre la naturaleza

Las expediciones y los viajes por la Amazonía desempeñaron un papel esencial en la construcción de una percepción de la geografía al servicio del comercio; se cartografiaron los ríos, se clasificaron

85 *Ibíd.*, pp. 10-11.

los animales y las plantas, se media el clima a lo largo del año y se forzaba la historia de las poblaciones indígena como parte de la historia natural del continente. Los inventos tecnológicos también formaron parte de este movimiento pues se constituían en la antítesis a la naturaleza amazónica.

[...] todo se hace, como por arte de magia; la misma naturaleza se inclina a la voz del hombre, que representa la supremacía de los seres terrestres; a un movimiento de sus manos todos los motores descubiertos, y empleados como elementos de fuerza, y sus agentes operan, y a sus órdenes las máquinas hacen y ejecutan con rapidez recisión matemática.⁸⁶

Al hablar de maquinaria, Labre pensaba en la Amazonía y sobre todo en su población; el telégrafo, el tren y la prensa eran “los tres motores de la civilización y el progreso” porque, gracias a estos inventos, el hombre se hace sedentario y establece una residencia permanente, “si no perpetua”.⁸⁷ Esas palabras claramente servían de referente y oposición a la vida ‘nómada’ que Labre identificaba en la población local del Purús: “Los trabajadores viven bajo las costumbres de los pueblos nómadas que necesitan ser cambiadas por el bien de la humanidad, la civilización, el desarrollo y progreso del país que ha sido bendecido por la naturaleza”. “La población”, según él, “vivía errante, sin residencia ni ropa, sus chozas estaban mal construidas sin condiciones higiénicas. No plantan ni crían ningún tipo de animales”.⁸⁸ Aunque no está claro si se refería únicamente a las poblaciones indígenas, sí, identificaba el modo de vida nómada, una característica indígena amazónica, como lo opuesto a la civilización y el progreso. Así dio a entender que los habitantes del Purús, o su forma de vida, eran incompatibles con la explotación productiva de los recursos naturales, algo que las exploraciones, la colonización y la tecnología debían cambiar.

86 Antônio R. P. Labre, A. *Semanário Maranbense*, 6 de octubre de 1867, citado en Helio Rocha, *Coronel Labre...*, 2018.

87 *Ibidem*.

88 Antônio R. P. Labre, *Río Purús*, p. 13.

Labre expresaba dos percepciones muy extendidas en la época; por un lado, que la población indígena era parte de la naturaleza, pueblos sin historia e inmutables en el tiempo.⁸⁹ Y, por otro lado, que esta misma población era un obstáculo para introducir un nuevo régimen administrativo, de producción, de civilización, de agricultura, y comercio; bases del Estado-nación moderno. Fundamentada en el paradigma cartesiano, esta contradicción propia de la narración científica y la Historia Natural se construyó sobre la percepción dualista de un reino de la naturaleza y una civilización humana. El problema para el proyecto civilizatorio era que, lejos de la narrativa de civilización y progreso, las poblaciones indígenas locales desempeñaban un papel activo en la vida de las fronteras, tenían agencia sobre sus propias acciones y negociaciones y no se comportaban como las ideas naturalistas los describían.

Existen notables diferencias y omisiones entre el relato ampliado de Labre y la conferencia que presentó a la *Sociedade de Geographia do Río de Janeiro*. En esta última, Labre intenta utilizar un lenguaje más científico. En primer lugar, describe repetidamente las distancias que la comitiva recorría diariamente, junto con descripciones geográficas y estadísticas de cada tribu por la que pasaban. Incluso sus compañeros bolivianos casi desaparecen del texto. Todo ello probablemente esté relacionado con el hecho de que presentó su expedición a un entorno académico nacional brasilero que, indirectamente, le obligó a elegir ciertos aspectos que le parecieron más relevantes para la audiencia. Sin embargo, hay algunos cambios críticos en la descripción del encuentro con los canamarys. Cambió la parte en la que los canamarys amenazaron a tata Cunupáro por traer extranjeros a la comunidad. Exagera el momento, afirmando que tata Cunupáro casi llora porque todos, incluidos los habitantes de la aldea, lo amenazaron por haber

89 “Este país é sem dúvida um novo mundo, onde se acha a raça do pae Adão por aqui dispersa, e ainda com os mesmos hábitos e costumes do velho papá, pois ainda não foram expulsos do seu paraíso; não conheceram ainda a nudez, em que vivem; o seu Eden é bem fornecido de fructos e animais, por isso não têm necessidade do trabalho e do invento”. *Ibidem*, pp. 14-15.

traído gente blanca enemiga. Añade que Cunupáro tenía mucho miedo y que actuaba de forma cobarde.⁹⁰ Añade, por otro lado, una connotación de guerra racial cuando menciona el fragmento de la gente blanca enemiga que no estaba presente en el relato anterior. Podemos afirmar que añadió el adjetivo ‘cobardemente’, refiriéndose a Cunupáro, como una forma de minimizar su papel e incluso de encuadrarlo en las representaciones coloniales de debilidad y feminidad de las poblaciones indígenas. El lenguaje y la narrativa de la razón y de la ciencia, destinados a describir y fragmentar la naturaleza, también se utilizó para cristalizar los imaginarios de los grupos indígenas amazónicos.

Los relatos de Labre y Mercier son narraciones de éxito, del triunfo de la civilización y la razón sobre una naturaleza caótica. Fueron parte y representan la expansión de las geografías del capitalismo en la Amazonía durante el auge de la goma, una aspiración de dominio territorial de las diversas naciones sobre esta región. Sin embargo, hemos visto que esta expedición no fue posible sin la participación indígena. Este relato en última instancia niega la agencia de las poblaciones indígenas e inventa una imagen de victoria continua sobre ‘territorios inhóspitos’ y salvajes. Comparando las distintas versiones del relato, sabemos que en realidad esta victoria no fue tal en el contexto de la expedición de 1887; esta sólo llegó con la expansión de las geografías del capitalismo que facilitó la conquista material a partir del uso de la violencia como mecanismo de desplazamiento forzado en toda la región.

No hay que dejar de lado que estos mismos diarios de expedición nos dejan también imágenes patéticas, casi risibles de la situación que pasaron los exploradores, imágenes necesarias de recuperar en los relatos históricos como herramientas para contrarrestar el discurso dominante. No solo fue el fuego que

90 La versión original señala: “É certo, porém, que Tata Cunupáro chegou a verter lagrimas, aterrado pela ameaça [...] seus habitantes ameaçaram ao cacique Cunupáro, que nos acompanhava, de o matar, ¡por haver conduzido gente branca inimiga! Cunupáro mostrou medo e chorou cobardemente”. Antônio R. P. Labre, “Viagem exploradora do rio Madre de Dios ao Acre”..., p. 113.

el norteamericano Samuel Johns intento prender para salir del pajonal, o el intento, escrito, de Mercier de quedar como un enviado de Dios frente a los canamarys. Farfán también cuenta, por ejemplo, que Labre tenía la obsesión de medir cada metro que recorrían tras salir de Maravillas, lo cual para el grupo se convirtió en algo absurdo e imposible. Para Farfán “aquellos días fueron insufribles”.⁹¹ En otra descripción, Farfán describo el estado de salud de Labre que para ese entonces era un viejo coronel de avanzada edad que sufría dolores en las piernas y tenía que rogar a los intérpretes y a los jefes indígenas que lo llevaran en una hamaca por los senderos del bosque.⁹² Estos momentos son brechas en los relatos de los viajeros que permiten quebrar la intención narrativa y política de estos.

91 “Hasta el Orton no habíamos andado sino 44 km. Seguir para adelante, contando los metros recorridos, era tarea que no podía soportarse. Fue por esto que el Coronel –a nuestras indicaciones– resolvió medir el camino por el tiempo empleado; una milla por hora, calculo ordinario en una andanza de este género”. *La Gaceta del Norte*, 23 de octubre de 1887.

92 “Como el Coronel siguiese mal de los pies se insinuó con Mercier que [ilegible] el intérprete, para que suplicase al Capitán de la tribu que le diese dos hombres para que le carguen en hamaca. El Capitán acepto, y en consecuencia fueron bien pagadas tanto el Capitán como los cargadores”. *La Gaceta del Norte*, 9 de noviembre de 1887.

La otra cara del caucho: mujeres y violencia en la historia de la Amazonía¹

Lorena Córdoba

Introducción: En busca de la mujer cauchera

Entre 1880 y 1920, el auge de la goma elástica transformó de forma profunda el desarrollo regional de los países de la cuenca amazónica.² Aunque el crecimiento de la industria gomera en Bolivia fue más tardío que en el vecino Brasil, esto no impidió que la misma adquiriera un impacto sustancial y a la vez multidimensional en la política y la economía regionales, en la demografía

-
- 1 Queremos agradecer, como siempre, a Diego Villar y Hans Joachim Wirtz por la ayuda en la investigación y por los comentarios brindados a una primera versión de este texto, y a Paula Peña Hasbún, Jean-Claude Roux e Isabelle Combès por la asistencia en la búsqueda de documentación histórica. También a todas las familias riberalteñas y cruceñas que aportaron documentos y nos abrieron las puertas para poder escuchar sus historias: Emilia ‘Mily’ Hecker, María Teresa ‘Tete’ Durán Aponte, Lily Suárez, Judy, Carmen y Martha Lina Schwarm, Marrita y Ruber Carvalho Urey (†), Carina Solares Suárez (†), Diego Trolliet y Mossy Durán.
 - 2 Con fines meramente expositivos, en este trabajo usaremos como sinónimos los términos ‘caucho’ y ‘goma’, aunque sabemos que se refieren a dos especies diferentes con distintas técnicas de recolección. Véase, por ejemplo, Lorena Córdoba, “White Blood, Black Gold: The Commodification of Wild Rubber in the Bolivian Amazon, 1870-1920”, *Environmental History*, 24 (2019), pp. 695-702.

y las relaciones interétnicas, en la sinuosa reconfiguración de las fronteras republicanas o hasta en la propia percepción de la selva tropical en el imaginario nacional e internacional.

A través de la red de ríos amazónicos como el Beni, el Mamoré o el Madre de Dios, la goma comenzó a fluir hacia los mercados internacionales abriendo nuevas posibilidades geopolíticas y comerciales para una región geográfica previamente aislada y hasta ignorada. El proceso de expansión gomera se dio en un contexto de transición desde otra industria extractiva, la quina (o cascarilla), que ya había sentado las bases logísticas, financieras y laborales que facilitarían el posterior auge gomero. La conexión fluvial entre los ríos Beni y Mamoré, descubierta en 1880 por el médico y explorador norteamericano Edwin Heath, fue el auténtico punto de inflexión de este proceso, al simplificar y abaratar las rutas de exportación del producto hacia los puertos brasileños de Belém do Pará y Manaus, conectando finalmente a la selva boliviana con el mercado global.

De este modo, la extracción de goma se convirtió rápidamente en un motor de crecimiento económico y demográfico. En poco tiempo, la Bolivia amazónica experimentó una intensa oleada migratoria: colonos andinos y cruceños, trabajadores europeos calificados, aventureros de todo tipo y mano de obra indígena comenzaron a participar en la pujante dinámica cauchera. Anteriormente relegado a un plano periférico y marginal, el llamado Territorio Nacional de Colonias pasó a ser una pieza clave del tablero republicano y adquirió una nueva relevancia en el comercio nacional y hasta global. Es en este contexto que la cartografía regional comenzó a ser trazada, se fundaron nuevas ciudades y se desarrollaron las infraestructuras de transporte y comunicación.³

Sin embargo, al revisar las abundantes crónicas de la época, es evidente la hiper-masculinización del paisaje extractivo cifrada

3 Anna Guiteras Mombiola y Lorena Córdoba, “‘Sin indios no hay industria del caucho’: los indígenas amazónicos frente a la colonización gomera”, en Lupe Cajías e Iván Velásquez-Castellanos (coords.), *Un amor desenfrenado por la libertad: antología de la historia política de Bolivia (1825-2020)*, vol. I, Konrad Adenauer Stiftung, La Paz, 2021, pp. 471-514.

en la ausencia de voces, testimonios y perspectivas que reflejen la simultánea participación de las mujeres en la industria.⁴ Tanto la propia narrativa histórica como las fotografías de la época presentan en efecto un escenario predominantemente masculino, con el hombre como abanderado de la civilización, el orden y el progreso, luchando en soledad casi absoluta contra los peligros de la naturaleza (clima hostil, fieras, indígenas ‘salvajes’); mientras que las mujeres, cuando aparecen en las fuentes, son anónimas, invisibles o bien quedan relegadas a roles secundarios. De esta forma, las crónicas de exploradores célebres como Nicolás Armentia, José Manuel Pando o Luigi Balzan reproducen una misma imagen canónica del aventurero masculino, capaz de dominar la selva y sus habitantes, pero rara vez mencionan el papel de las mujeres que también formaron parte de este proceso.

Un ejemplo notable es el testimonio de Luigi Balzan, un naturalista italiano que recorrió la región entre 1892 y 1894, y uno de los pocos que repasa en la presencia de mujeres en la Amazonía. Según él, las mujeres de Reyes se dedicaban principalmente al comercio de pequeños productos como azúcar y manteca, mientras que los hombres estaban más involucrados en la explotación directa de la goma. A pesar de su mención, las mujeres no tienen la misma visibilidad que los hombres, y Balzan incluso las considera de manera implícita, sin nombrarlas directamente y deduciéndolas de la cifra total de trabajadores.⁵ De esta manera, si bien la explotación de la goma transformó la selva en un escenario plétórico de oportunidades y de riquezas potenciales, provocando

4 Lorena Córdoba, *La reina del Orthon. Crónicas femeninas del auge gomero*, Diaspore 21, Venice University Press, Venecia, 2024; Lorena Córdoba, “Hiper-masculinización, extractivismo y mujeres invisibles en la industria gomera boliviana (1880-1920)”, en Isabelle Combès y Lorena Córdoba (eds.), *Mujeres del Oriente. Amazonía, Chiquitania, Chaco, siglos XVIII-XX*, Scripta Autochthona 30, Itinerarios, Cochabamba, 2024, pp. 153-192.

5 Luigi Balzan, *A carretón y canoa: la obra del naturalista Luigi Balzan en Bolivia y Paraguay (1885-1893)*, edición Clara López Beltrán, Instituto Francés de Estudios Andinos/Institut de la Recherche pour le Développement/Embajada de Italia en Bolivia/Plural editores, La Paz, [1885-1893] 2008, p. 219.

la transformación demográfica y la irrupción de nuevos actores sociales, a la vez también excluyó a otros como las mujeres del relato maestro del desarrollo económico y la colonización, minimizando su presencia e, incluso, sus contribuciones cotidianas a la propia dinámica extractiva.⁶ Este silencio sobre las mujeres, relegadas a la periferia de una historia cuyos contornos aparecen narrados siempre en modo masculino, nos invita por lo tanto a proponer una relectura crítica de las fuentes históricas a fin de reconstruir más completa e integralmente las luces y las sombras de la era de la goma elástica en Bolivia.

Un Estado sin más ley que ‘el 44’

Además de la masculinización del imaginario gomero, más o menos naturalizada por casi todos los testigos de la época, otra de las constantes narrativas que atraviesa a las fuentes históricas es la violencia: una violencia endémica, crónica, omnipresente, que por lo general termina afectando a las propias mujeres. Como en muchas otras regiones de frontera, en la jungla amazónica prevalecía en efecto la llamada ‘Ley del 44’:

La siringa dominaba corazones y conciencias. Era la impunidad, el libertinaje y la audacia. Ante ella enmudecían los códigos y se doblaban las autoridades, como dominadas por un sortilegio. En ese *far west* de Bolivia –que era el imperio de la goma–, encerrado en el cuadrilátero de aquellas grandes arterias fluviales del Beni, el Madre de Dios, el Acre y el Madera, se ha dicho más de una vez que sólo regía el artículo 44, o sea el calibre de la carabina Winchester.⁷

La ley es nula en el Beni. El derecho es el del más fuerte, y cuando sucede alguna cosa por ocupación de un gomal u otro, no es raro que los litigantes quieran resolverlo a balas o sea a golpe de

6 Lorena Córdoba, “Hiper-masculinización, extractivismo y mujeres invisibles...”.

7 Juan B. Coímbra, *Siringa: memorias de un colonizador del Beni*, Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, La Paz, [1946] 2016, p. 45, resaltado por la autora.

Winchester que es el arma preferida en el río. Por suerte a menudo falta el licor y estas explosiones criminales se evaporan junto con los vapores alcohólicos que los han producido. No son raros los casos de mozos fugados y encontrados muertos en las orillas de los ríos o en los bosques; habían sido asesinados por orden de sus patronos.⁸

Decir que ese Estado hobbesiano era generalizado en el universo cauchero no es algo realmente nuevo.⁹ Lo que aquí nos interesa, sin embargo, es comenzar a vislumbrar cómo afectaba esa violencia a las mujeres en los diferentes contextos de su existencia. Podríamos comenzar con un caso menor, casi cotidiano, de la vida en las barracas:

Cierto día un indio, que acostumbraba a ser bastante bueno, rompió el brazo de su mujer estando borracho. Envié a la mujer al médico en Riberalta mientras que el bruto llevó 400 latigazos en su trasero. Más tarde ambos se volvieron buenos amigos míos y me hicieron padrino de bautismo de su primogénito.¹⁰

8 Luigi Balzan, *A carretón...*, p. 204.

9 Diversos autores se han ocupado de describir la violencia que se vivía en las zonas gomeras bolivianas a partir del análisis de episodios descriptos por los viajeros y exploradores de la época: por citar algunos ejemplos más recientes, véase Lorena Córdoba, *La reina del Orthon...*; Lorena Córdoba, “Hiper-masculinización...”; J. Valerie Fifer, *Bolivia*, Editorial Francisco de Aguirre, Buenos Aires, 1976; María del Pilar Gamarra Téllez, *Amazonía Norte de Bolivia: economía gomera (1870-1940). Bases de un poder regional. La Casa Suárez*, Plural editores/Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, La Paz, [2007] 2018; Pilar García Jordán, “En el corazón de las tinieblas... del Putumayo, 1890-1932: Fronteras, caucho, mano de obra indígena, y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía”, *Revista de Indias*, 61 (2001), pp. 591-617; Anna Güiteras Mombiola y Lorena Córdoba, “Sin indios...”; Pilar Mendieta Parada, “Violencia e impunidad en la frontera de la goma elástica 1880-1900”, *Estudios Bolivianos*, 24 (2016), pp. 41-63; José Luis Roca, *Economía y sociedad en el Oriente boliviano*, COTAS, Santa Cruz de la Sierra, 2001.

10 Josef Maria Feichtner, *Entre seringueiros e barões da borracha: recordações de dezoito anos no comércio do caucho na Amazônia (1897-1915)*, Instituto Martius-Staden, San Paulo, [1897-1915] 2013, p. 55.

La anécdota podría inducir a pensar que se trataba de una eventualidad excepcional, provocada fortuitamente por la borrachera. Pero, en realidad, múltiples matices de esa violencia configuraban la cotidianidad de las vidas de las indígenas raptadas para conformar la mano de obra de la industria, de las mujeres que trabajaban (voluntariamente o no) en las barracas o en las estradas gomeras junto a sus parejas, o incluso hasta aquellas otras que, por alguna u otra razón, las recorrían como testigos ocasionales, por no hablar de las que debían prostituirse para sobrevivir o hasta entregar sus hijos a un destino que desconocían pero que intuían, no obstante, que a largo plazo resultaría más beneficioso para ellos.¹¹ En casi todos los casos, estas mujeres componían el eslabón más débil de una cadena regional de agresiones de los más diversos tipos, y en la cual –como comprobaremos– nadie quedaba completamente a salvo más allá de su edad, estatus económico, clase social, nacionalidad o condición étnica. Comencemos repasando un caso comentado por el coronel Percy Fawcett:

En 1896, un importante funcionario del gobierno boliviano viajaba por el Beni en compañía de su esposa e hijastra, cuando fue atacado por los guarayos. Huyeron hacia la canoa y, en el pánico, olvidaron a la mujer en el campamento. [...] La dama quedó en poder de los salvajes durante años, hasta que fue encontrada accidentalmente por una expedición esclavista. El jefe de ésta la restituyó al marido, junto con cuatro niños semisalvajes, cobrándole 300 libras por el servicio. Mientras tanto, el marido se había casado con la hijastra, y la impresión de volver a ver a su mujer le causó la muerte.¹²

También eran frecuentes los crímenes pasionales, de los cuales podemos mencionar dos casos particulares. En el primer ejemplo, un trabajador siringuero asesina por celos a su mujer, mientras que en el otro es el marido francés quien mata a su esposa y a su patrón,

11 Lorena Córdoba, *Dos suizos en la selva: historias del auge cauchero en el Oriente boliviano*, Solidar, Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Santa Cruz de la Sierra, 2015, pp. 31-37.

12 Percy Fawcett, *Exploración Fawcett*, Zig-Zag, Santiago de Chile, 1954, p. 85.

con quien la mujer lo engañaba. El primer caso es relatado por Ernst Leutenegger, gerente suizo de la firma de Nicolás Suárez que, en su carácter multifacético de patrón, juez, testigo y verdugo de la barraca Almendros, evoca el asesinato de la siranguera Juana a manos de su esposo Nicolás García, que en un ataque de celos le dispara a quemarropa acusándola de serle infiel.¹³ Se salva de milagro la hijita de diez meses que Juana tenía en sus brazos, que a la postre sería adoptada por el propio suizo, mientras que el asesino es apresado y esposado. Leutenegger reporta el suceso a la casa central de la firma, toma testimonios para que los testigos cuenten su versión de los hechos y espera que alguna autoridad llegue a la lejana barraca a impartir el veredicto. Al mismo tiempo, confiesa que le atrae la idea de ajusticiar personalmente al asesino para no ser percibido como ‘débil’ por sus trabajadores; pero, siendo extranjero, tampoco termina de decidir cuál sería el mejor camino para hacerlo. Sin embargo, anticipándose a la resolución del drama, el hermano de Juana finalmente deja cerca del asesino un fusil cargado para que éste se suicide, y así lo hace:

De mi informe cuidadosamente redactado, que mencionaba hasta el último de los detalles sobre el asesinato y el suicidio de Nicolás García, ni siquiera recibí un acuse de recibo por parte de las autoridades competentes en Riberalta. Probablemente pensaron que el asunto había tenido una solución oportuna cuando García se ejecutó a sí mismo. No se interrogó a los testigos, y todas las declaraciones escritas firmadas con tres pequeñas cruces sin duda aterrizaron en la papelera de algún juez mundano.¹⁴

El segundo caso fue bastante más célebre, e incluso motivó algunos artículos en la prensa nacional, un par de informes diplomáticos a nivel internacional y hasta una novela. Se trata del crimen

13 Ernst Leutenegger, “Gente en la selva”, en Lorena Córdoba (ed.), *Dos suizos en la selva: historias del auge cauchero en el Oriente boliviano*, Solidar, Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Santa Cruz de la Sierra, [1940] 2015, pp. 347 y ss.

14 Ernst Leutenegger, “Gente en la selva...”, p. 355.

de la esposa de Federico de Menditte. El matrimonio francés había sido contratado para trabajar en una barraca del río Madidi a las órdenes de un compatriota, Albert Mouton, famoso por su disposición violenta. Mouton envía a un puesto lejano al marido y toma como amante a la joven. En enero de 1896, ya agotado de reclamar el dinero de su cuenta al patrón y viendo que no podía irse de la barraca, Menditte irrumpe en el comedor de la barraca, donde Mouton almuerza con la dama de la discordia, y lo mata a tiros. Y luego, cuando la joven francesa se abalanza sobre el amante caído, también la asesina.¹⁵ Esta vez no hace falta depender del relato de testigos, porque es el propio Menditte quien lo confiesa:

Viendo la imposibilidad de salir y estando seguro que si quedaba en la barraca sería víctima de Mouton y de mi señora, me dejé llevar por un acto de desesperación y, agarrando mi rifle, me fui recto al comedor, donde Mouton estaba comiendo con mi familia y sus tres empleados y lo baleé. Los tres empleados prudentes se retiraron de mi vista; sólo quedó mi señora que se botó sobre su amante compadeciéndolo y eso me exasperó tanto, que tuvo el mismo fin. Después he recogido mis cuatro hijos y me he entregado preso para ser juzgado.¹⁶

El caso alcanzó una notoriedad casi inmediata. Calificando irónicamente a Mouton como “pionero de la civilización”, Erland Nordenskiöld escribe: “Su vida fue una novela policíaca de asesinos y terminó cuando el marido de su amante le disparó y lo mató”.¹⁷ Como dato curioso, podemos agregar que algunas crónicas de la época reportan luego la presencia de Menditte en la cárcel de

15 Lorena Córdoba y Diego Villar, “El revés de la trama: los asesinatos cau-cheros”, en Lorena Córdoba, Federico Bossert y Nicolas Richard (eds.), *Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*, Ediciones del Desierto, San Pedro de Atacama, 2015, pp. 161-178.

16 Federico de Menditte, *Los misterios del Madidi*, Tipografía Haencke, Ribera, 1896, p. 37.

17 Erland Nordenskiöld, *Exploraciones y aventuras en Sudamérica*, APCOB, Plural editores, La Paz, [1924] 2001, p. 412.

Riberalta: “Los soldados del coronel tenían dos presos bajo su custodia: un francés que mató a un barraquero que le había violado su mujer, francesa también; y un mono encadenado en uno de los bancos del patio”.¹⁸ Ciro Bayo da la impresión de que no había demasiada voluntad en Riberalta por juzgarlo. Sugiere, incluso, que luego de un tiempo el francés pudo escapar de la cárcel y que nada más se supo de su vida.¹⁹

El propio Menditte escribe una novela en forma de descargo en la cual da a conocer públicamente los sufrimientos padecidos por él en manos de Mouton desde su contratación en 1890, y el texto no escatima en detalles sobre los días, las fechas, los diálogos referidos a la deuda que contrae, las ofensas o los castigos recibidos por él y otros empleados. Lo único que jamás consigna en su escrito es el nombre de su esposa.

Ante este tipo de sucesos, podríamos esgrimir la hipótesis de que la violencia que envuelve a las mujeres tal vez sea, precisamente, una de las causas por las cuales la historiografía silencia o invisibiliza la participación femenina en el proceso extractivo. Al finalizar su relato, de hecho, Menditte se preocupa por añadir un epílogo en el que detalla con nombre y apellido casi cuarenta casos de injurias, castigos y muertes protagonizados por Mouton durante los cinco años que estuvo bajo sus órdenes. Además de los usuales engaños en el enganche y de los métodos tortuosos destinados a incrementar la deuda de las víctimas, los relatos desbordan de casos de desertiones de los trabajadores y sobre todo de balazos,

18 Ciro Bayo, *Por la América desconocida*, Caro Raggio, Madrid, 1927, p. 273.

19 La información de los juzgados brasileños permite comprobar que, al menos en la frontera del país vecino, la situación no era distinta: “Muchas historias que comenzaron con intensa pasión terminaron en tragedia. Ocurrían frecuentemente crímenes pasionales en las plantaciones de caucho del Amazonas, y tal hipótesis se justifica por los numerosos casos encontrados en el almacén del Forum Enoque Reis en la ciudad de Manaus, que son documentos seguidos de solicitudes de hábeas corpus, hechas por los abogados de los acusados, en muchos de los cuales se trata de exonerar a los acusados, alegando legítima defensa del honor”. Mônica Maria Lopes Lage, *Mulher e seringa: um olhar sobre as mulheres nos seringais do Amazonas (1880-1920)*. Tesis de maestría, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010, p. 207.

latigazos y castigos corporales. Las víctimas provienen de La Paz, San Ignacio, Reyes, Tumupasa, Trinidad o Ixiamas, pero también, lo que es más llamativo, de España, Suiza, Francia, Italia, Perú, Bélgica, Chile y Estados Unidos. Pese al castellano torpe del autor, a la posibilidad de exageraciones y a que, en última instancia, resulta imposible deslindar con nitidez los hechos objetivos del testimonio de una parte involucrada en un proceso legal, el texto constituye una fuente significativa porque, más allá de la historia trágica de su autor, recoge otros casos de problemas con mujeres que dejan entrever tanto la forma particular de su inserción en la industria como las diversas formas de la violencia que teñía cotidianamente sus vidas:

Encarnación Hualale. India de San Ignacio, contratada por el señor Federico de Menditte para bajar al Madidi el 12 de diciembre de 1891, dejar gente de Mouton y regresar a Reyes. Llegó Mouton el 20 diciembre y atajó al señor Menditte, lo mismo que su criada Encarnación. Cuando ésta pidió su cuenta, queriendo retirarse de la casa, como no tenía contrato ni deuda, Mouton la cargó a su cuenta 80 bolivianos más o menos pagados a doña Manuelita. Esta señora no recibió nunca esta suma, porque Encarnación no le debía nada.

Manuela Samanai. India reyesana, sin contrato. Trataba con el empleado Eusebio Guibert y los pedidos hechos por Guibert de la tienda fueron cargados a la cuenta de la mujer. Además, como no debía nada, cargaron a su cuenta 80 pesos más o menos, como pagados a don Rodolfo Zeballos su patrón y le hicieron firmar un contrato, reconociendo esta deuda. La india no debiendo nada, don Rodolfo Zeballos no reclamó ninguna cuenta; de consiguiente la casa Mouton no pagó nada.

Ildefonsa Cayuva. India trinitaria. Fue encerrada en la cárcel del Madidi 40 noches porque temía Mouton que se huyera. Aburrida, se huyó el 2 de diciembre de su cárcel y fue alcanzada a un torno y medio de la barraca. A pesar que esta mujer estaba embarazada de seis meses, Mouton le hizo amarrar las manos y la castigó con 250 azotes, más la golpeó malamente a puñetes para hacerla declarar cosas que ignoraba y de miedo la india declaró todo lo que exigió Mouton. En un año, aparece en su cuenta 58 pesos de multa.

María Salinas. India reyesana. Bajó al Madidi con el finado Pio Espinosa, sin tener contrato con Mouton. Compró una máquina de coser con la mesa enteramente rota y remendada con alambre, y le cargaron en su cuenta 150 bolivianos, cuando en el Beni estas mismas máquinas se vendían nuevas a 150 pesos. Para pagar esta cantidad, María Salinas hace costuras por la casa y le pagan 60 centavos por la hechura de una camisa y 40 y 60 centavos por la hechura de un pantalón.²⁰

No era raro, tampoco, el abuso sexual. Así como Mouton se apropia de la esposa de Menditte, sabemos que muchos otros caucheros tomaban amantes entre las mujeres de sus subordinados. Leutenegger lo sugiere con cierta elegancia al referirse a don Frank, uno de los gerentes de Cachuela Esperanza: “De vez en cuando al marido de alguna indígena no le quedaba otra que cerrar ambos ojos, pero don Frank siempre apaciguaba los celos con palabras apacibles o mano generosa”.²¹ A menudo, incluso, ni siquiera la frontera del incesto constituía un límite para los ardores sexuales:

Don Nicanor Vaca vivía con su familia metido en el remoto extremo del Madre de Dios. Cada año, infaliblemente, la mujer le daba un hijo. Así nacieron Elías, Primitivo, Genoveva, Nicéforo, Tristán, Zósima y Estefa. Cada cuatro años iba al pueblo y bautizaba cuatro niños. Cuando vinieron los tres últimos –Rosendo, Dionisia y Anselmo–, ya Genoveva estaba moza, la madre murió de un nuevo parto –el undécimo– y Elías y Primitivo debieron ir a Villa Bella, dejando al viejo solo en el monte con los menores. Al cabo del siguiente año, don Nicanor tuvo otro hijo: la madre era Genoveva.²²

Josef Feichtner, en cambio, opta por explicar estos sucesos a partir de una óptica más desapasionada que entrecruza las variables étnicas y de clase: para él, en las barracas gomeras las mujeres eran una minoría y, por lo tanto, un recurso escaso. Es por eso que

20 Federico de Menditte, *Los misterios...*, pp. 45-46 y 48.

21 Ernst Leutenegger, “Gente en la selva...”, p. 278.

22 Juan B. Coímbra, *Siringa...*, p. 47.

cuando el precio de la goma aumenta se produce la migración masiva de mujeres de Santa Cruz de la Sierra, Cochabamba y La Paz:

Quien quisiese quedarse con una joven o mujer de esas, pagaba su pasaje, sus gastos y era considerado casado de hecho por el tiempo de sus vidas en común. Ella era una esposa negra y podía participar de pequeños bailes. Pero el área de trabajo de la esposa negra era la cocina, el dormitorio y el cuarto de costura que se acostumbraba tener. En este último ella recibía las visitas de las amigas. Pero nunca comía sus alimentos con su marido en la mesa, ni siquiera si de esa vida en común hubieran nacidos hijos. Se trataba de una ley no escrita pero casi nunca quebrada. Si el hombre perdiese el empleo era su obligación indemnizar a la esposa negra con un valor adecuado y que le permitiese abrir un pequeño negocio, una pulpería. En la mayoría de las veces ella cambiaba de manos y ninguno encontraba nada ofensivo en eso. Al final no estábamos en una posición de estar tan orgullosos –y después de dos o tres combates de fiebre o una disentería de varios años de duración– las personas se relajaban y se volvían completamente dóciles.²³

Desde esta perspectiva, el maltrato, el abuso o hasta la objetivación de las mujeres parecen modulaciones de una misma violencia que regía la cotidianidad cauchera. Como en otros fenómenos documentados en zonas donde la ausencia del Estado era la norma más que la excepción, la violencia se vivía como moneda corriente. La ‘cultura del terror’ que describe el trabajo clásico de Michael Taussig sobre el Putumayo, por tanto, podría rastrearse en mayor o menor medida a lo largo de casi toda la Amazonía gomera.²⁴ Y,

23 Josef María Feichtner, *Entre seringueiros...*, p. 56.

24 Michael Taussig, “Culture of Terror-Space of Death. Roger Casement’s Putumayo Report and the Explanation of Torture”, *Comparative Studies in Society and History*, 26/3 (1984), pp. 467-497. Para un punto de vista comparado, véase por ejemplo Pilar García Jordán, “En el corazón...”, 2001, o bien los análisis de Robert Wasserstrom, “Surviving in the Rubber Boom: Cofán and Siona Society in the Colombia-Ecuador Borderlands (1875-1955)”, *Ethnohistory*, 61, 3 (2014), pp. 525-548; Robert Wasserstrom, “‘Yo fui vendida’: Reconsidering Peonage and Genocide in Western Amazonia”, *Advances in Anthropology*, 7 (2017), pp. 35-54, para el caso de las sociedades indígenas cofán y siona en la frontera de Colombia y Ecuador.

de hecho, un relato como el de Menditte justamente nos muestra que esa violencia era generalizada más allá de la condición étnica, de nacionalidad o de género de las víctimas. Transcribimos algunos casos a modo de ejemplo:

Santiago Avelardo. Sujeto austríaco, recibió 500 azotes por haberse huido.

José Kolgruberg. Sujeto alemán. Tres veces intentó huirse, y cada vez recibió 200 azotes. Murió de debilidad el 12 de julio de 1893 y le cargaron a su cuenta 250 bolivianos por gastos de viaje, por cumplir su contrato.

Carlos Nelson. Sujeto norteamericano. Se huyó y fue alcanzado por Mouton y Cibot que le dispararon varios tiros sin haber podido lograrlo y tuvo la suerte de escapar de sus manos.

Dolores Chimai de Navi. India isiaméña. Por motivo que su marido se huyó, Mouton la encerró en la cárcel del Madidi, con sus hijos durante tres meses y medio, con centinela armada de día y de noche. Los dejaba salir sin ser escoltados 10 minutos en la mañana y 10 minutos en la tarde, hasta que el intendente del Beni tuvo conocimiento de este abuso y ordenó que pongan en libertad a la india.²⁵

La violencia en la mirada femenina

El manuscrito de Menditte es uno de los pocos registros de la época que brinda una cierta cantidad de detalles personales de las víctimas de los atropellos caucheros: nombre, apellido, nacionalidad, proveniencia étnica, etc. Esta falta generalizada de información, de hecho, constituye una de las mayores dificultades a la hora de reconstruir la participación de las mujeres en la aventura gomera.²⁶ Esta situación se agrava aún más a la hora de buscar testimonios femeninos sobre la violencia cotidiana. En efecto, son realmente pocos los textos producidos por autoras femeninas, europeas o

25 Federico de Menditte, *Los misterios...*, pp. 52-53.

26 Lorena Córdoba, *La reina...*; Lorena Córdoba, “Hiper-masculinización...”.

criollas que hayan participado en algún modo u otro de la industria y que, además, hayan dejado algún tipo de registro escrito sobre su experiencia.²⁷

Sin embargo, es posible salvar esta laguna documental si tenemos en cuenta dos fuentes escritas de primera mano por mujeres –llamativamente jóvenes en ambos casos– que ofrecen una cantidad de información apreciable sobre las ambigüedades del apogeo gomero. El primer caso es el de Rosa Oporto, una joven pacaña que emprende un viaje de casi dos años desde La Paz al Beni con apenas 14 años, y al hacerlo escribe una pequeña relación que sería publicada al año de terminar su itinerario en 1894. El segundo es Elizabeth Hessel, una joven británica de 27 años que llega junto con su marido desde Europa para trabajar a las órdenes de Vaca Díez en una barraca del río Orthon, y escribe una serie de cartas a su familia que recién en la década de 1980 se publicarían en inglés bajo la forma de libro. Los textos de Rosa Oporto y Elizabeth Hessel describen la industria gomera desde un

27 Resulta difícil encontrar siquiera informes femeninos sobre la época gomera. Una excepción, por ejemplo, podría ser el diario de Amelia Toledo Suárez de Roca, redactado durante su viaje de 1894 desde Santa Cruz de la Sierra hasta París junto a su marido Crisanto Roca Toledo (Amelia Toledo Suárez, *De Santa Cruz a París en 1894*. Grupo La Hoguera, Santa Cruz de la Sierra, [1894] 2014). Crisanto era dueño con su familia de la sociedad Roca Hermanos, dedicada a la explotación de la goma en los ríos Beni y Madre de Dios. Pero más allá de relatar los pormenores de viaje, las ciudades que visita o las cosas que llaman su atención, Amelia no es una observadora detallada del mundo gomero. Otro ejemplo podría ser Jessie Sisson, cuyo diario fue publicado por su sobrino, el conocido artista británico Cecil Beaton (Cecil Beaton, *My Bolivian Aunt: A memoir*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1971). El marido de Jessie, Pedro Suárez Saravia, era a su vez sobrino del magnate cauchero Nicolás Suárez, cónsul de Bolivia en Londres y Madrid. El matrimonio viaja a Bolivia en 1890 y Beaton reconstruye hábilmente el teatro social de la riqueza gomera. Pero, a pesar de que el principal interés del texto es que recobra unas observaciones de la propia Jessie tituladas “Un viaje a Sudamérica”, tal como en el caso de Amelia Toledo, la conexión con la industria gomera resulta más bien tangencial, filtrada por la afinidad matrimonial, y en todo caso presenta poco interés para el conocimiento de la sociología de la era gomera (Lorena Córdoba, *La reina...*, pp. 1-70).

interior mucho más íntimo, y revelan cómo es viajar en batelones y barcos de vapor, atravesar las peligrosas cachuelas, vivir en una barraca gomera en plena selva, y sobrevivir para contarlo.

Primer caso: Rosa Oporto

Hasta hace pocos meses, cuando se republicó el diario de viaje de Rosa Oporto, podía decirse que se trataba de una fuente casi inédita ya que sólo había sido publicada por el periódico paceño *El Siglo Industrial* en cuatro entregas: 20 de mayo, 26 de mayo, 3 de junio y 10 de junio de 1894.²⁸

Titulado “De La Paz a Villa Bella y de Villa Bella a La Paz. Relación de Viaje por la Señorita Rosa Oporto”, el texto narra el viaje de ida y vuelta entre ambas ciudades entre 1891 a 1893. El hermano mayor de Rosa, Alejandro Oporto, había trabajado durante siete años en la industria cauchera en la región del Madre de Dios y, al regresar a La Paz, convence a sus padres para que los hermanos menores –Leónidas, Daniel y Rosa– lo acompañen de regreso al Beni. Una vez conseguido el permiso, los hermanos Oporto salen de La Paz el 21 de octubre de 1891 con una comitiva de cerca de 30 personas. La bitácora de la joven paceña comienza con un detalle de los altos en las distintas barracas para reabastecer las embarcaciones de vapor y los agasajos respectivos que reciben de sus propietarios hasta que llegan a Riberalta y luego a Villa Bella.²⁹ En su informe, nombra a tres mujeres con las cuales viaja: su cuñada Mercedes (mujer de Leónidas Oporto), la señora Benigna M. de Viderique y la criada Isabel, haciendo un poco más visible la presencia de mujeres en este tipo de incursiones a la región gomera.

28 José Eduardo Pradel Barrientos, “Diario de viaje de Rosa Oporto a las zonas gomeras de Bolivia (1891-1893)”, *Revista de Historia de América*, 168 (2024), pp. 233-252.

29 Para una mirada etnohistórica y antropológica del juego de conexiones entre la tecnología de la navegación de vapor, la geografía regional y la industria gomera, véase Diego Villar, *Bolivia a vapor. Antropología histórica del barco cauchero*, Colección Ciencias Sociales e Historia 47, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2020.

Al comenzar el viaje, Rosa padece uno de los sucesos más comunes en la época gomera: su balsa naufraga mientras intenta cruzar la cachuela Retama; pierde entonces un baúl con ropa y dinero, barriles de vino, el servicio de mesa y la tienda de campaña, entre otros enseres.³⁰ Al llegar a Rurrenabaque, deben esperar casi 30 días hasta que se construyan los batelones. Mientras tanto, Leónidas Oporto se dirige a Trinidad para llegar a la aduana de Villa Bella, donde trabaja como empleado gubernamental. El viaje continúa con un detalle del itinerario y la identificación de los dueños de cada barraca donde atracan las embarcaciones: Irupana de Nicanor Alcázar, Guanay de Miguel Apuri, Todos Santos de Santos Fariña, San Antonio de Antonio Roca, Fortaleza de Belisario Medina. Y, página tras página, se suceden los nombres de las barracas: Ayacucho, Santa Domingo, Carnavales, California, Etea, San Lorenzo, Esperanza, Blanca Flor, Copacabana, Concepción, Exaltación, Bella Briza, San Nicolás, Ybon, etc.

Al llegar a la barraca San Pablo, propiedad de Nicanor Salvatierra, Rosa encuentra a Felima, la hija del patrón y la primera amiga que hace en el viaje. Se quedan allí cincuenta y cinco días. Luego, Alejandro Oporto parte hacia el puerto de San Antonio para recibir y despachar mercadería a Europa. Sin embargo, sucede otra tragedia: el 26 de mayo, a siete meses de la partida desde La Paz: llega la noticia de la muerte de Alejandro en la cachuela Riveron. Golpeada por la fatalidad, Rosa se queda en la barraca

30 Para la década de 1910, por ejemplo, un viajero como Henry Pearson calculaba que entre el 10 y el 15% del total de la carga transportada a través de las cachuelas del Madeira se perdía en los naufragios. Henry Pearson, *The Rubber Country of the Amazon: a detailed description of the great rubber industry of the Amazon valley, which comprises the brazilian states of Para, Amazonas and Matto Grosso, the territory of the Acre, the Montana of Peru and Bolivia, and the southern portions of Colombia and Venezuela*, The India Rubber World, Nueva York, 1911, p. 119. En el mismo escrito, de hecho, Rosa reporta el naufragio fatal de dos batelones: uno logra sortear el peligro de la cachuela mientras que el segundo no tuvo suerte y perecieron “Víctor Ballivián, B. Pérez, tres extranjeros y nueve individuos entre hombres y mujeres. Los únicos que se pudieron salvar, fueron el teniente Marcó, tres de los tripulantes y una mujer”. José Pradel Barrientos, “Diario ...”, p. 244.

hasta septiembre, cuando se embarca junto a su hermano Daniel y a su criada Isabel para finalmente llegar a la aduana de Villa Bella, adonde se quedarán hasta abril de 1893.

Más allá de las enfermedades, de los naufragios y de los avistamientos de animales que habitan la selva, una preocupación central del relato son los indígenas ‘salvajes’ o ‘barbaros’ que pueden atacar en cualquier momento. En la ribera del río Iténez, escribe:

[...] veíamos al frente el funesto sitio donde victimaron los salvajes a la señora Rosaura de Lenz y dos de sus serviciales que fueron atacados por los bárbaros el 20 de enero de 1892 por la noche, donde fueron heridos la señorita Amalia Pedril, hija de doña Rosaura de Lenz y dos mozos y también el señor Lenz que recibió 8 flechazos, quien después de descargar 300 tiros de rifle de Winchester, impidió que se apoderaran del batelón y de los cordeles que aseguraban le pudo salvar su familia el contenido de su embarcación y valor muy digno de recordación.³¹

La relación de Rosa no escatima los nombres de las mujeres ni los hechos que protagonizaron. No se trata de personajes anónimos, secundarios o simplemente dejados de lado. Aparecen, así, poco a poco, las mujeres en las barracas, las acompañantes en las embarcaciones, y también las víctimas de la violencia:

En este mismo lugar encontramos con gran sorpresa mía, la osamenta de un cadáver que había sido desterrado. A pocos pasos distinguimos las tablas de un ataúd destrozado con la siguiente inscripción: ‘estos restos son de la señora N. N. muerta ahora cuatro meses en este mismo sitio con tisis pulmonar y después, desenterrada por los bárbaros, quienes se habían comido una parte del cuerpo después encontramos rastros de caimán que había arrastrado lo demás hacia el río’. Esto era lo que decía la inscripción.³²

En el imaginario de la época no son raras las miradas sesgadas sobre las poblaciones indígenas, con su presunto protagonismo

31 José Pradel Barrientos, “Diario ...”, p. 245.

32 *Ibíd.*, p. 246.

en robos, engaños, asesinatos, masacres o hasta escenas de canibalismo. Es evidente que las mismas se resisten a encuadrarse fácilmente en el proyecto de desarrollo de la sociedad nacional y su comportamiento oscila alternativamente entre la estrategia pragmática, el comercio, la amistad, el compadrazgo, la diplomacia recelosa y hasta el enfrentamiento directo con el frente gomero.³³

A fines del mes de abril, la tribu salvaje de los pacaguaras asaltó la barraca de los señores Suárez y Durán, entre el Río Negro y el Abuná, matando al capataz Benjamín Pérez y a la sirvienta Petrona Paniagua. El primero fue descuartizado, llevándose los salvajes, tal vez como *bocato di cardinali*, ambos brazos. A la segunda intentaron llevársela consigo; pero los gritos de socorro a sus compañeros, próximos a la barraca, obligaron a los salvajes a ultimarla a hachazos, con la misma herramienta que acababan de robarse en el saqueo de la casa. Esta tribu feroz y probablemente antropófaga es la misma que, hace años, asaltó también la barraca del señor Santos Mercado, sobre el río Beni, y la que años más tarde le dio muerte en su establecimiento industrial del Abuná.³⁴

Más allá de las descripciones de las rutinas amazónicas y las pintorescas noticias sobre los asaltos de los ‘bárbaros’, es notable la cantidad de información concreta que Rosa Oporto suministra en sus observaciones sobre esas otras mujeres que la acogen en las barracas durante su retorno a La Paz. Al llegar a Santa Ana, por ejemplo, es recibida por Pedro Suárez quien la lleva a la casa de Cornelia Saravia e hijas, donde se queda más de dos semanas hasta que las lluvias le permiten continuar camino hacia Reyes. O se encuentra más adelante con Josefina C. v. de Roca, y en Reyes se aloja en la casa de la señora Manuela v. de Boguer, hasta que finalmente logra regresar a su hogar en julio de 1893.

33 Lorena Córdoba, “Barbarie en plural: percepciones del indígena en el auge cauchero boliviano”, *Journal de la Société des Américanistes*, 101, 1-2 (2015), pp. 173-202.

34 *La Gaceta del Norte*, Riberalta, 15 de junio de 1906.

Segundo caso: Elizabeth Hessel

La otra excepción significativa a la hiper-masculinización de la narrativa gomera es, sin duda, la correspondencia epistolar de Elizabeth “Lizzie” Hessel. Junto a su esposo Fred, la joven británica parte hacia Bolivia para administrar una barraca de Antonio Vaca Diez en el río Orthon. De 1896 a 1899, cuando muere de malaria con apenas 30 años, Lizzie escribe regularmente cartas a su familia en Londres que luego serían editadas por un pariente, publicadas como libro en 1985, e incluso darían origen a un film de la BBC que fue publicitado como “La primera mujer europea en remontar el Amazonas”.³⁵ Durante tres largos años, la autodenominada “Reina del Orthon” describe en sus cartas la jornada laboral del caucho, las epidemias de fiebre o la necesidad de mantener una rutina social con bailes, música y champagne francés en medio de la selva. Pero, al mismo tiempo, reporta los castigos corporales a los trabajadores, o la forma exacta en que se compran y venden cotidianamente los sirvientes.

De los escritos de Lizzie nos interesa destacar algunos puntos en común con los textos de Rosa Oporto. En primer lugar, la descripción –a veces descarnada– de la maquinaria gomera. Comentando su estancia en Mishagua, la sede de Carlos Fermín Fitzcarrald –célebre socio peruano de Vaca Diez–, observa por ejemplo la forma despótica en que él y su esposa gobiernan la barraca y sus inmediateces. En un episodio particularmente notable, unos nativos que trabajan picando goma son atacados por otros ‘indígenas salvajes’. Los trabajadores caucheros atrapan a dos de los atacantes –una mujer con una herida de flecha en el pecho y un hombre con un disparo en la pierna–, los llevan a la barraca y los asesinan. O bien, en otra ocasión, Lizzie

35 Tony Morrison, Ann Brown y Anne Rose (eds.), *Lizzie, a Victorian Lady's Amazon adventure*, British Broadcasting Corporation, Londres, 1985. Anne Brown es la sobrina nieta de la protagonista y la compiladora de las cartas. La película de la BBC (*Lizzie: An Amazon Adventure*) también fue dirigida por Tony Morrison y se proyectó en 1986. Para una traducción al castellano con información adicional sobre Hessel y una contextualización actualizada de su obra en la era gomera, véase Lorena Córdoba, *La reina del Orthon...*

observa cinco canoas que abastecen a la barraca y remontan los ríos cercanos hasta las tribus más pequeñas, en las cuales capturan niños que luego son vendidos como esclavos:

Cinco canoas llegaron la semana pasada para buscar provisiones. Iban a subir por uno de los ríos para atacar a algunas tribus menores, capturar a todos los niños y venderlos como esclavos. Tres de los esclavos de esta casa, dos niñas y un niño, se escaparon hace unas semanas, pero los atraparon y los trajeron de vuelta. Fueron encadenados esa noche y al día siguiente fueron golpeados tanto que quedaron exhaustos y ya no lloraban; y observando todo el tiempo estaba la señora Fitzcarrald.

Ella es una bruta; me sentí tan mal que tuve que alejarme de la casa. Ahora ella los encadena a su cama todas las noches.

Ella misma golpea a todos sus sirvientes una vez por semana.³⁶

Se trata de una de las contadas ocasiones en las que Lizzie expresa por escrito su malestar por el maltrato a los indígenas. De hecho, cuando llega a la barraca y tiene ya a 'sus' propios sirvientes nativos, es notorio que el tono cambia sensiblemente:

Tomo mis comidas en la otra casa y doy largos paseos en la selva con la señora Arnold, siempre con dos indígenas llevando algo para beber, y yo tengo a dos muchachas indígenas que duermen en mi cuarto. Fred quiere comprarme una pequeña muchacha salvaje: son sirvientas espléndidas y aquí es la costumbre llevar una siempre contigo, aun si vas a caminar hasta la casa vecina. Al principio son muy problemáticas, pero como regla general aprenden rápido y son muy leales. Para una muchacha de diez o doce años tendrá que pagar unas 10 libras, y los muchachos cuestan más.³⁷

En diversos extractos de sus cartas, la mirada de Lizzie se vuelve entonces mucho más paternalista y, coincidentemente con muchos otros escritos de la época, comienza a describir a los

36 Lorena Córdoba, *La reina del Orthon...*, p. 131.

37 *Ibíd.*, p. 165.

indígenas en la misma sintonía: “Son como niños y tengo que escuchar sus pequeños problemas”. Y, cuando habla de los indígenas que se fugan, confiesa que los caucheros les dan cien latigazos porque es el único castigo que temen: “Si eres amable con ellos, toman ventaja y te roban cualquier cosa”.³⁸

Al mismo tiempo, sus observaciones también nos permiten entrever la singular situación que por entonces se vivía en el Beni y, en particular, la violencia que se ejercía sobre las poblaciones indígenas:

Un considerable comercio de esclavos se lleva a cabo en estas partes, y una muchacha fuerte y sana cuesta 50 libras. Uno debe comprar todos sus sirvientes; son niños secuestrados, la gente los cría y cuando llegan a los catorce años los venden por precios exorbitantes. Cuando los compras, ya son de tu propiedad y tienen que trabajar tan duro como uno quiere, y si no trabajan bien se les golpea terriblemente. Aun los hombres a veces reciben cincuenta o cien golpes, con un palo que corta como un cuchillo, y muy a menudo quedan medio muertos después. Si intentan escaparse se les castiga mucho más que por cualquier otra cuestión.³⁹

La cotidianidad que describe Lizzie también nos permite apreciar la rutina de las mujeres que viven en la barraca del río Orthon. Las jornadas barraqueras transcurren por lo general con la esposa del gerente, el señor Arnold, con quien pasea, conversa y hasta trata de aprender el castellano. Es la única a la que considera casi como una igual: primero porque está casada legalmente y luego, por más que sea boliviana, vivió un tiempo con su marido en Alemania y por tanto Lizzie aprecia su educación y su conducta. En algún momento, Lizzie comenta asimismo que hay algunas otras mujeres con las que socializa: la esposa del cocinero francés (suponemos aquella con la que viajó desde Europa) o bien la esposa de un capitán. Pero las demás mujeres son trabajadoras y no están casadas ‘legalmente’, así que no ve con buenos ojos confraternizar con ellas:

38 *Ibíd.*, p. 230.

39 *Ibíd.*, p. 139.

Dos señoras más han llegado aquí últimamente, pero, como es muy común en estas partes, no están casadas, sus supuestos maridos son empleados de la casa. Una de ellas es pasable, pero no puedo entablar amistad: si no, la gente hablaría. En estas pequeñas aldeas muy pocas personas están realmente casadas, un cura pasa tal vez una vez por año y tiene mucho que hacer, con bautismos, bodas y festines todo el tiempo.⁴⁰

Más allá de la rutina doméstica y los prejuicios de status, Lizzie no deja de observar la peculiar forma de hacer negocios en una región en la cual no existe más ley que la palabra del empresario o la citada 'ley del 44'. De esta forma, narra la forma dudosa en que el mismo Vaca Diez consigue hacerse de una gran plantación de goma: el dueño había llegado al Orthon para hacer negocios, es emborrachado por el cauchero y luego encarcelado durante dos semanas hasta que accede a firmar los papeles de venta de su propiedad. Por su parte, la empresa competidora, que quería esas mismas tierras, envió una partida a la zona para tomarlas por la fuerza, lo cual termina provocando un enfrentamiento armado entre ambas firmas.

A modo de conclusión: identidad, objetivación y violencia

La revisión de los documentos del auge gomero sugiere una primera constatación: no hay un solo tipo de 'mujer cauchera' ni una mirada unívoca sobre la misma, sino que la colonización extractiva moviliza más bien una serie de prácticas, imaginarios y estereotipos sobre las mujeres que muchas veces resultan opacos, difusos, contradictorios y, en todo caso, resultan siempre fragmentarios y de difícil acceso. Más que hablar de 'la mujer' de la era gomera, entonces, tal vez debamos referirnos a mujeres particulares o, a lo sumo, a un abanico de historias y experiencias femeninas de la era del caucho, en las cuales lo social, lo étnico, lo económico, lo

40 Ibídem, p. 173.

moral, lo trágico y hasta lo sexual a veces se entrecruzan y otras veces se presentan en clara tensión: en efecto, no es lo mismo una joven mujer europea que llega al Amazonas como cónyuge de un administrativo británico que una joven criolla que asciende socialmente al casarse con un administrador local, o una joven comerciante, lavandera o cocinera en concubinato con un trabajador mestizo que una prostituta, o que una picadora indígena que trabaja cotidianamente en lo profundo de la selva.⁴¹

Si el imaginario canónico de la feminidad gomera suele trazar una relación más o menos convencional con predisposiciones como la amabilidad, la generosidad, el sentimiento maternal o doméstico, ese sesgo tiñe a la vez la experiencia de las mujeres con un cierto matiz pasivo que suele diluir casi por completo su agencia histórica –y por qué no también su responsabilidad– en la realidad propia del universo extractivo. Porque, de hecho, lo cierto es que muchas veces ellas se benefician tanto como los hombres del vértigo económico: en algunos casos apenas subsisten o sobreviven, pero también hemos visto en otros que ganan posición económica, estatus social, fama, o hasta dan sentido a sus vidas.⁴²

Más allá de las paradojas y los claroscuros que delinear la posición femenina en el escenario extractivo, las fuentes nos permiten realizar una segunda constatación: la mujer cauchera suele presentarse como un actor social inmerso en un continuo de relaciones que la objetivan. En el circuito eterno del crédito que rige la lógica extractiva, la picadora extrae la goma para descontar la deuda de su cónyuge a pesar de recibir menos remuneración que un hombre; e incluso, si queda viuda, debe asumir como propia la deuda del esposo.⁴³ Tratada como objeto, como propiedad y hasta como mercancía, tomada como ‘moneda de cambio’ o hasta como ‘producto escaso’, no es raro tampoco que la mujer sea enganchada

41 Ibídem, pp. 9-78.

42 Ibídem, pp. 57-79.

43 Véase, por ejemplo, Franz Ritz, “Cazadores de caucho en la selva” en Lorena Córdoba (ed.), *Dos suizos en la selva: historias del auge cauchero en el Oriente boliviano*, Solidar, Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Santa Cruz de la Sierra, [1934] 2015, p. 58.

involuntariamente, aprisionada, azotada, abusada, comprada, vendida, jugada a las cartas y hasta asesinada, al punto de que, en cierta forma, podría decirse incluso que parece como un producto más de la lógica extractiva.⁴⁴ El corolario es una violencia estructural que se manifiesta a través de una gama de relaciones que van desde la palabra y lo simbólico a los hechos y, en todo caso, hay algunas mujeres que –por fortuna, matrimonio, relaciones familiares o coyunturales– logran asegurarse una cierta autonomía, con lo cual la jerarquía, el abuso y el maltrato no desaparecen sino que más bien se proyectan o desplazan hacia el resto de las trabajadoras.

En efecto, por más que se trate de picadoras, sirvientas, concubinas o esposas, se percibe siempre el denominador común de su posición subordinada con respecto al hombre. La violencia que supone esta valencia diferencial de los sexos, como diría Françoise Héritier, se revela particularmente en la habitual falta de identificación de las víctimas de los sucesos violentos.⁴⁵ Al fin y al cabo, en el paisaje cauchero se trata de figuras que sólo parecen ‘existir’ en su relación genitiva con respecto al varón: ‘la esposa de X’, ‘la amante de Y’, ‘la compañera de Z’.⁴⁶ Más allá de las estrategias, de las agencias, del eventual margen de maniobra de las mujeres gomeras, las fuentes nos las muestran objetivadas en un sentido adicional, y la pluma de viajeros afamados como Fawcett o Pando evocan los abusos cometidos sobre numerosas mujeres genéricas o anónimas. Salvo algún caso excepcional como el de Elizabeth Hessel o Rosa Oporto, que logran plasmar para la posteridad su voz y su propia versión de los hechos, la mujer cauchera suele aparecer al fondo del paisaje amazónico como un personaje anónimo, marginal, casi invisible, filtrada en su representación por la mediación masculina. Es precisamente en este sentido que llama tanto la atención un testimonio como el de Frederic de Menditte, que consigna puntillosamente los nombres, las edades y hasta las

44 Lorena Córdoba y Diego Villar, “El revés...”.

45 Françoise Héritier, *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona, 1996.

46 Lorena Córdoba, *La reina del Orthon...*; Lorena Córdoba, “Hiper-masculinización...”.

proveniencias étnicas de las víctimas femeninas pero que, al relatar su papel en la muerte de su propia esposa, opta por retratarla como una víctima en el más cabal de los sentidos: una figura secundaria, trágica, silenciosa, tan silenciosa que ni su esposo, asesino y cronista llega siquiera a registrar su nombre.

Figura 1
Mujeres y niños indígenas, Misión Cavinás, río Beni, 1913-1914



Fuente: Foto tomada por Erland Nordenskiöld
©Världskulturmuseet: Museo de la Cultura del Mundo, Gotemburgo.

Figura 2
Mujer indígena, Misión Cavinás, río Beni, 1913-1914



Fuente: Foto tomada por Erland Nordenskiöld
©Världskulturmuseet: Museo de la Cultura del Mundo, Gotemburgo.

Figura 3
Puerto en Carmen, indígenas baures en el río Blanco,
afluente del río Guaporé, 1909



Fuente: Foto tomada por Erland Nordenskiöld
©Världskulturmuseet: Museo de la Cultura del Mundo, Gotemburgo.

Figura 4
Mujer baure en el río Blanco, afluente del río Guaporé, 1909



Fuente: Foto tomada por Erland Nordenskiöld
©Världskulturmuseet: Museo de la Cultura del Mundo, Gotemburgo.

La invención de una insurrección. Agencia indígena y narrativa oficial en los Llanos de Mojos¹

Anna Guiteras Mombiola

La *guayochería* la inventaron las autoridades que, con otros fines ex-torsionaban a los autóctonos por entonces, la inventaron los blancos después de la segunda expedición contra los indígenas que fueron autores de las matanzas de 1887, al arrebatarles sus ganados, sus tierras, sus enseres, sus hijas púberes y sus mujeres... De ahí nació ‘la raza de los guayochos’; de ahí nació la *guayochería*.²

A mediados de la década de 1930, los acontecimientos ocurridos alrededor de cinco décadas atrás a los que aludía el periodista Rafael Terrazas Arteaga seguían muy presentes en el imaginario

-
- 1 Una versión anterior de este trabajo fue publicada en francés bajo el título “La *Guayochería*: la construction d’une révolte indienne dans l’Amazonie bolivienne”, en Christophe Giudicelli y Gilles Havard (eds.), *Les révoltes indiennes. Amériques XVIe-XXIe*, Les Indes Savantes, Paris, 2021, pp. 193-220. Agradezco a sus editores el permiso para publicar aquí su versión en castellano. La preparación de la presente versión se ha realizado en el marco del proyecto de investigación I+D+i PID2023-147467NB-I00 del Ministerio de Ciencia e Innovación de España.
 - 2 Carta escrita en 1935 por Rafael Terrazas en respuesta a un artículo aparecido en la revista *Moxos* y publicada póstumamente entre diversos artículos que homenajearon el centenario del departamento del Beni bajo el título “La Guayochería la inventaron las Autoridades” en el periódico *La Flecha*, Trinidad, n.º 7, 18 de noviembre de 1942. Énfasis en el original.

de la población criolla que vivía en los principales centros urbanos de los Llanos de Mojos, en el departamento del Beni. Tales hechos acaecieron en 1887, cuando centenares de indígenas de etnia mojeña abandonaron sus hogares y chacos para establecerse al interior de los intrincados bosques del piedemonte andino. Ahí, a orillas de los ríos Sécure y Tijamuchi, a comienzos de la década de 1850, ya se habían refugiado familias nativas tras la gran devastación del área pampeana por el desbordamiento de la principal vía fluvial de la región, el río Mamoré.³ Y hacia el mismo lugar, tres décadas después, muchas otras más fueron atraídas por las prédicas de un anciano apellidado Guayocho que anunciaba una próxima inundación que arrasaría la capital Trinidad y prometía la salvación de aquellos que se trasladasen con él a tierras donde podrían vivir en libertad.⁴ Tal alejamiento suscitó recelos entre los empresarios y las autoridades locales: primero, por la pérdida de control sobre la mano de obra y, luego, por el temor a ser víctimas de un ataque de la ‘indiada’; y creyéndose ante una sublevación indígena, se armaron y, a fuego y sangre, acabaron con el movimiento y sus supuestos instigadores.⁵

A pesar de que, en un primer momento, voces autorizadas señalaron que ese éxodo había respondido a la explotación, abuso y violencia a los que se sometía a la población indígena, fueron los

3 Gabriel René-Moreno, *Catálogo del Archivo de Moxos y Chiquitos*, Juventud, La Paz, 1973 [1888], pp. 75-76; Antonio Vaca Díez, “Viaje de Santa Cruz al Beni en 1876”, *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 11/1-2 (2005), p. 155; Manuel Limpías Saucedo, *Los gobernadores de Mojos*, Prefectura del Beni, Trinidad, 2005 [1942], pp. 97-98.

4 “Gobierno. Sucesos del Beni”, *Los Debates*, Sucre, n.º 117, 10 de noviembre de 1887; y Gumersindo Gómez de Arteche JHS, *Misión de los PP Astraín, Mansanedo y Arteche ca. 1888*, CIDDEBENI, Trinidad, 1989 [1888], p. 27 [f. 85].

5 Sinónimo en su momento de ‘muchedumbre de indios’, la indiada es un término de connotaciones despectivas y definición colectiva usados por los grupos dominantes bolivianos para identificar a las personas indígenas y criminalizarlas como rebeldes. Véase Nancy Egan, “Citizenship, Race and Criminalization. The Proceso Mohoza, 1899-1905”, *Center for Iberian and Latin American Studies-Working Papers*, 10 (2007), pp. 10, 13-14, disponible en <http://escholarship.org/uc/item/6680j2k8> (consultado el 1.12.2014).

argumentos esgrimidos por los notables locales para justificar su acción represiva los que perdurarían en el tiempo y nutrirían la memoria de la sociedad criolla sobre estos hechos. Una memoria colectiva que, siguiendo a Paul Ricoeur y Peter Burke, se definiría por elementos y recuerdos compartidos susceptibles de apropiación y sucesivas deformaciones y se inscribiría en relatos colectivos que se vieron reforzados, a su vez, por evocaciones y conmemoraciones públicas.⁶ En este sentido, el relato de los sucesos que terminarían conociéndose con el nombre de *Guayocheña* –por su presunto promotor– fue periódicamente divulgado en la prensa local y compartido por buena parte de los intelectuales orientales a lo largo de la siguiente centuria.⁷

Sólo a finales del siglo XX empezaron a investigarse los motivos que impulsaron a los mojeños a internarse en la floresta: Gantier puso en relieve el malestar indígena por el menosprecio de sus prácticas culturales y religiosas por parte de los criollos; Cortés apuntó la crisis demográfica, sociopolítica y económica nativa debido a la emergencia de una nueva sociedad local; Lehm indagó en la creencia milenarista surgida en respuesta a las exigencias laborales vinculadas a los frentes extractivos gomeros; y Van Valen abordó las prácticas de agencia empleadas por los indígenas ante las políticas liberales que les fueron impuestas, siendo hasta la fecha el trabajo más completo sobre las causas, desarrollo y consecuencias inmediatas del movimiento migratorio mojeño.⁸

6 Paul Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Arrecife producciones, Madrid, 1999, pp. 13-22; Peter Burke, *Formas de historia cultural*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 70-71.

7 Véase, a título de ejemplo, Gabriel René-Moreno, *Catálogo del Archivo...*, 1973, pp. 73-80, 388-391; Manuel Limpías Saucedo, *Los gobernadores de Mojos...*, pp. 203-216; Antonio Carvalho Ürey, *Del ignorado Mojos*, Editorial Serrano, Trinidad, 1978, pp. 94-98; José Luís Roca, *Economía y sociedad en el Oriente boliviano, siglos XVI-XX*, COTAS Ltda., Santa Cruz de la Sierra, 2001, pp. 119-127.

8 Bernardo Gantier, “Guayocho, un Mesías mojeño”, *Cuarto Intermedio*, 7 (1988), pp. 44-58; Jorge Cortés, “Notas al diario...”, pp. 34-44; Zulema Lehm, *La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad*, APCOB/CIDDEBENI/OXFAM América, Santa Cruz de la Sierra, 1999; Gary Van

El objetivo de este trabajo no es tanto dilucidar lo acontecido exactamente en 1887 en los Llanos de Mojos sino, por un lado, mostrar cómo este suceso fue aprovechado por la sociedad criolla de Trinidad para anular el rol central que por entonces jugaba la élite nativa mojeña en el devenir político y socioeconómico de la ciudad; y, por otro lado, rastrear los elementos discursivos que dieron lugar a un único relato que criminalizó a la población nativa y en el que se mezclaron ideas relativas a la ‘guerra de razas’ y la ‘defensa de la civilización’. A partir del análisis de folletos, artículos de periódico, escrituras notariales y correspondencia variada, en las páginas que siguen, en primer lugar, se caracterizará a la etnia mojeña y su proceso de inserción al orden liberal; en segundo lugar, se abordarán los hechos acaecidos en Trinidad y los bosques sub andinos en 1887 y las represalias sufridas por la población indígena; y, en tercer lugar, se observará la construcción y transmisión a lo largo de los años de una memoria criolla de este acontecimiento según la cual la naturaleza indómita de los mojeños –y por extensión de todos los grupos étnicos amazónicos– invalidaba su participación de la ‘civilizada’ sociedad republicana.

La cultura reduccional ante el orden liberal

Los mojeños son uno de los grupos etnolingüísticos surgidos tras el proceso de etnogénesis que tuvo lugar a lo largo del siglo XVIII en cada una de las misiones donde distintas etnias fueron reducidas a la civilidad cristiana por la Compañía de Jesús.⁹ Durante

Valen, *Indigenous agency in the Amazon. The Mojos in liberal and rubber-boom Bolivia, 1842-1932*, The University of Arizona Press, Tucson, 2013.

9 La composición de las misiones fue multiétnica con un componente mayoritario que, en el caso de Trinidad, así como de Loreto, San Ignacio y San Javier, correspondió a población de habla arawak que recibió el nombre de ‘mojos’. Ello favoreció que bajo el régimen misional sus pobladores pasaran a identificarse como mojeños loretanos, mojeños ignacianos, mojeños javerianos y, en lo que aquí interesa, mojeños trinitarios. Zulema Lehm (coord.), *Matrimonios interétnicos. Reproducción de los grupos étnicos y relaciones*

este periodo, los sistemas de organización nativos se vieron reelaborados al mezclarse con usos y costumbres europeas, constituyéndose lo que Block ha denominado ‘cultura reduccional’.¹⁰ Ésta se caracterizó por la adopción del ordenamiento urbano, la agricultura y la ganadería, el culto y la praxis católica, la escritura, y las artes y los oficios, así como también por la conservación de las lenguas nativas y el reconocimiento de parte de las estructuras de liderazgo político.¹¹ A su vez, la sociedad indígena fue reorganizada en dos grandes categorías funcionales. Por un lado, aquellas personas que se dedicaban a tareas de construcción, subsistencia y transporte comprendían el *pueblo* –o *común*– y se distribuían en las denominadas parcialidades étnicas. Por otro lado, la *familia* estaba ordenada en parcialidades de oficio e integraba a individuos hábiles en tareas artesanales –carpintería, herrería, tejería, etc.–, aquellos que ayudaban en actividades litúrgicas –músicos, sacristanes– y parte de la élite política, cuyos miembros eran conocidos como *indios principales*.¹² Estos últimos integraban el cabildo indígena,

de género en los Llanos de Mojos, Fundación PIEB, La Paz, 2002, pp. 10, 158, 247; Akira Saito, “Consolidación y reproducción de las parcialidades tras la implantación de las reducciones en el Moxos jesuítico”, en Akira Saito y Claudia Rosas Lauro (eds.), *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2017, pp. 511, 519-521.

- 10 David Block, *La cultural reduccional de los llanos de Mojos*, Historia Boliviana, Sucre, 1997.
- 11 David Block, *La cultural reduccional...*, pp. 96-101, 134-154; Cortés, “Notas al diario...”, pp. 61-71; Akira Saito, “‘Fighting against a Hydra’: Jesuit language policy in Moxos”, en Shinzo Kawamura, Cyril Veliath (eds.), *Beyond borders: a global perspective of Jesuit mission history*, Sophia University Press, Sophia, 2009, pp. 350-363.
- 12 Se sabe muy poco de la organización social nativa al interior de las misiones. En sus recientes trabajos, Akira Saito demuestra que, en origen, la población fue dispuesta por parcialidades étnicas, cuyos miembros compartían un mismo linaje y que se identificaban por su propio nombre –tomado de sus divinidades protectoras, según Cortés. Este orden habría empezado a variar debido a la presencia en las misiones de los ‘infeles’ capturados y absorbidos en calidad de *domésticos* e instruidos en artes y oficios para ayudar a los religiosos. Capacidades que favorecieron su conversión en una clase social hereditaria que, a la larga, cristalizó en una diferenciación entre la

una institución política a través de la que conducían el gobierno comunal administrando la justicia, conservando el orden público, distribuyendo tareas y promoviendo la fe cristiana. Así, el cabildo formalizó cargos y funciones y favoreció la apropiación de prácticas políticas y formas de gobierno por parte de los líderes indígenas que adquirirían un papel crucial en la mediación entre los religiosos y el resto de la población.¹³

Esta organización sociopolítica y económica persistió tras la expulsión de la Orden jesuita (1767) y se vio reafirmada con las reformas implementadas durante el período tardo-colonial por las autoridades españolas, especialmente desde 1786:¹⁴ por un lado, facilitaron la inserción de los nativos –previo permiso de los curas seculares– en las actividades económicas de los primeros comerciantes desplazados a la región y, por otro lado, favorecieron la consolidación de la dimensión jerárquica de la sociedad nativa, ganando preeminencia la *familia* frente a los integrantes del *pueblo*.

Concluido el proceso independentista, la existencia de esta ‘cultura reduccional’ propició que se considerara que estas poblaciones estaban preparadas para unirse a la sociedad republicana. El poder ejecutivo boliviano se interesó por equipararlas al resto de habitantes del país, adecuando su modelo misional a la nueva constitucionalidad liberal, al tiempo que procuró propiciar el dominio, la colonización y, en definitiva, la incorporación de los territorios y pobladores de la Amazonía a la nueva república. Tras varias tentativas, distintas normativas sancionadas en 1842 dieron lugar a la creación del departamento del Beni que, sobre la base

familia y el *pueblo*. Akira Saito, “Creation of Indian republics in Spanish South America”, *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, 31/4 (2007), pp. 457-462 y Akira Saito, “Consolidación y reproducción...”. También Jorge Cortés, “Notas al diario...”, pp. 10, 64.

- 13 David Block, *La cultural reduccional...*, pp. 135-151; Jorge Cortés, “Notas al diario...”, pp. 90-91; Akira Saito, “Creation of Indian republics...”, p. 452.
- 14 Sobre el gobierno español en los Llanos de Mojos a fines del período colonial y la temprana república, véase José Chávez Suárez, *Historia de Mojos*, Don Bosco, La Paz, 2015 [1944], pp. 263-378; Gabriel René-Moreno, *Catálogo del Archivo...*, pp. 11-89, 320-356; David Block, *La cultural reduccional...*, pp. 181-210.

de las antiguas misiones jesuitas, se organizó alrededor del acceso, explotación y comercialización de los recursos naturales amazónicos.¹⁵ Entre estas normas destaca el decreto de 6 de agosto que, de conformidad con los planteamientos modernizadores de la época, elevó a todos los habitantes de Mojos

[...] a la clase de ciudadanos bolivianos y como tales capaces de los derechos de igualdad, libertad y propiedad que las leyes garantiza[ba] n a los bolivianos, y se declaró a los habitantes [...] a quienes se haga distribución de los terrenos de sembradío o de pastoreo, igualmente que de las habitaciones y sitios de los pueblos [...], propietarios con pleno dominio.¹⁶

La naturaleza censitaria de la ciudadanía y el carácter local de su reconocimiento favorecieron que, ante el analfabetismo generalizado en la sociedad boliviana de entonces, se estimara capacitados para trabajar, tributar, entender la ley y actuar con independencia de juicio a todos los que habían sido sometidos al sistema reduccional jesuita, dejando de ser sujetos tutelados para devenir sujetos de pleno derecho.¹⁷ Esta ciudadanía estuvo acreditada por la adquisición

15 Janet Groff Greever, *José Ballivián y el Oriente Boliviano*, Editora Siglo Ltda., La Paz, 1987, pp. 8-112; Anna Guiteras Mombiola, *De los llanos de Mojos a las cachuelas del Beni, 1842-1938*, ABNB/Instituto de Misionología/Itinerarios, Cochabamba, 2012, pp. 22-31.

16 Archivo Histórico de La Paz (ALP), Sociedad Geográfica de La Paz (SGL) 1842, 3/30, Decreto de 6 de agosto de 1842. Reproducido en Manuel Limpías Saucedo, *Los gobernadores de Mojos...*, pp. 3-4.

17 Si el sufragio censitario o capacitado, vigente en Bolivia hasta 1952, limitaba el ejercicio ciudadano a varones que supieran leer y escribir, pagaran impuestos y tuvieran una renta mínima proveniente de propiedades o de trabajo no ejercido en calidad de doméstico, la vecindad como principio constituyente de la ciudadanía favoreció su definición local en base a acciones realizadas a favor del bien común y reconocidas por el resto de los miembros de la sociedad local. Véase Marta Irurozqui, *La ciudadanía en debate en América Latina. Discusiones historiográficas y una propuesta teórica sobre el valor público de la infracción electoral*, Instituto de Estudios Peruanos (Documento de Trabajo, 139. Serie Historia, 26), Lima, 2004, pp. 60-68; y Tamar Herzog, "Communities becoming a nation: Spain and Spanish America in the wake of modernity (and thereafter)", *Citizenship Studies*, 11 (2007), pp. 151-172.

del dominio de terrenos –y su consiguiente generación de trabajo– y el pago de una contribución anual, ambos elementos que certificaban su calidad de propietarios. Además, el derecho concomitante de libertad abría las puertas a una activa –y autónoma– participación nativa en la economía departamental.

En el caso particular de los mojeños que vivían en Trinidad, su nueva situación jurídica propició el acceso a la posesión individual de lotes urbanos y terrenos aptos para el cultivo y el pastoreo en las décadas siguientes.¹⁸ Los títulos expedidos por el decreto de 1842 amparaban la ocupación de la tierra, pero sólo acreditaban su calidad de usufructuarios y, en ningún caso, otorgaban la propiedad definitiva de aquélla. Por ello numerosos indígenas mostraron la voluntad de adquirir una escritura pública sobre las tierras que trabajaban. Estos títulos legales de propiedad fueron obtenidos, primero, por personas que tenían medios para sufragar su compra y que subrayaron su rango social –o pertenencia a la *familia*– alegando el hecho de ser o haber sido cabildantes o auto designándose ciudadanos; y, a partir de la década de 1860, por indígenas de toda condición que querían asegurar sus hogares frente la creciente demanda de tierras por parte de los colonos criollos. No obstante, hubo también indígenas –muchos pertenecientes al *pueblo*– que prefirieron seguir vinculados al acceso comunitario u optaron por vender las casas y terrenos que les habían sido repartidos en la década de 1840.¹⁹

La superioridad demográfica nativa en los Llanos de Mojos y el cumplimiento de los requisitos legales para intervenir en la vida pública favorecieron que los *indios principales* tomaran parte del devenir político municipal.²⁰ En Trinidad, las listas de indivi-

18 Un análisis más detallado de los cambios y continuidades que supuso la inserción al orden liberal para la élite mojeño-trinitaria en Anna Guiteras Mombiola, “Orden liberal, ciudadanía y élite nativa: cambios y continuidades sociales en la Amazonía boliviana, 1842-circa 1930”, *Revista Latino-Americana de Historia-UNISINOS*, 6/17 (2017), pp. 96-114.

19 Anna Guiteras Mombiola, *De los llanos de Mojos...*, pp. 166-185.

20 En la década de 1840, la población criolla apenas alcanzaba el medio millar, mientras que el total de indígenas se situaba alrededor de los 27.000 individuos. En Trinidad, ya por entonces capital de facto del departamento,

duos calificados con derecho al sufragio revelan un número nada desdeñable de apellidos nativos: de las 61 personas que podían votar en 1857, dieciséis eran mojeñas, mientras que en 1860 se contabilizaban diecinueve indígenas frente 51 criollos; no obstante, cabe señalar que si bien varios de ellos recibieron una cantidad significativa de votos –en ciertos casos, mayor a la de bastantes criollos; lo cierto es que sólo uno de ellos llegaría a ejercer un cargo menor en el consejo municipal, integrado por nueve miembros.²¹ Asimismo, entre las décadas de 1840 y 1870, varios integrantes de la élite nativa representaron al pueblo trinitario, firmando proclamas en contra o a favor de la gestión de varias autoridades civiles, principalmente prefectos, pero también presidentes estatales.²²

La mayoría de estos indígenas eran o habían sido cabildantes. El cabildo persistió como la institución política nativa por excelencia, encargada de velar por el orden social, económico, moral y espiritual de la comunidad. Sin embargo, su organigrama tradicional fue ligeramente modificado para integrarlo al sistema

en 1848 se consignaron 218 criollos –entre empleados públicos y colonos– y 4.173 nativos. Véase ALP, SGL 1844, 3/38, Relación nominal de los propietarios forasteros y naturales, 22 de febrero de 1844 y ALP, SGL, 3/40. Estadísticas formadas de orden de la prefectura, 31 de diciembre de 1844; Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), Tribunal Nacional de Cuentas-Revisitas (TNC-Rv) Mojos 9, 1949, Padrón del repartimiento de Trinidad, 22 de octubre de 1848, ff. 1-35.

- 21 ABNB, Ministerio del Interior (MI), Prefectura del Beni (PB) 1850, 134/36, Comunicaciones recibidas del Consejo Municipal, 3 de febrero y 3 de junio de 1850; Archivo de la Casa de la Cultura del Beni (ACCB), sin ref. Lista de individuos calificados que tienen derecho al sufragio, 29 de marzo de 1857 y Escrutinio general de los votos emitidos para municipios, 24-28 de marzo de 1860.
- 22 ACCB, sin ref. Acta del pueblo de Trinidad en contra de las nuevas autoridades civiles, 20 de noviembre de 1848, y actas transcritas en Juan de Dios Salvatierra, *Documentos que comprueban la conducta nada honrosa de D. Damon Barberi, prefecto del Departamento del Beni*, Imprenta de Cayetano R. Daza, Santa Cruz, 1872, pp. 3-6; José Manuel Suárez, *Mi vindicación ante la opinión pública, con motivo de la boja suela “D. José Manuel Suárez o el autócrata del Veni” que contiene la difamación i la calumnia contra mi persona*, Tipografía de Chávez i Hermano, Santa Cruz, 1876, pp. 20-21; Manuel Limpías Saucedo, *Los gobernadores de Mojos...*, 2005, pp. 153-155.

institucional departamental. El gobierno indígena pasó a depender de la municipalidad y la toma de posesión de los distintos cargos devino un acto oficial auspiciado por las autoridades civiles locales. Los cabildantes perdieron autonomía y fueron desplazados de sus funciones de mediación. Este espacio pasó a ocuparlo la figura del corregidor, un agente inmediato del gobierno en el ámbito local o cantonal;²³ en la capital, este cargo fue ejercido generalmente por mojeños, siempre y cuando se desempeñaran correctamente en sus funciones.²⁴ El liderazgo del cabildo se mantuvo en manos del cacique, que recibía órdenes del corregidor y las transmitía al resto de cabildantes o jueces del cabildo –intendentes, capitanes, alcaldes, fiscales.²⁵ La organización de la vida ritual y festiva siguió dependiendo de individuos vinculados a la Iglesia, por medio del llamado cabildo menor.²⁶

La norma de 1842 favoreció también el ingreso de la población nativa al mercado laboral, contratándose libremente con empresarios y propietarios –generalmente criollos, pero también *indios principales*– en calidad de peones, jornaleros o mozos. Sin embargo, la modificación y reimplantación de normas de contratación de trabajadores y la coexistencia de trabajos con compensación económica y de servicios gratuitos –refacción de edificios, acopio madera, transporte de correos– generaron la connivencia de

-
- 23 Según Gabriel René-Moreno, el cabildo mojeño se componía de “corregidor, regidores y alcaldes”, y remite a una nota sobre el funcionamiento del cabildo chiquitano. Su lectura me indujo a afirmar erróneamente en el pasado que, con esta reorganización del cabildo, el corregidor fue desagregado del sistema de gobierno nativo para convertirlo en un cargo público. Gabriel René-Moreno, *Catálogo de Archivos...*, p. 446.
- 24 Esto no fue usual en el resto de los pueblos donde este cargo recayó la mayoría de las veces en manos de individuos criollos. Véase ABNB, MI PB 96/48, Listado de corregidores, 10 de octubre de 1843 y ABNB, MI PB 155/38, Cuadro de empleados del Beni, 5 de julio de 1855.
- 25 Manuel Limpías Saucedo, *Los gobernadores de Mojos...*, pp. 134-136, 148.
- 26 Zulema Lehm, “Etnicidad y género en la Amazonía boliviana: intercambios matrimoniales y relaciones interétnicas en los Llanos de Moxos. Cabildos, hechiceros, sobadores y profetas: una aproximación al tema del poder entre los mojeños”, en *XII Reunión Anual de Etnología*, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz, 1998, pp. 145-160.

intereses públicos y privados que, a su vez, permitió el abuso y la explotación de los indígenas, e ignoró muchas veces sus derechos constitucionales.²⁷ Además, los cabildantes se insertaron en este nuevo engranaje económico regional: a sus usuales tareas de distribución de tierras, productos y turnos de trabajo y de supervisión de tareas comunitarias y actividades agropecuarias, se agregó la obligatoriedad de entregar mano de obra para los negocios de agentes particulares, viéndose involucrados en las prácticas de servidumbre de origen colonial mantenidas por la población criolla.²⁸

De este modo, la nueva legislación fomentó la participación de la población indígena en la “vida social y comercial, basada en los principios de la propiedad y de la industria libre”, pero al mismo tiempo comportó la inserción de los *indios principales* en los entramados de dominación política y socioeconómica en manos de los grupos de poder criollos.²⁹

La criminalización indígena y el socavamiento de la ascendencia de los *indios principales*

A partir de mediados de la década de 1870, el impulso estatal de las políticas de colonización de las tierras bajas, el auge de la economía de la goma elástica en el Norte amazónico y la complejidad

27 ACCB, sin ref. Circular reiterando la libertad indígena en el contrato, 5 de febrero de 1846; Circular denunciando las malas prácticas sobre la población nativa y ciudadana, 4 de enero de 1855; Indagatoria para esclarecer malos tratos a indígenas, 1 de septiembre de 1866-5 de enero de 1867; Denuncia de contratación irregular de tripulantes, 23 de abril 1872. Véase también Gary Van Valen, *Indigenous agency...*, pp. 34-39, 54-56, 67-69.

28 Las autoridades dan “la orden a los corregidores que las transmiten a los caciques y éstos a los jefes de las parcialidades, quienes no ven en la orden sino un riguroso precepto que se ha de cumplir a toda costa [...]. De aquí nace que, a las autoridades, a quienes se piden por los comerciantes, creen además que es un deber obligatorio darlas”, ABNB, Ministerio de Hacienda (MH) Siglo XIX-Prefectura, 141/28, Carta del prefecto Carmelo María del Rivero, 1 de julio de 1855.

29 Manuel Limpías Saucedo, *Los gobernadores de Mojos...*, p. 45.

adquirida por la organización político-administrativa departamental conllevaron, por un lado, la llegada masiva a Trinidad de actores políticos y económicos que situaron ahí la residencia de sus familias y la sede de sus negocios, y por el otro, el desarrollo de actividades económicas que requerían de grandes extensiones de tierras, productos y mano de obra.³⁰ En este sentido, las exigencias laborales a las que se vieron sometidos los mojeños para satisfacer la gran demanda de trabajadores comportaron: primero, un notable descenso de la población por el reclutamiento de un gran número de hombres como mano de obra en actividades económicas fuera de la ciudad –un millar en menos de una década;³¹ segundo, la imposibilidad de muchos de ellos de regresar a sus hogares bien por quedar endeudados con sus patrones por largo tiempo, bien por perecer mientras realizaban sus tareas –naufragios, violencia interétnica, enfermedades;³² y tercero, la desestructuración de muchas familias y la dislocación social.³³ Paralelamente, la presión criolla sobre las casas y los chacos poseídos por los nativos provocó que

-
- 30 José Luis Roca, *Economía y sociedad*, pp. 443-450; Pilar García Jordán, *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*, IFEA/IEP, Lima, 2001, pp. 326-336; Lorena Córdoba, “El boom cauchero en la Amazonía boliviana: encuentros y desencuentros con una sociedad indígena (1869-1912)”, en Diego Villar e Isabelle Combès (comps.), *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, El País, Santa Cruz, pp. 125-156.
- 31 Si en 1867 se registraron 4.181 habitantes, en 1873 este número se había reducido en 3.402 individuos. De estos últimos, unos 300 varones eran ‘ausentes’ de la ciudad, cantidad que contrasta con los 66 anotados seis años antes. ABNB, TNC-Rv Cercado 5, 1867, Padrón del repartimiento de Trinidad, 6 de abril de 1867, ff. 1-64v. y ABNB, TNC-Rv Cercado, Magdalena y Sécure 6, 1874, Padrón del repartimiento de Trinidad, 25 de mayo de 1873, ff. 1-45.
- 32 ABNB, MI PB 200/22, Comunicaciones recibidas del gobierno del Beni, 12 de febrero, 23 de marzo y 13 de diciembre de 1874, ff. 9-13; ABNB, MI PB 211/18, 1 de julio de 1881, ff. 1v.-2; ABNB, MI PB 218/42, 4 de enero de 1884, ff. 1-3. Véase también Frederic Vallvé, *The Impact of the Rubber boom on the Indigenous Peoples of the Bolivian Lowlands (1850-1920)*. Tesis doctoral, Georgetown University, 2010, pp. 337-344.
- 33 David Block, *La cultura reduccional...*, p. 239; José Luis Roca, *Economía y sociedad...*, pp. 99-100.

muchos de ellos, en su mayoría pertenecientes al pueblo común, malvendieran sus derechos de propiedad, viéndose abocados a la pobreza y a una situación límite de supervivencia.³⁴

En respuesta a esta situación, los mojeños empezaron a alejarse de Trinidad y a internarse en los bosques situados al sur-suroeste de la ciudad para quedar, así, fuera del alcance de los empresarios y las autoridades civiles. De esta migración y del desasosiego de la población nativa dio cuenta una antigua autoridad en 1882, cuando advirtió:

[...] los indígenas trinitarios han preferido salvajizarse, formando nuevos pueblos independientes en las márgenes del Sécore. Los que quedan le han declarado al suscrito, que se irán también, porque aquella vida les es mejor que la que soportan en Trinidad con expropiaciones escandalosas de todo género y muchas de ellas cubiertas con formas legales.³⁵

Una concatenación de hechos acaecida en 1886 agravó esta situación y dio alas al alejamiento indígena. Ese año, la pérdida de cosechas y las hambrunas sobrevenidas por un nuevo rebalse del río Mamoré y sus afluentes,³⁶ y la promulgación de una nueva ley de tierras baldías que favoreció el acceso a terrenos a los colonos que se desplazaran a la Amazonía, limitando los derechos de propiedad adquiridos por los nativos en 1842, tuvieron un dramático impacto entre la población mojeña.³⁷ A su vez, de los bosques a

34 Los expedientes notariales de la Notaría Público n.º 2 de Trinidad (ANT) y los registros de escrituras del Archivo de la Casa de la Cultura del Beni dan cuenta del aumento sustancial de ventas de solares urbanos y rústicos a población no indígena a partir de la década de 1870.

35 Fermín Merizalde, *Informes y documentos referentes al departamento del Beni*, Imp. de La Libertad, La Paz, 1882, p. 6.

36 “Gobierno. Sucesos del Beni”, *Los Debates*, Sucre, n.º 117, 10 de noviembre de 1887, y República de Bolivia, *Redactor de la Cámara de Diputados del año de 1887*, Tipografía del Cruzado, Sucre, 1888, pp. 215-216.

37 Derechos que, irónicamente, habían sido ratificados solo tres años antes. Sobre los alcances de las leyes de 24 de noviembre de 1883 y de 13 de noviembre de 1886 y su efecto en el departamento del Beni, véase Anna Guiteras Mombiola, *De los Llanos de Mojos...*, pp. 180-185, 218-224.

orillas de los ríos Sécure y Tijamuchi surgió un mensaje de contenido milenarista encarnado en la figura de Andrés Guayocho, un anciano que articuló una profecía que giraba en torno la imagen del diluvio, el designio divino de la desaparición de Trinidad y la vuelta a antiguos parajes que habían ocupado en el período inmediatamente anterior a su reducción.³⁸

El primero en advertir el número alarmante de familias indígenas que se trasladaban hacia las rancherías surgidas en el piedemonte andino fue Miguel Antelo, el sub corregidor de la banda sudoeste del río Mamoré.³⁹ Interpelado por los jueces del cabildo de Trinidad, quienes le solicitaron que buscara hombres para cubrir la demanda de mano de obra en el transporte fluvial de pasajeros y mercancías, Antelo comprobó que aquellos que vivían en la zona se negaban a ofrecer tales servicios o a recibir cualquier anticipo para, al día siguiente, remontarse y dejar atrás sus pertenencias. Con el fin de dilucidar lo que ocurría y recuperar a parte de sus peones, en febrero de 1887 este empleado público se desplazó hacia San Lorenzo, núcleo de atracción de la ola migratoria. Según su relato, Guayocho había constituido ahí un nuevo cabildo, se había erigido en líder espiritual de la comunidad y, gracias a sus habilidades ventrilocuas, fingía hablar en nombre de Dios y de dirigentes mojeños ya finados.⁴⁰ El sub corregidor

38 Zulema Lehm, *La búsqueda...*, pp. 44-48, 54-56.

39 En los tres siguientes párrafos se sigue a Gary Van Valen, *Indigenous agency...*, pp. 108-141, quien ofrece una reproducción sucinta de los hechos narrados por Miguel Antelo en "Gobierno. Sucesos del Beni", *Los Debates*, Sucre, n.º 117, 10 de noviembre de 1887, así como por Daniel Suárez, *Manifiesto del ex prefecto del Beni ante la opinión pública*, Imp. de Francisco Suárez y Hnos., Trinidad, 1887 y Gumersindo Gómez de Arteché, *Misión de los PP...*

40 Sobre la íntima relación entre el cabildo, la divinidad católica y el culto a los muertos entre los mojeños de San Lorenzo, véase Akira Saito, "The cult of the dead and the subversion of State justice in Moxos, Lowland Bolivia", *Journal of Latin American Lore*, 22/2 (2004), pp. 167-196; una sugerente aproximación al papel de sus líderes espirituales en Jorge Cortés, *Caciques y hechiceros. Huellas en la historia de Mojos*, Plural editores/Universidad de la Cordillera, La Paz, 2005, pp. 37-57.

habría tachado a Guayocho de impostor, ofendiendo gravemente a los indígenas, quienes le habrían golpeado y exigido que se retractara para, finalmente, expulsarlo del lugar.

A su regreso a la capital, Antelo denunció esta agresión. Para apresar a los implicados, el 28 de febrero de 1887, la prefectura envió una tropa integrada por treinta hombres quienes, según testigos, se habrían burlado de los nativos por el camino, habrían amenazado con esclavizarles y robarles y habrían profanado sus capillas; estos actos habrían indignado hasta tal punto a los mojeños que, en respuesta, habrían resuelto tender una emboscada en la que acabaron con la vida de la mayor parte de los soldados.⁴¹ Este hecho provocó las iras del vecindario de Trinidad. Los notables locales se organizaron en un comité de guerra presidido por el prefecto Daniel Suárez e integrado por los todopoderosos empresarios Rómulo y Nicolás Suárez, entre otros.⁴² A su vez, la población criolla fue llamada a hacer guardia todas las noches y a suministrar armas por “los conflictos que se espera[ba]n y como medida de precaución”, para velar por “las vidas de este vecindario”.⁴³ A inicios de mayo del mismo año fue enviada al Sécure una nueva expedición punitiva compuesta por cien hombres armados con rifles y cincuenta flecheros. En esta ocasión los indígenas apenas opusieron resistencia. La mayoría se refugió en el monte. Otros fueron perseguidos y maltratados. Sus posesiones –ganado, baúles, herramientas, imágenes religiosas– fueron saqueadas y destruidas

41 Gumersindo Gómez de Arteche, *Misión de los PP...*, p. 28 [f. 87].

42 Los hermanos Suárez fueron los principales empresarios de la Amazonía boliviana desde 1880. A través de la firma familiar Suárez Hermanos (sociedad comercial también conocida como Casa Suárez) comercializaron la goma elástica extraída en el noroeste boliviano, abastecieron de productos agropecuarios las barracas gomeras de terceros, y compraron y vendieron mercancías de todo tipo fuera del territorio boliviano hasta bien entrado el siglo XX. Véase María del Pilar Gamarra, *Amazonía Norte de Bolivia: Economía gomera (1870-1940). Bases de un poder regional. La Casa Suárez*, Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, La Paz, [2007] 2018.

43 “Gobierno. Sucesos del Beni”, *Los Debates*, Sucre, n.º 117, 10 de noviembre de 1887, y ACCB, sin ref. Distribución de armas entre la guardia pasiva, 25 de marzo de 1887.

sus cosechas y casas. Guayocho fue capturado y torturado hasta la muerte.⁴⁴

Entre tanto, en Trinidad, crecieron los recelos hacia la población indígena que permanecía en la ciudad. Convencidas las autoridades de la existencia de cierto entendimiento entre ésta y los indígenas remontados y que se estaba gestando una insurrección general, el 19 de mayo –día de la Ascensión– se requisaron los hogares de los nativos, se sitió la iglesia y se apresaron decenas de hombres y mujeres mientras escuchaban misa.⁴⁵ Durante semanas todos ellos fueron azotados.⁴⁶ Además, fueron sometidos a largos interrogatorios por parte de los miembros del comité de guerra, quienes “los obligaron a declarar cuanto querían los verdugos”.⁴⁷ Este suplicio comportó la muerte de nueve hombres y una mujer, entre ellos importantes miembros del cabildo: el corregidor y sacristán mayor Manuel Prudencio Semo, el cacique Juan José Noe, el *indio principal* Nicanor Cubene y su esposa Nicolasa Nosa.⁴⁸

-
- 44 Nemesio Saavedra, jefe de la expedición punitiva diría que “la indiada que se retiraba abandonando el pueblo de San Lorenzo, nos hicieron fuego sin hacernos daño felizmente, quedaron de parte del enemigo 34 muertos en el campo, 35 prisioneros entre hombres y mujeres, fuera de muchachos. Entre el número de muertos del enemigo, tengo la satisfacción de participar a U. que se halla comprendido el funesto Guayocho y su hijo”. “Gobierno”, *Los Debates*, Sucre, n.º 97, 5 de agosto de 1887.
- 45 La Ascensión es un “misterio de gran devoción para los indios”. Gumersindo Gómez de Arteche, *Misión de los PP...*, p. 29 [f. 91]). Esto explica la llegada, desde sus chacos a la ciudad, de un gran número de estos para asistir a su celebración.
- 46 Según Gumersindo Gómez de Arteche, los hombres habrían recibido de 500 a 600 azotes y las mujeres de 200 a 300, mientras que Miguel Antelo calcula éstos de 300 a mil. “Gobierno. Sucesos del Beni”, *Los Debates*, Sucre, n.º 117, 10 de noviembre de 1887, y Gumersindo Gómez de Arteche, *Misión de los PP...*, p. 29 [f. 91].
- 47 Prefecto José María Urdinenea en Gabriel René-Moreno, *Catálogo del Archivo...*, p. 79.
- 48 Damiana Semo relataría a los padres jesuitas que “murió mi marido Cacique Juan José Noe, murió Corregidor Manuel Prudencio Semo, era Sacristán Mayor, marido de Gregoria Muiba. Murió José Manuel Cayuba, murió José Manuel Temo, murió Miguel Moye, murió Estanislao Semo, murió Jacinto Cueva, murió José Manuel Cueva, murió Nicanor Cuvene, murió una mujer,

Todos ellos fueron considerados los principales agentes del ‘foco de conspiración’.⁴⁹

En un contexto en el que se empezaban a abrazar los paradigmas del progreso económico y los vínculos corporativos eran percibidos como una amenaza, la criminalización de los *indios principales* se conjugó con el interés de los grupos dominantes por mermar su crédito social y reducir aún más su margen de acción. Hacía unos años que se promovía su supeditación a las instituciones políticas departamentales, habiéndose llegado, incluso, a solicitar la eliminación del cabildo.⁵⁰ A pesar de que la implicación de los cabildantes en las redes de contratación de mano de obra había resquebrajado su autoridad, estos seguían ostentando la respetabilidad que emanaba de su cargo, el prestigio aparejado a las parcialidades de oficio y una posición económica superior resultado de su acceso diferenciado a los recursos naturales; todos ellos, elementos que refrendaban su ejercicio ciudadano.⁵¹ En este sentido, y retomando las ideas apuntadas por Cortés en sus notas al diario de los padres jesuitas, es clara la voluntad de los notables locales por apropiarse de tierras y bienes de valor poseídos por los ‘insurrectos’ *indios principales* con el objeto de relegarlos de la vida pública departamental.⁵²

Nicolasa Nosa”. Gumersindo Gómez de Arteché, *Misión de los PP...*, p. 30 [ff. 93-94].

49 Daniel Suárez, *Manifiesto...*, p. 2.

50 Juan de Dios Salvatierra, *Documentos...*, pp. 7-9.

51 Miguel Antelo señala que le “entrega[ro]n una carta suscrita por él como Corregidor de esta capital, en la que me decía [...] ‘les indique las personas o naturales que no tengan patrón para que los traigan [...] para que les paguen a 10\$ por dos meses de servicio’ [...] y les indiqué a los indicados Jueces que había en mi rancho inmediato [...] y que también llamasen a toda mi gente con el fin de aprovechar yo de los Jueces para reunirlos para mi cosecha de granos y que pasasen al otro rancho Trinidadico a pagar los que quisiesen recibir dinero. // A los tres días regresaron los Jueces con un solo tripulante de Trinidadico, y me dijeron que [...] se les había[n] insolentado, y que los demás habían quedado de venir, viendo yo que no venían ya dos días, los despaché a los Jueces”. “Gobierno. Sucesos del Beni”, *Los Debates*, Sucre, n.º 117, 10 de noviembre de 1887.

52 Jorge Cortés, “Notas al diario...”, pp. 41-43.

Al igual que sus antecesores, los jueces del cabildo poseían casas en la ciudad, estancias de ganado y cultivos diversos.⁵³ En el momento de su muerte, el cacique Juan José Noe poseía medio centenar de reses vacunas y cultivos diversos en dos propiedades distintas a orillas del río Mamoré, cercanas a las ocupadas por parientes suyos desde la década de 1840;⁵⁴ su padre fue asesinado en su residencia de San Lorenzo y sus tierras y pertenencias, como las del resto de indígenas que vivían en el Sécore, fueron saqueadas por los integrantes de la segunda expedición.⁵⁵ La norma de 1842 también permitió a Manuel Prudencio Semo la adquisición de plantas y ganado, así como varios lotes urbanos en el centro de la ciudad, si nos atenemos a las ventas que efectuó en la década de 1880 como consecuencia de la presión criolla.⁵⁶ Más importante era la gran ascendencia de la que gozaba entre la sociedad nativa. Antes de ejercer de corregidor, había sido cacique y tomado parte activa en la vida política departamental,⁵⁷ y desde fines de la década

53 Anna Guiteras Mombiola, “Orden liberal...”, pp. 101-105, 108.

54 ALP, SGL 1844, 3/38, Relación nominal de los propietarios forasteros y naturales, 22 de febrero de 1844, f. 37v. y ALP, SGL 1881, 3/62, Catastro de la capital Trinidad, 20 de abril de 1881, ff. 15, 22v.; Biblioteca Vázquez (BV), sin ref. Ganado vacuno que se tiene repartido a los naturales, 13 de noviembre de 1849.

55 “[S]e saqueó, robó, dicen 60 carretas cargadas de cuanto tenían aquellos indios, baulería, herramientas & ganado caballar, calcul[ad]o [en] más de 100 cabezas y de vacuno algo más de 2.000 cabezas” y “todo lo que contenían los carretones [...] incluso dos carretadas de muchachos de ambos sexos y mujeres y algunas bolsas de dinero y sin esperar reclamo alguno, de suerte que todo fue distribuido como cosa propia”. “Gobierno. Sucesos del Beni”, *Los Debates*, Sucre, n.º 117, 10 de noviembre de 1887.

56 ALP, SGL 1844, 3/38, Relación nominal de los propietarios forasteros y naturales, 22 de febrero de 1844, f. 5; ANT, Escrituras Notariales (EN) 1863, Escritura de Manuel Prudencio Semo, 3 de julio de 1862; ANT, EN 1882, 21 de julio de 1882 y 28 de julio de 1882; ANT, EN 1894, 5 de julio de 1882.

57 ABNB, TNC-Rv Beni 2, 1861-1862, Padrón del repartimiento de Trinidad, 30 de enero de 1862, f. 222; ACCB, sin ref. “Lista de individuos calificados que tienen derecho al sufragio”, 29 de marzo de 1857 y actas transcritas en Juan de Dios Salvatierra, *Documentos...*, p. 6 y Daniel Suárez, *Manifiesto...*, p. 21.

de 1860, era sacristán mayor, recayendo en él la conducción moral y espiritual de la comunidad.⁵⁸ No obstante, son Nicanor Cubene y Nicolasa Nosa quienes ejemplifican mejor el rol central que jugaba la élite nativa en la sociedad local, así como de las represalias que buscaban socavar su orden socioeconómico.

“Encontrádo[s]e [gra]vemente enferma”, Nicolasa Nosa suscribiría su testamento a los diez días del inicio de las flagelaciones.⁵⁹ En él declaraba ser propietaria, junto a su marido, de una estancia “en la banda occidental del río Mamoré” con ‘ganimado caballar’ y ‘vacuno’ y de ‘una casa’ y dos solares cerca de la plaza principal.⁶⁰ El correlato económico a su posición social se reflejaba, primero, en la posesión de numerosos objetos de plata y ‘oro del país’ –pendientes, cucharas, copas y vasos– y, segundo, en los avales extendidos a actores criollos diversos que carecían de recursos propios; prácticas usuales entre los miembros de élite nativa,⁶¹ a las que se agregaba la toma de mozos indígenas a su servicio para trabajar en su estancia.⁶² Además, para conservar su

58 ABNB, TNC-Rv Cercado 5, 1867, Padrón del repartimiento de Trinidad, 6 de abril de 1867, f. 40v; ABNB, TNC-Rv Cercado, Magdalena y Sécure 6, 1874, 25 de mayo de 1873, f. 27v. y Gumersindo Gómez de Arteché, *Misión de los PP...*, p. 30 [ff. 93-94].

59 La información relativa a las fechas se encuentra en Jorge Cortés, “Notas al diario...”, p. 43.

60 ANT, EN 1888, Autenticación del testamento de Nicolasa Nosa [fechado el 29 de mayo de 1887], 30 de julio de 1888, ff. 38v.-39. Ambos solares urbanos los había adquirido Nicanor Cubene unos años antes por compra a un par de familias indígenas en ANT, EN 1885, Escritura de Micaela Muiba y Gregorio Guaji y Escritura de Pabla Semo, 14 de diciembre de 1885.

61 La posesión de objetos de metal precioso era habitual entre la élite nativa como ejemplifica el testamento de Frutos Nosa, en ANT, EN 1842-1900, 8 de abril de 1864. Asimismo, la riqueza de los *indios principales* favoreció que durante décadas fueran los únicos con capacidad suficiente de hacer tales adelantos, como ejemplifica, de nuevo, la figura de Frutos Nosa en ANT, EN 1848, Escrituras de Frutos Nosa, 29 de febrero de 1848 y 19 de septiembre de 1848; ANT, EN 1857-1863, Escrituras de Frutos Nosa, 6 de noviembre de 1857 y 15 de diciembre de 1863.

62 ANT, EN 1885, Contrato de Ángel Maleca con Nicanor Cubene, 10 de septiembre de 1885.

preeminencia social y equiparar su nivel de vida al de la población criolla, el matrimonio Cubene vendió por adelantado a terceros la producción de sus tierras, endeudándose. Sin embargo, como ocurriera a otras figuras destacadas de la sociedad mojeña en el pasado,⁶³ el deceso de Nicolasa y Nicanor tras la represión hizo que el pago de sus deudas recayera en los familiares que sobrevivieron a la masacre.⁶⁴ La tierna de edad de los herederos motivó el regreso del padre de Nicolasa de los bosques del Sécore para “reclamar la tutoría de sus nietos [...] que quedar[on] huérfanos y en poder de personas extrañas ellos y sus bienes”.⁶⁵

En los años siguientes, Manuel Prudencio Nosa intentó obtener la suma precisa de dinero para sufragar la deuda adquirida por su yerno con Antonio Suárez, pero los intereses sobre la misma dificultaron su cancelación. En 1894, en calidad de acreedor de su hermano ya fallecido, Rómulo Suárez seguía exigiendo el cobro del adeudo y solicitaba el embargo de los bienes de los hijos Cubene que, por entonces, ya sólo consistían en una casa en el centro de la capital.⁶⁶ Solamente tras la subasta del inmueble⁶⁷ y la venta de la gran mayoría de las propiedades del abuelo Nosa⁶⁸ se darían por

63 Véase el caso de Manuel Mariano Nosa Cueva en ANT, EN 1867, Escritura, 17 de octubre de 1867, ff. 53v.-54v. y en ACCB, Registro de Escrituras (RE) 1874, Escritura, 1 de diciembre de 1874, ff. 87v.-92; o el caso de Frutos Nosa en ACCB, RE 1873, Escritura de Manuela Yubecure de Nosa, 3 de enero de 1873, ff. 6v.-13, ACCB, RE 1874, Escritura de ejecución de Frutos Nosa, 3 de julio de 1874, ff. 53-56; ANT, EN 1874-1876, Escritura de Juan Jesús y Gregorio Nosa, 17 de marzo de 1875, ff. 12v.-14v.

64 Nicanor Cubene habría sido sepultado “con oficio cantado y cruz alta” en el cementerio de Trinidad el 27 de junio de 1887; días antes había sido inhumada su esposa Nicolasa. ANT, EN 1888, Autenticación de la muerte de Nicanor Cubene y Nicolasa Nosa, 24 de febrero de 1888.

65 ABNB, MI PB 1888, 239/75, Comunicaciones recibidas del gobierno del Beni, 9 de julio de 1888, ff. 38-39.

66 ANT, EN 1894, Procedimiento contra el deudor Nicanor Cubene, 2-28 de mayo de 1894, ff. 82v.-89.

67 ANT, EN 1902, Remate de la casa del que fue Nicanor Cubene 7 de enero de 1902, ff. 1622-1633v.

68 ANT, EN 1895, Escritura de Manuel Prudencio Nosa, 13 de septiembre de 1895 [4 de noviembre de 1892]; ANT, EN 1901, Escritura de Manuel

cubiertos los intereses acumulados de la deuda y, por consiguiente, concluido todo el procedimiento.⁶⁹

La dificultad por cancelar este tipo de deudas llevó a que muchos descendientes de *indios principales* perdieran si no todo, buena parte del patrimonio familiar. Consecuencia inmediata de ello fue su equiparación socioeconómica al *pueblo común*: algunos se insertaron a las redes de reclutamiento laboral en calidad de peones, como Bernardo Cubene quien perdería la vida “en los bosques del Abuná”,⁷⁰ donde se explotaba la goma elástica; otros como el intendente Santiago Tamo o Manuel Prudencio Nosa, y sus respectivos descendientes, no regresaron a la ciudad y permanecieron en chacos del área pampeana;⁷¹ y muchos otros más, tras la venta de sus hogares, se desplazaron a los arrabales de la ciudad, compartiendo domicilio con otros: tal es el caso de los hijos de los cabildantes Domingo Cayuba o Estanislao Semo, el último, víctima mortal de las flagelaciones.⁷²

Además, al menoscabo de su condición propietaria se unió el deterioro del prestigio social aparejado al gobierno nativo y al ejercicio ciudadano. La presunta vinculación de los *indios principales*

Prudencio Nosa, 1 de marzo de 1902, ff. 47v-48v.; ANT, EN 1903, Escritura de Manuel Prudencio Nosa, 15 de enero de 1903.

69 ANT, EN 1907, Procedimiento contra el deudor Nicanor Cubene, 7 de abril de 1901-5 de octubre de 1907, ff. 100-118.

70 ANT, EN 1907, Procedimiento contra el deudor Nicanor Cubene, 31 de diciembre de 1894-16 de abril de 1895, ff. 92-95v.

71 ABNB, TNC Catastros, Beni 2c, 1902, Catastro de ganado vacuno. Provincia Mojos, 1901-1902, ff. 20-21. Santiago Tamo fue uno de los jueces del cabildo enviados a la banda del Mamoré para solicitar a Antelo la entrega de tripulantes. “Gobierno. Sucesos del Beni”, *Los Debates*, Sucre, n.º 117, 10 de noviembre de 1887.

72 BV, sin ref. Censo general de Trinidad, 8 de noviembre de 1896, ff. 26-27, 32, 44. Cayuba fue cabildante desde la década de 1860 hasta 1887, habiendo ejercido de intendente, cacique y corregidor. Véase ABNB, Instituto Nacional de Colonización (INC), Solicitudes de tierras, 826.1, 30 de mayo de 1860, ff. 3-4 y 854.5, 6 de noviembre de 1867, f. 42; ACCB, RE 1872-1876, Escritura de Francisco Noe y Hermanos, 4 de agosto de 1872, f. 55; ACCB, sin ref. Terna de ciudadanos tras la renuncia del corregidor, 20 de septiembre de 1887.

con lo que se había considerado una insurrección y, en particular, la pena corporal sufrida por los considerados instigadores –ligada a la idea de infamia– conllevaron la pérdida de sus derechos políticos⁷³ y su desplazamiento de las esferas de decisión del ámbito local.⁷⁴ Perdido el respecto del que había gozado entre la sociedad criolla hasta la fecha, la élite nativa tradicional vio relegada su influencia al cabildo indígena, entidad que, a su vez, vio limitada su actuación a la organización de la vida ritual y festiva de la comunidad.⁷⁵

El odio de raza y la guerra contra la civilización

Entre la denuncia de maltrato de Miguel Antelo tras su regreso de los bosques del Sécuré, en febrero de 1887, y el fin de los interrogatorios –y las flagelaciones– a los indígenas, en junio de ese año, el gobierno central “no tuvo noticia oportuna [de las acciones tomadas por el gobierno beniano] sino muy posteriormente a su acaecimiento y por cartas de particulares o por comentarios de los periódicos”⁷⁶ que hablaban de una “insurrección de los indígenas de aquella Capital”.⁷⁷ Con el objeto de esclarecer lo ocurrido, el poder ejecutivo boliviano nombró un nuevo prefecto cuya

73 Rossana Barragán, *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*, Fundación Diálogo, Embajada del Reino de Dinamarca en Bolivia, La Paz, 1999, pp. 27-28.

74 A tenor de las fuentes que se han podido revisar, la fecha de 1887 fue la última en que representantes indígenas fueron considerados para constituir el nuevo concejo municipal, recibiendo un voto uno de ellos, y dos el otro. ABNB, MI PB 1887, 234/54, Mesa escrutadora de municípes del Beni, 23 de diciembre de 1887.

75 Toda referencia al cabildo indígena trinitario desaparece de las fuentes en las décadas siguientes, desconociéndose quiénes fueron sus integrantes, a excepción de algunos sacristanes, ligados al cabildo menor. Véase BV, sin ref. Censo general de Trinidad, 8 de noviembre de 1896, ff. 27, 32.

76 República de Bolivia, *Redactor de la Cámara...*, 1887, p. 209. Véase ACCB, sin ref. Solicitación de información sobre la sublevación de los indígenas, 28 de mayo de 1887, también publicada en “Gobierno”, *Los Debates*, Sucre, n.º 87, 17 de junio de 1887.

77 “Gobierno”, *Los Debates*, Sucre, n.º 84, 2 de junio de 1887.

misión era restablecer la paz social y el orden público, y solicitó la ayuda de la Orden jesuita para que se encargara de apaciguar los ánimos de los ‘rebeldes’ que seguían en los bosques del Sécore.⁷⁸ Tras varias semanas en la región, tanto el nuevo prefecto como los jesuitas concluyeron que las imposiciones laborales ligadas a la explotación y comercialización de la goma elástica y los abusos derivados de la connivencia entre los empleados públicos y los notables locales habían causado la marcha de los mojeños. Alejamiento que, de acuerdo con el padre jesuita Gumersindo Gómez de Arteché, lo había “aviva[do] más y más el impostor Guayocho”, propiciando que en Trinidad se “temie[ra] que se les fuesen más lejos y quedarse sin indios” y “se les antoj[ara] creer que los indios que quedaban en las inmediaciones” iban a sublevarse.⁷⁹ Sospechas que derivaron, según el prefecto José María Urdininea, en “las infracciones constitucionales y las iniquidades y crueldades [de] todo un vecindario”⁸⁰ conducido por el anterior prefecto, al que se responsabilizó de la masacre indígena.⁸¹

78 “Gobierno”, *Los Debates*, Sucre, n.º 87, 17 de junio de 1887; Compañía de Jesús-Provincia Boliviana, Misiones de Mojos, 1887, 0265, Cartas sobre solicitud del Gobierno para restablecer la paz en el departamento del Beni, 21-30 de junio de 1887, ff. 1 y 9.

79 Gumersindo Gómez de Arteché, *Misión de los PP...*, pp. 27-29 [ff. 85-90].

80 Prefecto José María Urdininea en Gabriel René-Moreno, *Catálogo del Archivo...*, pp. 79-80; transcrito en Manuel Limpias Saucedo, *Los gobernadores de Mojos...*, pp. 213-214. Ver también ABNB, MI PB 1888, 239/75, Informe prefectural, 31 de diciembre de 1888, ff. 77-88.

81 Este dictamen fue aceptado por el Ejecutivo boliviano, tal y como se desprende en República de Bolivia, *Informe del ministro de Gobierno ante las Cámaras legislativas de 1887*, Imprenta de El Comercio, La Paz, [1887], pp. 3-8 y República de Bolivia, *Redactor de la Cámara...*, pp. 207-216. Cabe indicar que el gobierno central, en manos de la élite conservadora, trató de minimizar el conflicto con los grupos de poder trinitarios, simpatizantes del partido liberal, atribuyendo toda la responsabilidad de los hechos al prefecto beniano. Pilar García Jordán, “La Guayocheña. Conflicto y violencia en el Beni boliviano en la segunda mitad del siglo XIX”, en José Antonio Munita Loinaz (comp.), *Conflicto, violencia y criminalidad en Europa y América*, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 2004, p. 327. De hecho, en la última década del siglo XIX, fueron constantes los conflictos que enfrentaron los liberales benianos con las autoridades conservadoras.

Ante la acusación de mal gobierno, Daniel Suárez renunció a su cargo “con la conciencia tranquila, pero sí con el corazón lleno de amargura”⁸², motivo por el que elaboró un manifiesto con el que pretendía defender su mancillada honorabilidad.⁸³ A lo largo de sus páginas, el ex prefecto, por un lado, reprochó al gobierno central no haber atendido sus peticiones de ayuda, imputándole una dejación de responsabilidades con los habitantes del área amazónica a los que habría abandonado a su suerte; y, por otro lado, pretextó que las “resoluciones enérgicas y extremas” tomadas por la prefectura habían protegido las vidas de los ciudadanos de lo que consideraba una muerte asegurada, develando una conspiración que perseguía “incendia[r] el pueblo y pasa[r] a degüello toda la raza blanca sin excepción ninguna”.⁸⁴ Para Suárez, no había duda de que se había enfrentado a una insurrección que había obedecido a una ‘guerra de castas’ protagonizada por los mojeños, pues:

[...] hace cerca de 30 años, poco más o menos cuando la raza blanca principió a poblar estas regiones se manifestó el primer síntoma de descontento y de odio a los nuevos pobladores, porque se creía el indígena, como se cree actualmente, dueño y señor exclusivo de este territorio, mirando con ojos inquietos i rencorosos a los que ellos llaman advenedizos.⁸⁵

En su opinión, la inserción al orden liberal, el desembarazo de toda tutela de las autoridades, su gradual enganche con

En este sentido, véase Anna Guiteras Mombiola, *De los llanos de Mojos...*, pp. 136-148.

82 ABNB, MI PB 1887, 234/54, Renuncia al cargo de Daniel Suárez, 4 de julio de 1887, f. 42.

83 Daniel Suárez afirmaría que “obligado a escoger entre la deshonra que la calumnia ha querido lanzar sobre mi frente y las dichas razones de lealtad, no he vacilado, como no vacilaré jamás en rechazar indignado la deshonra que [el] Gobierno que, lejos de ser benevolente por mis servicios, ha lanzado sobre mi humilde persona de rechazo una responsabilidad agobiadora que pesaba sobre sus hombros”. Daniel Suárez, *Manifiesto...*, p. 1.

84 Daniel Suárez, *Manifiesto...*, p. 3.

85 *Ibíd.*, p. 10.

patrones de origen criollo y el despoblamiento del departamento generaron unos “odios reconcentrados y largo tiempo madurados” que habrían sido aprovechados por Andrés Guayocho.⁸⁶ Este se habría confabulado con el corregidor Manuel Prudencio Semo, el cacique Juan José Noe y el *indio principal* Nicanor Cubene y, presentándose falsamente como profeta, habría explotado las supersticiones nativas para presagiar la desaparición de Trinidad y de sus pobladores criollos. Así, Suárez concluiría que “esa insurrección fue contra la religión del Estado, contra la civilización i contra la moral”.⁸⁷

Las tesis de Suárez fueron secundadas por sus coetáneos.⁸⁸ Ese mismo año, en la Cámara de diputados, los representantes benianos negaron las acusaciones de malos tratos y abusos y recordaron que los indígenas disfrutaban de garantías constitucionales, manejaban dinero en efectivo, realizaban transacciones comerciales, eran propietarios, y algunos tenían derecho al sufragio, aunque en un número reducido.⁸⁹ Y aseguraron que la insurrección había sido “un toque de alarma de la raza indígena que amenazaba [con el] exterminio a la raza blanca!” debido “[a]l odio de raza que es idiosincrásico en ellos”.⁹⁰ De hecho, entre los intelectuales orientales, el odio y el conflicto de raza devendrían rápidamente elementos fundamentales del argumentario relativo al levantamiento indígena y según el cual en el Beni se había “libra[do una] cruda batalla entre las castas aborígenes y advenedizas”,⁹¹ dando inicio a:

86 *Ibíd.*, p. 11.

87 *Ibíd.*

88 El intelectual cruceño Gabriel René-Moreno dio absoluta veracidad al manifiesto de Daniel Suárez, cuyas palabras reprodujo en su obra sobre la historia de Mojos, siéndoles funcionales para sostener su visión negativa de las poblaciones indígenas del país y, en particular, de las tierras bajas. Véase: Gabriel Moreno, *Catálogo del Archivo...*, pp. 74-76, 389-391.

89 República de Bolivia, *Redactor de la Cámara...*, pp. 210-216.

90 *Ibíd.*, pp. 210-211.

91 Véase Guillermo Velasco en Eulogio Arze, *Informe de la Prefectura del Beni en el año de 1890*, Imprenta de Francisco Suárez & Hnos, 1890, p. 34. También Gabriel René-Moreno, *Catálogo del Archivo...*, p. 389.

[...] una sangrienta lucha de castas, y que no terminará, no lo dudamos, sino con la desaparición total de la una, vencida, subyugada y exterminada por la otra. Los hechos no admiten réplica, y ya está lanzado el reto y llevada a cabo la primera etapa de esa guerra de razas.⁹²

El temor a una guerra de razas no era un sentimiento exclusivo de los habitantes criollos de las tierras bajas. La normalización de la idea de raza y la justificación del dominio de unas sobre las otras favoreció que los grupos dirigentes bolivianos recelaran de un eventual choque entre las razas india y blanca en cualquier rincón del país. La alusión a la guerra de razas pretendía mostrar el odio inquebrantable de la masa indígena hacia la población criolla para invalidar la participación de aquélla en el orden social republicano y, a su vez, justificar su represión y opresión.⁹³ Si bien el potencial subversivo de la “indiada” había sido comprobado en la misma década de 1880 en el altiplano, el miedo a la guerra de razas quedaría patente en las tierras bajas con los sucesos de Kuruyuki en 1892 y llegaría a su máxima expresión en todo el territorio nacional tras la guerra federal de 1899.⁹⁴

92 “El Beni”, *El Cosmopolita Ilustrado*, Santa Cruz de la Sierra, n.º 11, 29 de octubre de 1887. En otro número de la misma publicación se afirmaría que “es naturalmente imposible amalgamar dos elementos que se repelen, que se odian”, en “El Beni”, *El Cosmopolita Ilustrado*, Santa Cruz de la Sierra, n.º 12, 14 de noviembre de 1887.

93 Marta Irurozqui, *La armonía de las desigualdades. Élités y conflictos de poder en Bolivia, 1880-1920*, CSIC/CERA, Madrid-Cuzco, 1994, pp. 95, 134.

94 Tristan Platt, “The Andean Experience of Bolivian Liberalism, 1825-1900: Roots of Rebellion in 19th-Century Chayanta (Potosí)”, en Steve Stern, *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, The University of Wisconsin, Madison, 1987, pp. 299-309. Acerca de Kuruyuki, véase Isabelle Combès, *Kuruyuki*, Instituto de Misionología/Itinerarios/CIHA, Cochabamba, 2014. La masacre de soldados liberales en Mohoza por comunarios aymaras, en el contexto del enfrentamiento entre la élite conservadora y los grupos liberales, aliados con el líder indígena Pablo Zárate, el ‘temible Willka’, acabaría por consolidar la idea de la guerra de razas con el enjuiciamiento de los acusados. Sobre tal racialización y criminalización véase Nancy Egan, “Citizenship, Race and Criminalization...”.

En esta coyuntura cambió la percepción que se había tenido de los indígenas en el pasado. En el Beni, entre las décadas de 1880 y 1890, las personas de etnia mojeña –y por extensión, todas aquellas que estuvieron sujetas al régimen misional– pasaron a ser percibidas como un colectivo difícilmente asimilable a la civilización, altamente peligroso, racialmente inferior y destinado a una inexorable desaparición.⁹⁵ “El indio mojeño no sólo se va sino que también se va de prisa” alertaría Gabriel René Moreno en 1888;⁹⁶ “cantémosles el *réquiem in pace* [...] porque ya se extinguió la raza generosa y valiente, pero refractaria absolutamente a la vida que de golpe se le quiso dar” concluiría un notable local a las puertas del siglo XX.⁹⁷

La guerra de razas, el odio de castas y la incivildad de los indígenas devendrían elementos constitutivos del relato criollo sobre la supuesta sublevación indígena en la primavera de 1887. En las décadas siguientes, la prensa departamental sería la principal encargada de evocar regularmente ese “sombrió episodio de los mojos” en las páginas dedicadas a efemérides históricas, promoviendo de esta manera la conformación de una determinada opinión pública sobre tales acontecimientos.⁹⁸ Los autores de las notas publicadas en la prensa entre 1910 y 1950 hicieron suyo el discurso del odio y del desprecio indígena hacia el blanco. En opinión de estos articulistas, tales instintos inherentes a su raza habrían hecho “nacer en el corazón del indígena” ansias de “venganza” que se concretaron en un “plan insurreccional de exterminio” con el cual quedó decretada “la guerra de razas”.⁹⁹ Y aunque admitían

95 Ideas en base a Marta Irurozqui, “*¡A bala, piedra y palo! La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*”, Diputación de Sevilla, Sevilla, 2000, pp. 68, 74.

96 Gabriel René-Moreno, *Catálogo del Archivo...*, p. 85.

97 Guillermo Velasco, en Arze, *Informe de la Prefectura...*, p. 35.

98 “Una página de historia indigenal 1886”, *El Eco del Beni*, Trinidad, n.º 92, 13 de enero de 1913.

99 “Paisajes de la historia del Beni. La Guayocheria. Causas del movimiento”, *La Patria*, Trinidad, n.º 41, 11 de junio de 1934, y “La Guayochería”, *Revista de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno*, n.º 8, diciembre de 1950.

que tal animadversión había respondido a las extorsiones de los empresarios y al abuso despótico de ciertos empleados públicos, sostenían que la “inferior condición psicológica de esta raza” impedía el goce de las franquicias aparejadas a la ciudadanía y la propiedad, así como su participación proactiva en el devenir departamental.¹⁰⁰ En este sentido, cabe recordar que la insistencia en la peligrosidad y los instintos salvajes como manifestación de los abusos que sufrían por parte de los grupos dominantes se insertaba en el pensamiento preponderante del momento por el que se estimaba al indio como una amenaza y una lacra para la sociedad, lo que impedía su incorporación activa a la nación.¹⁰¹ De ahí que, según la prensa regional, los rencores acumulados y su incapacidad para adaptarse al progreso nacional confluyeran en una “horrorosa conspiración indigenal” durante la cual desataron su furia salvaje contra todos los habitantes criollos de la capital.¹⁰²

Los argumentos esgrimidos por los intelectuales benianos y adoptados por individuos de otras partes del país e, incluso, extranjeros cristalizarían en un relato único que variaría sustancialmente de aquél narrado por el sub corregidor Miguel Antelo o el jesuita Gumersindo Gómez de Arteche, y que perduraría como ‘memoria oficial’ hasta bien entrado el siglo XX. A partir de entonces, se erigió a Andrés Guayocho como el principal instigador de la sublevación, siendo olvidados los nombres de los *indios principales* ajusticiados.¹⁰³ Su presentación como Dios o Mesías, su rol de *choquigua* –brujo en el léxico de la época, espiritista en lengua mojeña– y sus habilidades ventrílocuas fueron enfatizadas para, con ello, exponer

100 “Una página de historia indigenal 1886”, *El Eco del Beni*, Trinidad, n.º 92, 13 de enero de 1913. Sobre la ‘psicología de raza’ se seguiría hablando a mediados del siglo XX: “Pasan 63 años de La Ascensión del año 1887”, *El Eco del Beni*, Trinidad, n.º 707, 31 de marzo de 1950.

101 Marta Irurozqui, *La armonía de las desigualdades...*, pp. 123-147.

102 “Apuntes históricos de Trinidad”, *La Patria*, Trinidad, n.º 39, 6 de abril de 1934.

103 Solo Manuel Limpías Saucedo, quien se conoce que tuvo acceso a fuentes primarias para la elaboración de su obra, señalaría la participación en los sucesos del lenguaraz Nicanor Cubene. Véase Manuel Limpías Saucedo, *Los gobernadores de Mojos...*, pp. 211-212.

la ingenuidad y la credulidad fanática de los nativos; y, a su vez, se aseguró que la ‘guerra santa’ había sido proclamada por él, desvaneciéndose cualquier alusión a los cabildantes trinitarios.¹⁰⁴ También desapareció toda referencia a la inundación que debía arrasarse con Trinidad y se aceptaron las tesis del prefecto Suárez relativas al degüello de ‘la gente blanca’ y el incendio de la ciudad para “reducirla a un montón de cenizas”. Además, se precisaron las acciones de los indígenas de la ciudad que permitieron descubrir su sangriento plan: la presencia de “indios armados en las esquinas”, otros que paseaban por la plaza en medio de la noche, el acopio de armas en el cementerio, la súplica de una sirvienta a su patrona para evitar su asistencia a la iglesia, unos niños que escucharon por casualidad el modo en que procederían los sublevados en la fecha señalada. Y, finalmente, se hizo mayor hincapié en incidentes aislados previos a la insurrección para mostrar que esta había sido planeada con antelación, desmintiendo que se hubiera tratado de una reacción espontánea.¹⁰⁵ Se trata de una narración de los acontecimientos que justificaba las medidas firmes pero ajustadas a la gravedad del caso que habían sido aplicadas por las autoridades y el vecindario criollo de la ciudad.¹⁰⁶

Paralelamente, desde la década de 1910, estos sucesos empezarían a ser conocidos como la *Guayochería* y los mojeños que seguían emboscados serían considerados descendientes del movimiento.¹⁰⁷ Estos serían identificados con el nombre de *guayochos*,

104 Zulema Lehm, *La búsqueda...*, p. 56.

105 Además de los artículos periodísticos ya citados, véase Ciro Bayo, *El peregrino en Indias (en el corazón de la América del Sur)*, Librería de los sucesores de Hernando, Madrid, 1911, pp. 383-385; Richard Nikolaus Wegner, “Die Mojos-Indianer. Eine Jesuitenmission im 18. Jahrhundert und ihre spätere Entwicklung”, *Sonderabdruck aus den Verhandlungen des XXIV. Internationalen Amerikanisten-Kongresses*, s.p.i., Hamburg, 1930, p. 189; Manuel Limpías Saucedo, *Los gobernadores de Mojos...*, pp. 206-212.

106 “Pasan 63 años de La Ascensión del año 1887”, *El Eco del Beni*, Trinidad, n.º 707, 31 de marzo de 1950.

107 Es posible que tal apelativo estuviera presente en el lenguaje e imaginario de la sociedad beniana desde antes, pero su primera referencia escrita se encuentra en “La nueva Misión”, *La Democracia*, Trinidad, n.º 458, 22 de

un calificativo de connotaciones despectivas que estigmatizaba a los nativos y, al mismo tiempo, expresaba el terror que sentían los criollos por la pérdida de control sobre los mismos.¹⁰⁸ Tras varios años de deambular por los bosques, estos mojeños se habían reagrupado en los ríos Sécore, Isiboro y Tijamuchi para fundar nuevas rancherías donde reimplantaron el orden social, político, religioso y ritual heredado de los jesuitas y evitaban cualquier trato con los no-indígenas.¹⁰⁹ Si ya en la década de 1890 habían merecido los epítetos de ‘criminales’, ‘rebeldes’ y ‘enemigos de la civilización’ por persistir en su alejamiento a pesar de las garantías ofrecidas por los poderes públicos,¹¹⁰ no hay duda que para la sociedad criolla de la primera mitad del siglo xx, su preferencia por vivir en medio de la floresta equivalía a su retroceso social y a su ‘salvajización’.¹¹¹ De tal percepción daría cuenta una fotografía reproducida en el periódico *Frente Único* en julio de 1940. En ella aparecían dos figuras masculinas luciendo sombreros de paja y camisetas largas, holgadas, sin cuello ni mangas. Acompañaba la imagen un texto que rezaba: “Los guayochos. He aquí las siluetas de dos entusiastas miembros de esa agrupación que nada tienen que envidiar a los auténticos y formidables ejemplares de la raza del gran Moxos [pre jesuita]”.¹¹² La participación de estos individuos criollos en la fiesta patronal de Trinidad¹¹³ caracterizados con el atuendo típico de los

junio de 1912, donde ya se hablaba de “la sublevación conocida con el nombre de la *guayochería*”.

108 Zulema Lehm, *La búsqueda...*, p. 55.

109 Gary Van Valen, *Indigenous agency...*, pp. 142-167.

110 Véase ABNB, MI PB 1888, 239/75, Comunicaciones recibidas del gobierno del Beni, 31 de noviembre de 1888, ff. 77-88 y Samuel González Portal, *Informe que el prefecto y comandante general del departamento del Beni presenta al Supremo Gobierno*, Imp. La Tribuna, La Paz, 1893, p. 14.

111 “Las autoridades saben que si emprenden una expedición contra él [líder José Santos Noco Guaji], desaparecería en la selva con su gente y allí se volverían completamente salvajes”, señaló el etnólogo sueco Erland Nordenskiöld, *Indios y blancos*, APCOB, La Paz, [1922] 2003, p. 77.

112 “Los guayochos”, *Frente Único*, Trinidad, n.º 67, 23 de julio de 1940.

113 Aunque no existe ninguna referencia, todo indica que se trata de los integrantes de alguno de los conjuntos que cada año toman parte en la fiesta

grupos que habían sido reducidos por la Orden jesuita, la alusión al asombro y al miedo que estos infundían por medio del adjetivo ‘formidable’ y la negación de su identidad étnica –perteneían ahora a la etnia guayocha–¹¹⁴ no dejaban de mostrar la consolidación de la idea de salvajismo, exotismo y lejanía (en el tiempo y el espacio) de los mojeños, y la reafirmación de la diferencia racial de aquéllos respecto el mundo indígena.

Palabras finales

“La Guayochería señaló en el decurso del tiempo la disolución total de la raza autóctona de Mojos”, afirmaba el historiador y periodista Manuel Limpías Saucedo a inicios de la década de 1920.¹¹⁵ Poco más de una década después, el también periodista Miguel Domingo Saucedo sostenía con rotundidad que “desde aquel año de 1887, sombrío para ellos [los mojeños], la capital beniana dejó de ser pueblo indígena para convertirse en la Trinidad de hoy, civilizada y blanca”.¹¹⁶ Las palabras de estos intelectuales no sólo visualizaban la notable disminución demográfica indígena en la capital respecto el siglo anterior, sino que reflejaban el impacto que supuso para la población mojeña la emergencia de la nueva sociedad beniana de la mano del influjo gomero y, a su vez, recogían el imaginario

patronal de Trinidad, de fecha movable –generalmente entre mayo y junio–, y cuya participación era usualmente publicitada en la prensa durante las semanas siguientes a su celebración.

114 Tal negación llegaría a su paroxismo con el naturalista Marius del Castillo quien afirmaría: “he pasado largos años estudiando los dialectos de las distintas tribus que pueblan las llanuras de Mojos, pero desgraciadamente nunca tuve la suerte de encontrarme con ningún mojo”, pues “según los relatos del descubridor de los llanos de Mojos, se comprende que la primera tribu que encontró fue la de los ‘guayochos’ que vivían en las orillas del río Mamoré”. Marius del Castillo, *El corazón de la América Meridional (Bolivia)*, Imprenta Comercial, Barcelona, 1929, p. 204.

115 Manuel Limpías Saucedo, *Los gobernadores de Mojos...*, p. 203.

116 “Paisajes de la historia del Beni. La Guayochería. Causas del movimiento”, *La Patria*, Trinidad, n.º 41, 11 de junio de 1934.

que ésta elaboró para legitimar su dominación sobre el espacio amazónico y sus pobladores.¹¹⁷

La instauración de la legalidad republicana en los Llanos de Mojos desde 1842 favoreció la conciliación de las garantías constitucionales otorgadas a la población nativa con el desarrollo departamental. Sin embargo, como señalara Barragán, aunque las normativas no establecían diferencias de naturaleza étnica entre los bolivianos, las prácticas sociales sí siguieron siendo diferenciadoras.¹¹⁸ La presencia cada vez mayor de nuevos actores locales en la región y, en particular, en Trinidad comportó, una presión relativamente diferenciada sobre la sociedad mojeña.¹¹⁹ La alteración de sus estructuras comunitarias, la prestación de su fuerza laboral, el hostigamiento sobre sus propiedades y el gradual descrédito de sus autoridades tradicionales se agudizaron conforme la sociedad criolla fue adoptando los principios de la modernidad civilizada, a fines del siglo XIX. De ahí que un contemporáneo asegurara que era “un sueño el pensar que fuera un indio empresario o capitalista. Ni en sueños es lícito imaginarse que pudiera ser patrón de un blanco o mestizo indo-blanco un mojeño neto”.¹²⁰ El abandono de los indígenas de sus hogares con todas sus pertenencias amparó su incautación por parte de

117 En 1896 vivían en la ciudad 596 indígenas, número que distaba mucho de los 3.402 registrados dos décadas antes. Si bien los residentes del extrarradio no fueron tomados en cuenta, sí lo serían en el censo nacional de 1900 que anotó 1.765 nativos en toda el área de Trinidad y 2.278 blanco-mestizos. Sin duda, el descenso nativo debido a epidemias, nuevas inundaciones, el traspaso de propiedades y su contratación en establecimientos de los alrededores fue apreciada por los criollos de la capital. ABNB, TNC RV Cercado, Magdalena y Sécure 6, 1874, Padrón del repartimiento de Trinidad, 25 de mayo de 1873, ff. 1-45; BV, sin ref., Censo general de Trinidad, 8 de noviembre de 1896; y *Bolivia en 1900. Edición facsimilar y estudios del “Censo General de la Población de la República de Bolivia” según el empadronamiento de 1° de septiembre de 1900*, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia/Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia/Fondo de Población de las Naciones Unidas, Sucre, 2012 [1904], p. 173.

118 Rossana Barragán, *Indios, mujeres y ciudadanos...*, p. 27.

119 Jorge Cortés, “Notas al diario...”, pp. 35, 43.

120 Gabriel René-Moreno, *Catálogo del Archivo...*, p. 75.

los agentes económicos locales con el beneplácito de las autoridades civiles.¹²¹ Simultáneamente, la supuesta implicación en esa migración de los *indios principales* con los que rivalizaban por el dominio del territorio y la población conllevó la apropiación de su patrimonio familiar, deteriorando su preponderancia económica y minando su ascendencia sociopolítica. Su consiguiente descalificación ciudadana los asemejaría al pueblo común, desmoronándose la dimensión jerárquica que organizaba la sociedad nativa hasta la fecha.¹²² A partir de entonces, estos sólo intervendrían en el devenir de la ciudad en calidad de artesanos, sirvientes domésticos, labradores, vaqueros, mozos y jornaleros,¹²³ siendo identificados como ‘casta baja’, ‘clase trabajadora’ o ‘cambas’, sinónimo de campesino y mestizo.¹²⁴

A su vez, la pérdida de control sobre la mano de obra por su ingreso al interior de bosques ignotos para unirse a un misterioso profeta y los rumores de revuelta que se esparcieron entre los vecinos criollos de Trinidad revivieron miedos atávicos hacia la selva,

121 Cabe recordar que las reses de ganado sustraídas de los indígenas victimados en los bosques del Sécure fueron llevadas a Trinidad y “rematad[a]s en subasta pública y sacadas por el único postor Rómulo Suárez”, quien como se ha visto aquí, también reclamó a lo largo del tiempo el cobro de la deuda de Nicanor Cubene. “Gobierno. Sucesos del Beni”, *Los Debates*, Sucre, n.º 117, 10 de noviembre de 1887.

122 La única persona que se ha podido documentar, aunque no tomó parte en la gestión política municipal, fue Manuel Visitación Noe que ejerció de corregidor en las décadas de 1900 y 1910 y a su muerte fue definido como un “hombre necesario, tanto por su influjo entre los autóctonos como por su apego a los blancos y sobre todo a las autoridades constituidas”. Véase “Notas diversas. Manuel Visitación Noe Bello”, *El Eco del Beni*, Trinidad, n.º 247, 30 de septiembre de 1916.

123 Zulema Lehm, Arnaldo Lijerón y Lorenzo Vare, *Diagnóstico socioeconómico de los indígenas mojeños en la ciudad de Trinidad*, CIDDEBENI, Trinidad, 1990, pp. 12-18. Sobre la organización laboral y patrimonial de Trinidad a las puertas del siglo XX, véase Anna Guiteras Mombiola, “Trinidad y los Llanos de Mojós a fines del siglo XIX: una radiografía etnográfica”, *Anuario de Estudios Bolivianos Arxivísticos y Bibliográficos*, 26 (2019), pp. 287-316.

124 “El trabajador beniano”, *El Pueblo*, Trinidad, n.º 20, 6 de mayo de 1941, y “Fiesta Camba”, *Unión Beniana*, Trinidad, n.º 24, 4 de junio de 1950.

lo indomesticable y lo salvaje, que se manifestaron en la violencia ejercida contra los indígenas y, en particular, en su ensañamiento con la élite nativa.¹²⁵ “Los liberales trinitarios, inventa[ron] o fingie[ron] en su imaginación que los indios de la banda estaban sublevados” concluía el padre Gumersindo Gómez de Arteche tras su estancia en los bosques del Sécure;¹²⁶ la insurrección surgió, diría años después Rafael Arteaga Terrazas, “en la imaginación calenturienta del blanco para disculparse de sus hazañas”.¹²⁷ Como señalara Taussig, las narraciones atemorizantes y las imágenes confusas del salvajismo atribuido a los indígenas se mimetizaron a la barbarie perpetrada por los colonos en nombre de la civilización.¹²⁸ La objetivación del rencor y la ferocidad indígenas y la conversión de las víctimas en victimarios dieron lugar a la criminalización en exclusiva de la población mojeña y a la exculpación de toda responsabilidad del vecindario de Trinidad en la masacre. Estos elementos discursivos devinieron parte sustancial de una narración elaborada desde la lógica criolla y que se acomodó a recuerdos –veraces o imaginados– y olvidos –conscientes o involuntarios– que, a través de la prensa y los actos públicos, moldearon la memoria colectiva de la masacre y contribuyeron a la formación de la identidad social beniana.¹²⁹ La evocación del ‘odio de castas’, la ‘guerra de razas’ y la ‘barbarie india’ –sintetizada en el nombre propio de la *Guayocherà* que recibiría el suceso aludido– privilegiaría, así, una determinada interpretación de los hechos ajena a la lógica nativa y que devendría la memoria oficial de lo ocurrido durante buena parte del siglo XX.

125 Zulema Lehm, Arnaldo Lijerón y Lorenzo Vare, *Diagnóstico socioeconómico...*, p. 11; Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*, Grupo Editorial Norma, Bogotá, 2002, pp. 107-108.

126 Gumersindo Gómez de Arteche, *Misión de los PP...*, p. 28 [f. 88].

127 “La Guayocherà la inventaron las Autoridades”, *La Flecha*, Trinidad, n.º 7, 18 de noviembre de 1942.

128 Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo...*, pp. 174-175.

129 Pierre Nora, “Between memory and history: les lieux de mémoire”, en *Representations*, 26 (1989), pp. 8-9; Paul Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado...*, pp. 33, 38, 46, 58; Peter Burke, *Formas de historia cultural...*, pp. 67-71.

La construcción imaginaria de la sublevación mojeña tuvo referentes reales como la migración masiva de población, el abandono de trabajos y la elusión de sus contratos, o el vaticinio de la destrucción de Trinidad.¹³⁰ Con todo, el pensamiento racial en boga, el temor generalizado de los grupos dominantes a la ‘indiada’ y el interés de los criollos por controlar las instancias de poder y los recursos económicos del área pampeana serían los elementos que convertirían este proceso migratorio en un momento catártico que originó una sociedad regional auto percibida como blanca. Así, la invención de la *Guayocheería* condenó la población indígena a un salvajismo innato y la invisibilizó, reduciendo su presencia en el relato histórico departamental a ese episodio de violencia y convirtiéndola en un elemento exótico del pasado.¹³¹

130 Zulema Lehm, *La búsqueda...*, p. 63.

131 “Homenaje a la Raza”, *La Patria*, Trinidad, n.º 116, 17 de noviembre de 1937; “Juan Bautista Chorocococa” y “Patricio Mareca”, *La Flecha*, Trinidad, n.º 26, 22 de julio de 1943.

Más allá del Oriente. El avance cruceño sobre los Orientes, siglos XIX-XX

Ana María Lema Garrett

Los especialistas en la historia de las tierras bajas lo saben, pero mucha gente, no: hasta mediados del siglo XIX, el departamento de Santa Cruz era inmenso y bastante poblado, aunque la mayoría de la población que se autodenominaba como ‘cruceña’ vivía principalmente en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y sus alrededores, en la provincia Cercado. Santa Cruz estaba conformado, además, por las provincias de Vallegrande, Chiquitos y Cordillera. La historia de cada una de ellas fue particular en cada caso.

La región de los valles, al occidente de Santa Cruz, se constituía en una bisagra al estar en contacto con Cochabamba y Chuquisaca, lo que fortaleció su vocación comercial. Al este, en Chiquitos, se desarrollaron misiones jesuíticas desde fines del siglo XVII hasta 1767, año de la expulsión o ‘extrañamiento’ de esta orden religiosa de la totalidad del reino español, colonias incluidas. Eso no significó la muerte de esas misiones: permanecieron vivas hasta la fundación de la República en 1825, tanto en Chiquitos como en Mojos.¹ Por varias décadas, estas se mantuvieron parcialmente aisladas de la vida del departamento. Por otro lado, las

¹ La región de las antiguas misiones de Mojos todavía formaba parte del departamento de Santa Cruz a inicios de la República. Desde 1842, se constituyó en el corazón del nuevo departamento de Beni, creado ese año.

poblaciones indígenas que no fueron reducidas por los jesuitas también estuvieron alejadas del sistema colonial; ese fue el caso de los zamucos y los guarayos, por ejemplo, pese a algunos intentos de ‘misionización’ por parte de los jesuitas.² Al sur, en Cordillera, vivían los chiriguano además de otros grupos indígenas quienes no permitían la formación de asentamientos criollos (estancias ganaderas) y desarrollaron varias estrategias para desalojar a los nuevos ocupantes, o por lo menos, para desanimarlos de instalarse.

Ya desde el siglo XVII, varios misioneros intentaron evangelizar a las poblaciones indígenas asentadas en el Chaco, así como en el Norte de La Paz, ambas regiones de ‘frontera’, es decir, poco o nada integradas a la jurisdicción colonial de la Audiencia de Charcas, al no contar, por ejemplo, con asentamientos criollos.

Las primeras misiones religiosas en el Chaco fueron jesuitas y estuvieron dispersas entre el Chaco cruceño y el tarijeño. Posteriormente, varias de ellas pasaron a manos de los franciscanos, sea inmediatamente después de la expulsión de los jesuitas de las colonias españolas, en 1767, sea en el siglo XIX.³ Los indígenas evangelizados fueron principalmente chiriguano. Estas misiones desaparecieron durante las guerras de Independencia y la actividad franciscana estuvo adormecida por varias décadas.

2 El nombre de zamucos se refiere a los antepasados de los ayoreos actuales que viven en el departamento de Santa Cruz. Véase Isabelle Combès, *Zamucos*, Itinerarios, Cochabamba, 2009.

3 La misión llamada “Presentación de Nuestra Señora” se fundó en 1691 por los jesuitas José de Arce y Juan Bautista de Zea; debido a reiteradas sublevaciones chiriguano entre 1727 y 1735, fue abandonada. En 1771, los franciscanos del Colegio de *propaganda fide* de Tarija (que data de 1755) crearon la misión de Santísima Trinidad de Abapó en el mismo lugar, es decir a orillas del río Guapay o Río Grande. Tras su abandono, otra misión, Nuestra Señora de la Asunción del Piray, fue refundada en 1763 por el franciscano Lorenzo Ortiz. En 1781 se creó Nuestra Señora del Pilar de la Florida, a orillas del río Florida, un afluente del Río Grande. Por el lado de Tarija, Valle de Salinas, Concepción nació gracias al jesuita Francisco Guevara en 1717 reuniendo a indígenas chiriguano y unas pocas familias mataguayas. En 1727, una sublevación la destruyó. Luego de la expulsión de los jesuitas, dependió de la Orden franciscana desde 1769.

Al otro extremo del territorio, los primeros intentos por fundar poblaciones civiles en el Norte de La Paz datan de fines del siglo XVI y principios del siglo XVII. A lo largo de ese siglo, varias expediciones tanto agustinas como franciscanas fueron llevadas a cabo en la región de Apolobamba, al este de la cordillera del mismo nombre. Tras superar una serie de obstáculos administrativos, los franciscanos de la provincia de San Antonio de Charcas empezaron a desarrollar su trabajo misional entre diversos pueblos indígenas.⁴

El funcionamiento de estas misiones no fue nada fácil, debido a la presencia de pocos misioneros, las enfermedades que afectaron a la población indígena, la carencia de recursos económicos y el alejamiento de la región. Al finalizar el siglo XVIII, estaban en un estado precario. A eso se sumó un desorden administrativo: las misiones pasaron del control de los franciscanos del Colegio de Moquegua, en Perú, a las de los de la provincia de San Antonio de los Charcas. Finalmente, Apolo, Aten, Santa Cruz del Valle Ameno, Pata, San José de Uchupiamonas, Tumupasa e Ixiamas fueron secularizadas en 1804, y dependieron directamente del obispado de La Paz como parroquias controladas por curas seculares quienes las fueron abandonando, principalmente por falta de recursos.

Tras este breve repaso al pasado misional de las tierras bajas durante el periodo colonial, se puede comprender lo que ocurrió en esos mismos lugares desde la creación de Bolivia. Una vez establecida la República, el 11 de diciembre de 1825, en un contexto

4 Desde 1680-1681 hasta 1720, varias misiones fueron establecidas en Apolobamba, en diversos pisos ecológicos: Pata, Apolo, Santa Cruz del Valle Ameno, Atén, por un lado, constituyéndose como el Partido Grande (con Pelechuco y Suches, consideradas como parroquias, y San Juan de Sahagún de Mojos), mientras que San José de Uchupiamonas, Tumupasa, Ixiamas y, posteriormente, Cavinás, ubicadas en regiones más bajas, formaban parte del Partido Chico. Véase: Carla Redó Puente, “Una aproximación histórica a Apolobamba/Caupolicán, siglo XVII-mediados del siglo XIX”, en Ana María Lema (comp.), *Caupolicán-Iturrealde: tierra de promesas y proyectos nacionales. Recursos de un territorio articulador en las tierras bajas de Bolivia, siglos XVIII-XX*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz (pp. 45-71).

abiertamente anticlerical, el gobierno suprimió la mayoría de comunidades monásticas y secularizó sus bienes urbanos y rurales, recuperando las infraestructuras religiosas como monasterios e iglesias para darles otros usos, entre otras medidas.

En la década siguiente, recibieron un nuevo impulso cuando el gobierno de Andrés de Santa Cruz les asignó una misión específica: la de convertir a los bárbaros indígenas en ‘cristianos, artesanos y ciudadanos’, pasando por el nivel intermedio de ‘neófitos’; es decir que se les asignó la misión de evangelizar a los indígenas de tierras bajas como una primera etapa para su ‘civilización’. Pero el resultado del trabajo misional no fue el esperado por los gobernantes ni por la sociedad civil ya que, por un lado, los franciscanos impidieron el ingreso de ‘bolivianos’ –es decir, no indígenas– a los territorios de las misiones para evitar el contacto con los indígenas y su posible reclutamiento; por otro lado, por no enseñarles el castellano, lo que habría facilitado, en un principio, su integración. Por consiguiente, los misioneros franciscanos fueron poco a poco vistos cómo un obstáculo al ‘progreso’ del país.

En algunas regiones, su presencia fue más constante, pero en otras, fue efímera como en las misiones de juracarés en la región del río Chimoré en Cochabamba.⁵ Por otro lado, a lo largo del siglo XIX, los franciscanos siguieron activos en Apolobamba. Si bien las misiones fueron secularizadas a inicios de ese siglo, los religiosos seguían acompañando este proceso. Y tanto en el Chaco como en Guarayos (Santa Cruz), la segunda mitad del siglo fue el escenario de un repunte de la actividad misional.⁶ Sin embargo, otros actores aparecieron en estos escenarios.

5 Hans van den Berg, *Clero cruceño misionero entre juracarés y guarayos*, Itinerarios, Cochabamba, 2009; Gustavo Rodríguez Ostría, *Yucararés, de la evangelización a la colonización: frontera étnica y proyecto civilizatorio en el trópico cochabambino, 1765-1971*, Kipus, Cochabamba, 2020.

6 Para el Chaco, véase la nota 55 de este artículo. Acerca de Guarayos, la principal investigadora que se dedica a la historia de este pueblo y esta región es Pilar García Jordán que cuenta con numerosas investigaciones al respecto. Entre ellas, se destaca: *‘Yo soy libre y no indio, soy guarayo’*. Para una historia de Guarayos, 1790-1949, Instituto Francés de Estudios Andinos/

Desde mediados del siglo XIX, se inició un drástico cambio respecto a la ocupación del espacio en las tierras bajas: a partir de entonces y en varias olas, los cruceños avanzaron sobre el territorio de su departamento e incluso más allá, por un lado, hacia el Beni y la región amazónica en su conjunto, y por otro, hacia el Chaco. El propósito era de ‘conquistar’ y ocupar estos territorios para utilizar sus recursos, con más o menos éxito; cuando no lo hacían, por lo menos demostraban sus intenciones al respecto al señalar que dichos territorios estaban ‘vacíos’.⁷ Al tratarse de regiones alejadas, medianamente conectadas, poco conocidas y frecuentemente consideradas como despobladas; en otras palabras, eran periféricas.

El avance sobre una versión ampliada del Oriente, un término que empezó a ser utilizado a mediados del siglo XIX para designar al departamento, se ha producido en distintos momentos: en primer lugar, alrededor de mediados del siglo se inició el avance cruceño hacia las provincias Cordillera, en el Chaco, y Chiquitos –y también hacia Beni– impulsado por diversas políticas públicas que detallaremos más adelante.⁸ Posteriormente, a fines del siglo XIX, el auge de la explotación de la goma en el Noroeste del país abrió los ojos en torno a esta inmensa región hasta entonces desconocida para la mayoría de los bolivianos. Debido al creciente interés

Programa de Investigación Estratégica en Bolivia/Institut de la Recherche pour le Développement/Taller de Estudios e Investigaciones Andinas y Amazónicas, Lima, La Paz, 2006.

- 7 Resulta significativo el título de un libro de Hernando Sanabria Fernández: *En busca de El Dorado. La colonización del Oriente boliviano*, Imprenta López, Buenos Aires, 1958.
- 8 El argentino Félix Frías define el Oriente de esta manera: “esa preciosa porción de territorio que se estiende [*sic*] desde el Beni hasta la Asunción, cuya parte septentrional está regada por ríos caudalosos i navegables que llevan sus aguas al Amazonas, cuyo centro alcanza hasta el gran río Paraguai, i cuya estremidad [*sic*] sud llega hasta la márjen [*sic*] izquierda del Pilcomayo”. Félix Frías, *Nota dirigida a S.G. el señor Don Tomás Frías, ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia, por Don Félix Frías, cónsul de la misma República en Chile*, Imprenta del Mercurio, Valparaíso, 1846, citado en Pol Colàs, “Félix Frías y el giro a los Orientes bolivianos de José Ballivián”, *Revista de Indias*, LXXXI/283, 2021, pp. 799-831 (p. 812).

hacia sus recursos naturales y la forma de acceder a los mismos, hubo un incremento de la producción de documentos –oficiales o no– en torno a las riquezas de las tierras bajas que expresan la necesidad de ocuparlas y extraer sus recursos. Estos anhelos o sueños por lograr el ‘progreso’ en los Orientes, en particular en el departamento de Santa Cruz, se expresarían a principios del siglo XX en un documento titulado *Memorandum dirigido al H. Congreso y a la Nación sobre las ventajas de un ferrocarril Oriental*, escrito y difundido 1904, que reveló la voluntad de ver el progreso del departamento que pasaba, por supuesto, por su conexión ferroviaria con el resto del país.

Cada uno de estos avances tuvo su propia dimensión y proyección, de acuerdo al contexto histórico en el que se desarrolló: exploraciones, tomas de tierras, apropiación del ganado, del trabajo de los indígenas, captación de cargos públicos, etc. A su vez, reflejaron las percepciones y los imaginarios de los cruceños respecto a estos procesos, y específicamente, respecto a las poblaciones indígenas que vivían en esos Orientes que, en esta oportunidad, abarcarán el departamento de Santa Cruz, el de Beni y el norte amazónico.

Este artículo es, a su manera, una relectura de un trabajo anterior en el que se planteó algunos de estos temas para fines del siglo XIX y principios del siglo XX, en torno al destino de la mano de obra chiquitana en el marco de la explotación gomera.⁹ En esa oportunidad, se quiso indagar acerca del pensamiento de las élites cruceñas respecto a la población indígena del departamento en un contexto específico a nivel nacional, el de la ‘guerra de razas’, previo a la guerra Federal. Hoy, una década y media más tarde, la historiografía acerca de los Orientes se ha enriquecido considerablemente al respecto.¹⁰

9 Ana María Lema, *El sentido del silencio. La mano de obra chiquitana en el Oriente boliviano a principios del siglo XX*, UPIEB, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2009.

10 La misma se encuentra desarrollada en el anexo bibliográfico al finalizar este artículo.

La problemática abordada acá trata de cómo los cruceños, término con el que se reconocían los habitantes *no indígenas* del departamento de Santa Cruz, empezaron a avanzar sobre el conjunto de las tierras bajas anteriormente señalado, desde mediados del siglo XIX, por etapas, con el propósito de ‘conquistar’ estos espacios, sin tomar en cuenta que ya eran territorios.¹¹

Este avance fue motivado por la búsqueda de nuevas oportunidades económicas en torno a productos con una creciente demanda, tanto nacional –el ganado vacuno en el Chaco– como internacional –la quina o la goma en la región amazónica. En torno a la explotación de estos productos se fue tejiendo una intensa red comercial para abastecer los centros de producción y para trasladar dichos productos a sus mercados, acompañada por importantes movimientos migratorios.

El artículo está estructurado en torno a cuatro puntos: primero, una mirada acerca del cambio las políticas públicas bolivianas en torno a los Orientes desde los años 1840; luego, un balance sobre el avance cruceño y la ocupación de territorios indígenas en los Orientes a fines del siglo XIX; le sigue una reflexión acerca de la posible existencia de un malestar entre cruceños e indígenas en distintas partes de Orientes, reflejo de las relaciones entre estos grupos; finalmente, le sigue un recordatorio acerca de cómo los cruceños veían a y soñaban con su propio territorio.

Dedico con todo respeto y cariño este artículo a la memoria de José Luis Roca que falleció en 2009 y quién se oponía tenazmente al concepto de los Orientes.¹²

11 Según Mazurek, el territorio se caracteriza por ser localizado, ser producto de un proceso de apropiación, o construcción de identidad en torno al mismo, ser producto de la actividad humana, ser dinámico y relacionarse con un determinado grupo social. Una “diferencia fundamental entre espacio y territorio es que el primero se caracteriza por un sistema de *localización* mientras el segundo se caracteriza por un sistema de *actores*”. Hubert Mazurek, el énfasis es mío. Véase Hubert Mazurek, *Espacio y territorio. Instrumentos metodológicos de investigación social*, La Paz. IRD/PIEB, La Paz, 2006, p. 42.

12 José Luis Roca, *La epopeya de los cruceños. Economía y sociedad en el Oriente Boliviano (s. XVI-XX)*, Plural editores, La Paz, [2001] 2024.

El giro de las políticas públicas hacia los Orientes en los años 1840

Desde fines de los años 1820 y con más fuerza después, se observa un cambio de comportamiento por parte de los cruceños, nombre con el cual se designa no tanto a los habitantes del departamento como a los de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y de la provincia Cercado. A partir de la década de 1840, específicamente, ellos empezaron a avanzar en un proceso de ‘conquista’ del resto del territorio del departamento y más allá. Este movimiento no fue solamente espontáneo o producto de iniciativas particulares, aunque las hubo; fue promovido por políticas públicas a lo largo de distintos gobiernos.¹³

Durante el gobierno de Andrés de Santa Cruz (1829-1839), este presidente se propuso varias tareas, entre ellas la de fomentar la exploración del territorio boliviano e impulsar a las poblaciones locales a dedicarse a la explotación de los productos forestales locales. El 22 de diciembre de 1829, dictó una disposición acerca del libre ingreso de bolivianos a las provincias de Caupolicán, Sorata (La Paz), Yuracarés (Cochabamba), Mojos y Chiquitos (Santa Cruz) para “comerciar activa y pasivamente con sus moradores y fomentar la extracción de cascarilla, cacao, vainilla, resinas y gomas”.¹⁴ ¿Eso ocurrió realmente? Quizás algunos comerciantes se desplazaron a estas regiones, pero sin mucho éxito y desde luego, no se asentaron allí de manera permanente. Sin duda, la ausencia de caminos transitables a lo largo de todo el año, las grandes distancias, las condiciones climáticas y el posible ataque de ‘bárbaros’ no incentivaron su asentamiento. Sin embargo, esta medida ya fue

13 Para una síntesis del proceso, véase Pilar García Jordán, *Cruz, arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en Perú y Bolivia, 1820-1940*, Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 2001.

14 Citado en María Luisa Soux, Miriam Quiroga, Iván Jiménez, María de los Ángeles Cárdenas, Rubén Hilari, *Apolobamba, Caupolicán, Franz Tamayo. Historia de una región paceña*, Prefectura del Departamento/Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 1991, p.151.

una señal del crecimiento de la atención oficial hacia las tierras bajas, sintomática de lo que ocurriría posteriormente.

En el primer medio siglo de vida republicana, el Estado boliviano quiso consolidar su presencia en todo el territorio nacional, incluyendo las regiones más alejadas. Por ejemplo, entre ellas se encontraba el margen occidental del río Paraguay, al este del departamento de Santa Cruz, una región auténticamente marginal. La búsqueda de su integración fue motivada por la necesidad (temprana) de conseguir puertos alternativos a los del litoral del océano Pacífico y a los que podían ofrecer los ríos de la cuenca amazónica. Esta región constituía una ‘frontera’ interna que había que franquear para que el Estado consiguiera el dominio completo de su territorio nacional. Para llevar adelante este propósito, era preciso establecer colonias, misiones y fortines, como lo demostró Pilar García Jordán.¹⁵

El Estado boliviano desplegó varias estrategias con miras a la incorporación de estas regiones de frontera interna, específicamente en y desde el departamento de Santa Cruz. Según Bruno Valdivia, hubo cuatro factores que incidieron en la incorporación *simbólica* de la misma al dominio estatal: la misión estatal de integrar territorios periféricos, poco conocidos y controlados; la legislación sobre la integración de espacios periféricos en torno a los conceptos de integración, colonización, navegación; la producción cartográfica impulsada por el Estado con el fin de representar y proyectar los intereses bolivianos en ese espacio y, finalmente, la expresión de su interés en el valor estratégico de este territorio.

Más allá de estos territorios, se encontraban también las fronteras externas con países vecinos, como Brasil o Paraguay, que podían aprovechar la falta de definiciones de los límites nacionales. Por consiguiente, se volvió necesario conocer mejor el territorio nacional y describirlo, con el fin de contar con insumos para defenderlo y desarrollarlo.¹⁶

15 Véase Pilar García Jordán, *Cruz, arado, fusiles y discursos...*

16 Este fue uno de los aspectos abordados por la siguiente tesis: Bruno Valdivia Gallardo, *Proyecto de colonización y navegación. Incorporación del margen occidental*

En la práctica, ¿cómo se llevó a cabo esta política de integración? La construcción de caminos y el desarrollo de infraestructura fue una de las políticas puesta en marcha y fue acompañada por la apertura de la frontera a través de la exploración y la colonización. En ambos casos, estos avances fueron tanto directos –mediante la intervención de funcionarios públicos para imponer la autoridad boliviana– como indirectos –mediante concesiones territoriales a particulares que ellos cumplieran lo que el Estado no pudo: establecer puertos y poblar la región.¹⁷

En este sentido, se tomó varias medidas al respecto, pero pocas fueron exitosas, debido a factores externos tales como la oposición de Argentina y Brasil, por ejemplo, al establecimiento de colonias y a los proyectos de navegación y de comercio, como a factores internos sobre los que volveremos más adelante. Lo que sí funcionó fue la creación de un ‘discurso geográfico’ mediante el desarrollo de la cartografía, en particular durante el gobierno de José Ballivián (1841-1847) que ordenó la elaboración de mapas oficiales de Bolivia.¹⁸

El interés por la navegación ya fue expresado en 1833 por Andrés de Santa Cruz en un mensaje presidencial; posteriormente, fue retomado por José Ballivián que impulsó dos grandes exploraciones con el fin de evaluar las posibilidades de acceso del país al océano Atlántico. Además de la postura oficial boliviana, varios particulares opinaron al respecto y la prensa tuvo un papel importante en la difusión de las ideas en torno al impulso a la navegación, sea por los ríos amazónicos o bien los platenses.

La opinión pública boliviana legitimaba la necesidad de intervenir en esos espacios alejados y no integrados para llevar hasta allí la ‘civilización y el progreso’. Además, con el establecimiento de puertos y el desarrollo de la navegación fluvial –incluso a vapor

del río Paraguay al dominio del Estado boliviano (1825-1871). Tesis de maestría en Historia, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2023, pp. 20-21.

17 *Ibidem*, p. 23.

18 Víctor Hugo Machaca Mamani, *El proceso de elaboración de los primeros mapas oficiales de Bolivia como parte fundamental de la política del Estado para conocer el territorio, 1842-1859*. Tesis de licenciatura en Historia, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2018.

por el río Paraguay–, se podría comercializar los recursos naturales locales.¹⁹ Respecto a la posibilidad de contar con inmigración, no queda claro si esta sería solamente americana o bien europea.²⁰

¿Qué pasó en la práctica? En esta etapa se desarrollaron varios proyectos de apertura de caminos, más locales que nacionales, aunque el interés gubernamental por abrir caminos hacia el Atlántico era sincero.

Valdivia se refiere a varias fuentes que mencionan el desarrollo de caminos en las primeras décadas de la república, desde viajeros europeos hasta presos políticos trasladados al Oriente. Un trabajo más riguroso fue el de José María Dalence quién, en su *Bosquejo estadístico de Bolivia*, describe los caminos del Oriente como llanos –una ventaja con relación a los caminos andinos– pero, al pasar por lugares deshabitados, exponen a los viajeros a los ataques de bárbaros, de fieras, o bien a la subida de los ríos; e incluso, al ser poco transitados, desaparecía su trazo.²¹

En 1860, Baldomero Menéndez publicó un *Manual de Geografía y estadística del Alto Perú o Bolivia* donde describe el territorio boliviano; no habla específicamente de Santa Cruz, pero opina que no hay caminos aptos para realizar actividades comerciales.²² El exiliado político, Genaro Dalens Guarachi, estuvo en Santa Cruz entre 1859 y 1860 durante el gobierno de José María Linares. En su obra titulada *Santa Cruz de la Sierra o el Oriente de Bolivia* (1861), comparte sus impresiones sobre el departamento y emite una dura opinión acerca del camino que une Samaipata con Santa Cruz de la Sierra, es decir el tránsito de la región andina al Oriente.²³ Un

19 Diego Villar, *Bolivia a vapor. Antropología histórica del barco cauchero (1880-1920)*, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2020. En esta obra, el autor se enfoca en la navegación por los ríos de la cuenca amazónica.

20 Bruno Valdivia, *Proyecto de colonización y navegación...*, pp. 58-59.

21 José María Dalence, *Bosquejo Estadístico de Bolivia*, Sucre, 1851; citado en Valdivia, *Proyecto de colonización y navegación...*, p. 69.

22 Baldomero Menéndez, *Manual de Geografía y estadística del Alto Perú o Bolivia*, Rosa y Bouret, París, 1860, citado en ibídem, p. 55.

23 Genaro Dalens Guarachi, *Santa Cruz de la Sierra o el Oriente de Bolivia*, Imprenta Paceña, La Paz, 1861, citado en ibídem, p. 55.

autor cruceño, Victorino Rivero Egüez, hizo una valoración de los caminos cruceños a fines del siglo XIX y consideraba que todos eran malos salvo, quizás, en la provincia Cercado; sin embargo, nunca se refirió a caminos hacia Paraguay.²⁴

A partir de las consideraciones de varios autores, quedaba claro que las vías que unían Santa Cruz con la región andina eran peligrosas, mientras que, al interior del departamento, los caminos eran precarios pues solo eran de herradura salvo en la provincia Cercado donde circulaban carretones. Este fue sin duda un factor de obstaculización a la integración del Oriente.

Veremos a continuación varios casos de paulatina ocupación de los Orientes en las primeras décadas de la vida republicana, en distintas regiones de las tierras bajas u Orientes: el ‘extremo’ Oriente, la provincia Chiquitos y el departamento de Beni, No abordaremos lo que ocurrió en el Chaco.

El ‘extremo’ Oriente

Denominamos ‘extremo’ Oriente la región ubicada al extremo este del departamento de Santa Cruz, es decir la frontera con Brasil y Paraguay. Veremos algunas iniciativas que se desarrollaron para integrar dicha región y utilizarla para actividades comerciales.

Además de la exploración de esta frontera oriental, el paso siguiente consistía en su colonización, es decir su poblamiento para la explotación de sus recursos. Un autor que proporcionó valiosos insumos para incentivar estas actividades fue el científico francés Alcide d’Orbigny, ya que permaneció bastante tiempo en el departamento de Santa Cruz y, en particular, en la provincia Chiquitos (1831-1832). Sin embargo, pese a su larga estadía, afirmó que no existían condiciones para abrir un camino hacia Paraguay, y recomendó utilizar la vía del Río Grande.²⁵

24 Victorino Rivero y Egüez, *Historia de Santa Cruz durante la 2da. mitad del siglo XIX*, Fundación Cultural Ramón Darío Gutiérrez, Santa Cruz de la Sierra, 1978, citado en *ibídem*, p. 69.

25 *Ibídem*, p. 74. Véase Alcide d’Orbigny, *Viaje por la América Meridional*, IRD/IFEA/Total/Embajada de Francia en Bolivia/Plural Editores, La Paz, 2002.

Aquello no desanimó al argentino Manuel Oliden. En su calidad de ex combatiente de la guerra de Independencia, solicitó al gobierno boliviano una concesión territorial en el ‘extremo Oriente’ del departamento, cerca del río Paraguay; se propuso establecer un puerto y un asentamiento a orillas del río Otuquis, desde donde se podría navegar hasta el río Paraguay y, a partir de ese punto, hasta los puertos de las Provincias Unidas del Río de la Plata.

El parlamento aprobó dicha iniciativa, argumentando la existencia de recursos naturales y la necesidad de consolidar la frontera con Brasil. En noviembre de 1832, se le otorgó una concesión de tierras en las proximidades de los ríos Paraguay, Tucabaca y Otuquis; además, se le encomendó la misión de habilitar un puerto en la confluencia de varios ríos afluentes del Paraguay.²⁶

Oliden fundó la ‘ciudad Oliden’ y permaneció allí entre 1836 y 1844, administrando el lugar, construyendo caminos, dedicándose a la agricultura y ganadería. Fundó la hacienda Sutós, entre la ciudad y la ex misión de Sagrado Corazón, y la hacienda Rinconada, cerca de Santiago, –o por lo menos, eso dijo. En sus escritos, no se refirió a quienes eran los colonizadores que lo acompañaban. Paralelamente a lo mencionado, cumplió una misión de relacionamiento con Brasil y Argentina, mostrándose como representante o intermediario entre la administración boliviana y los países vecinos.²⁷

Respecto a la navegación, punto central de la concesión, el gobierno quería comprobar que la misma era factible desde el río Otuquis hasta su confluencia con el Paraguay. El hijo de Oliden se encargó de probar dicha navegación, pero fracasó en su intento.²⁸

26 Ibídem, p. 77.

27 Ibídem, p. 79.

28 “Partió de la localidad de Sagrado Corazón llegando al Jaurú. Navegó por el río Cuiabá hasta llegar a la posición paraguaya de Fuerte Borbón. En este punto el ejército paraguayo rechazó a la embarcación. Navegó [por] el río Otuquis río arriba de su confluencia con el Paraguay, sin embargo, comprobó la imposibilidad de practicar la navegación debido al *aguapé*, una planta que crece en el río. Debido a esto lo que se comprobó es que los ríos que afluyen al Paraguay no son navegables”. Ibídem, p. 80.

Además de los problemas técnicos que se presentaron, constató que Paraguay y Brasil estaban opuestos a la libre navegación de sus ríos.

En 1836, el gobernador de la provincia de Chiquitos, Marcelino Peña, realizó una visita a esa parte de la frontera con Brasil. Allí, constató la presencia brasilera en la región, incluso en territorio boliviano, presencia tan marcada que hasta los indígenas bolivianos se comunicaban con los no indígenas en portugués. Fue complejo convencerlos que eran bolivianos. Para profundizar o enraizar la presencia boliviana en ese sector, se reclutó a un grupo de varios indígenas para establecerse allí, bajo administración boliviana.²⁹

Con el fin de gobernar mejor, Peña se preocupó por tomar en cuenta varios elementos, como los siguientes: que las personas que poblarían los márgenes occidentales de los ríos Paraguay y Jaurú supieran que tenían derechos y obligaciones hacia Bolivia; o bien que los nuevos establecimientos –unidades de producción agrícolas y ganaderas, donde se realizaba a veces la transformación de sus productos– debían dedicarse a la ganadería recuperando animales de manos de brasileños. Asimismo, se debía velar por que la explotación de las salinas del Jaurú no cayera en manos de los habitantes del vecino Mato Grosso; solo se permitiría esta actividad a los indígenas bororó que habitaban cerca de la antigua misión de Santo Corazón.³⁰ Como recalca Valdivia, mediante estas normas, “Bolivia impone su control sobre el espacio en contraposición a las pretensiones y avances imperiales en su territorio, a su vez permitió el acceso de los indígenas a los recursos y territorios en la margen occidental del río Paraguay”.³¹

En los años siguientes, hubo más intervenciones bolivianas hacia la frontera con Brasil, lideradas por distintos gobernadores

29 *Ibíd.*, pp. 82-83.

30 Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), MI 30/31, Marcelino de la Peña, teniente coronel de ejército gobernador político y militar de esta provincia. Considerando, 1836. Citado en Bruno Valdivia, *Proyecto de colonización y navegación...*, pp. 74-76. Las Salinas del Jaurú fueron ocupadas por tropas bolivianas en 1843; estas expulsaron a los brasileños establecidos en los Campos de Marco.

31 Bruno Valdivia, *Proyecto de colonización y navegación...*, p. 76.

de Chiquitos.³² En 1844 fue fundado el asentamiento denominado San Matías.³³ Dos años más tarde, en 1846 fue fundada la Villa de Marco de Jaurú por orden del gobierno boliviano.³⁴

Sin embargo, no se concretaron proyectos de colonización ni de consolidación de la presencia boliviana en la frontera, pese a la realización de varios intentos.

Desde 1754, pocos años después de la suscripción del Tratado de Madrid entre los imperios español y portugués, el Marco del Jaurú fue el silencioso vigilante de la frontera. “Cuando estos [imperios] se derrumbaron, el marco quedó, único testigo de las pugnas territoriales, en su soledad”.³⁵ Efectivamente, dejó pocas huellas en la memoria boliviana.

El chuquisaqueño Melchor María Mercado viajó allí en 1859, recorriendo, según sus cálculos, 253 leguas desde Santa Cruz de la Sierra hasta el Marco.³⁶ Elaboró tres documentos al respecto: un

32 Entre ellos, además de Marcelino Peña, Sebastián Ramos y Fermín Rivero.

33 San Matías se encuentra actualmente en la frontera con Brasil, no así en el momento de su fundación. Su población estaba conformada por algunos colonos, así como indígenas chiquitanos y bororós que convivían con los habitantes del pueblo. Allí, la vida estaba marcada por la pobreza y el abandono, comprensible debido a la distancia. Durante el gobierno de José María Linares (1855-1861), hubo varias peticiones solicitando la presencia en San Matías de funcionarios públicos, de religiosos, de herramientas y de ganado. También se pidió el desarrollo de relaciones comerciales con el pueblo de Vila María do Paraguay (actualmente San Luis de Cáceres, Brasil). Puesto que San Matías era en el extremo Oriente del país, se convirtió en un lugar de confinamiento político. La presencia de los confinados asustaba a los habitantes ante la eventualidad de un levantamiento; asimismo, temían que los brasileros no se retiraran de la zona. Las únicas personas que podían defender el pueblo eran los vecinos o bien los indígenas bororó. Este ambiente violento generó el temor a que el mismo pudiese extenderse al resto del departamento.

34 Ana María Lema, “La huella es el olvido. Historia de un hito en la frontera con Brasil: el caso del Marco del Jaurú”, ponencia presentada al VIII Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos, Sucre, 2015.

35 *Ibidem*.

36 Melchor María Mercado, *Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869)*, Archivo Nacional de Bolivia (2.^a ed.), Sucre, 2019, p. 232. Salió de la capital del departamento el 9 de septiembre de 1859 y llegó al Marco del Jaurú el 16 de noviembre del mismo año.

diario de viaje, unas observaciones sobre la provincia de Chiquitos por donde pasó el autor, y algunas reflexiones sobre la expedición para navegar por el río Paraguay.³⁷ El Marco del Jaurú está ubicado a una legua de la desembocadura del río Jaurú en el río Paraguay.³⁸

El veredicto de Mercado fue desalentador: constató que la navegación desde el Marco del Jaurú o bien desde el lago Oberaba hasta el río Paraguay era imposible debido a varios factores: la ubicación del río Jaurú en territorio brasilero, la ausencia de recursos para construir embarcaciones, la ausencia de un puerto y, sobre todo, de un camino seguro. Además, resaltó la cercanía de fuertes militares brasileros como Coimbra y Albuquerque. Como alternativa, propuso abrir un nuevo camino hacia el río Paraguay desde Santo Corazón o Santiago, e instalar un puerto más al sur, recuperando la orilla derecha del río desde Oberaba hasta la primera fortaleza de Paraguay. Pero esta iniciativa conllevaría nuevamente el riesgo de la hostilidad brasilera en una zona habitada por 'bárbaros'.³⁹

La incorporación simbólica del margen occidental del río Paraguay al territorio boliviano fue más exitosa que la física; esta

37 Ilustró su relato con un dibujo del monumento desde sus cuatro lados, que se encuentra actualmente en la plaza principal de la ciudad de Cáceres, en el Estado de Mato Grosso (Brasil). Melchor María Mercado, *Album de paisajes...*, p. 205.

38 El río Jaurú pertenece a la cuenca del Plata y es uno de los principales afluentes del curso alto del río Paraguay. Corre por el Estado de Mato Grosso. Nace muy cerca del río Guaporé o Iténez, que pertenece a la cuenca amazónica, pero corre hacia el sur. Su desembocadura en la ribera izquierda del río Paraguay se ubica unos 60 kilómetros aguas abajo de la ciudad de Cáceres. Es navegable todo el año para embarcaciones muy ligeras.

39 Se desconoce el impacto del informe de Mercado en esa coyuntura, pero sus conclusiones no se alejan de las consideraciones de otros estudiosos del asunto. Sin embargo, dicho informe fue omitido en la historiografía diplomática, es decir, los estudios de las relaciones entre Bolivia y Brasil. ¿A qué se debe este silencio? ¿Fue una omisión voluntaria o accidental? ¿A dónde fue a parar el informe de Mercado para no haber sido tomado en cuenta? ¿Fueron sus conclusiones demasiado lúcidas para los gobiernos de la época? ¿Qué ocurría realmente en la frontera? Pocos años después, se llevó a cabo la firma de un documento clave en esta historia entre Brasil y Bolivia: el Tratado de Ayacucho, el 27 de marzo de 1867.

estuvo en mano de concesionarios privados, por lapsos de tiempo efímeros.⁴⁰ Pese a sus esfuerzos, el Estado boliviano no logró consolidar la integración de este espacio a su dominio durante el periodo estudiado, principalmente debido a obstáculos de carácter técnico, tanto relacionados con la navegación en sí como por las distancias. Hubo que esperar las últimas décadas del siglo XIX, en un contexto económico distinto (el auge de la goma, la pérdida del acceso al Litoral) para que se reanuden estas iniciativas.

Las ex misiones de Chiquitos

La historia de las misiones jesuíticas en el Alto Perú es bastante conocida tanto para Mojos como para Chiquitos que vivieron procesos similares. Tras la expulsión de los jesuitas en 1767, los pueblos misionales pasaron a depender del obispado de Santa Cruz como parroquias, y fueron dirigidas por curas seculares. Sin embargo, los resultados no fueron los esperados; se instauraron entonces gobernaciones militares, con más o menos éxito, hasta la Independencia. Desde entonces, Mojos y Chiquitos formaron parte del departamento de Santa Cruz.

Este relato ha sido transmitido por la historiografía tradicional. Si bien es común asociar la historia de un pueblo indígena

40 Otras iniciativas más tardías apuntaron a la ocupación y al uso de la región fronteriza oriental con Brasil. Entre ellas se destaca la de Miguel Suárez Arana. En 1875, tras recibir una importante concesión de tierras en la frontera, creó la “Empresa Nacional de Bolivia” con el propósito de colonizar Chiquitos, desarrollar la navegación por el río Paraguay y construir un camino hacia Santa Cruz. Allí estableció un asentamiento denominado Puerto Suárez, ubicado a orillas de la laguna Cáceres. La empresa pasó a manos del Estado boliviano en 1888. Desde la creación de Puerto Suárez, el camino de Santa Cruz de la Sierra hasta ese punto fue transitado para la comercialización de la goma hacia el Atlántico y la importación de productos a Bolivia. Ana María Lema, *El sentido del silencio...*, pp. 37, 63-64. La relación de los Suárez Arana con esta región no concluyó con esta etapa; el hijo de Miguel Suárez Arana, Cristian Suárez Arana, emprendió una expedición hacia el Chaco boreal. Fue subprefecto de la provincia Chiquitos en 1896-1897 y miembro de la Sociedad de Estudios Geográficos de La Paz en 1898.

con su pasado misional, resulta pertinente cuestionar ese legado, en particular en el caso de las misiones jesuíticas. Es el reto que se ha planteado Cecilia Martínez al evocar las antiguas misiones de Chiquitos desde 1767 hasta el fin del periodo colonial, y al mostrar una imagen distinta a la tradicional en la que, más allá de enfocarse en los problemas de la administración colonial entre autoridades civiles y religiosas, ella analiza “las lógicas de organización, de acción y de relación entre los indígenas de la provincia, de estos con otros grupos indígenas de la frontera y con los colonizadores españoles, portugueses, blancos y negros”.⁴¹ A partir de ello, la autora se propone “reconstruir, en la medida de lo posible, una historia de la región en clave indígena”, en la que destaca la intensidad de la circulación de personas de distintas procedencias, más allá de la frontera entre dos imperios.⁴²

En Chiquitos, los pobladores indígenas mantuvieron su estilo de vida, dedicándose a la agricultura, la recolección, la caza y la pesca, así como a la fabricación de enseres, de instrumentos de música, por ejemplo. Con el cambio de régimen político, desde 1825, los aportes de la producción de las antiguas misiones de Chiquitos (textiles de algodón, productos de cuero, cera de abeja, o bien sal) siguieron siendo importantes para la economía cruceña.

Sin embargo, de acuerdo con los informes del gobernador de Chiquitos a pocos años de creada la República, la producción se vio afectada por incidentes graves, sean epidemias (de viruela, por ejemplo) como sequías que, a su vez, propiciaron incendios de magnitud. Estas situaciones llevaron a las autoridades civiles a tomar medidas como crear un hospital en Concepción. Pero no fue suficiente pues los estragos de las sequías empezaron a afectar la alimentación de la población que, en 1842, alcanzaba 18.391 personas.⁴³

41 Cecilia Martínez, *Una etnohistoria de Chiquitos, más allá del horizonte jesuítico*, Instituto de Misionología/Itinerarios, Cochabamba, 2018, p. 15.

42 *Ibidem*, p. 19.

43 Cynthia Radding, “Repúblicas dentro de la República de Bolivia: los pueblos Chiquitos en los primeros escenarios de un nuevo orden político”, *Boletín Americanista*, Año LX.1, 60 (2010), p. 56.

La creación de Bolivia suscitó cambios en las nomenclaturas, pero los nombres en sí no cambiaron: Chiquitos se convirtió en una de las provincias del departamento de Santa Cruz, junto con Mojos, Cordillera, Vallegrande y Cercado. Entre sus autoridades locales se encontraban el corregidor que dirigía el cabildo indígena y el ecónomo juez, “un nuevo título para el criollo que fungiera como el administrador laico de las misiones a partir de la expulsión de los jesuitas”.⁴⁴

Desde un punto de vista político, los cruceños –los no chiquitanos– intentaron lograr implantar un modelo de gobierno local distinto al de los cabildos indígenas instaurados durante el periodo misional, reflejando de esta manera la diferencia entre la visión criolla y la de los pueblos indígenas en torno al gobierno en república.

Un cambio ocurrió en 1839: en las elecciones para diputados y electores representantes de la provincia en la Junta departamental de Santa Cruz, el cabildo indígena fue relegado en favor de los criollos cruceños. Al ocurrir aquello, se confirmaba la presencia y el peso cada vez más grande de este sector de la población en Chiquitos. Así lo señala Cynthia Radding:

El predominio de los criollos en las elecciones registradas a partir de 1839 parece reflejar, primero, su incipiente crecimiento demográfico en la provincia de Chiquitos y, segundo, el control cada vez mayor que pretendían ejercer los cruceños sobre el comercio y el territorio desde el eje de Santa Cruz de la Sierra.⁴⁵

Como recalca esta misma autora, a medida que pasó el tiempo, se sucedieron despojos de tierras y del patrimonio indígena de Chiquitos, a la par de la pérdida de su representación política y de abusos en materia laboral que confirman el avance criollo sobre esta provincia, otrora indígena y desde entonces, cruceña.⁴⁶

44 *Ibíd.*, p. 61.

45 *Ibíd.*, p. 63.

46 *Ibíd.*, p. 64.

El caso de Beni

Las expresiones del avance cruceño también se manifestaron en el departamento de Beni donde los pobladores no indígenas y, específicamente, los funcionarios públicos, tuvieron que proceder específicamente de Santa Cruz. ¿Cómo ocurrió aquello?

El 18 de noviembre de 1842, en el primer aniversario de la batalla de Ingavi, Ballivián creó el nuevo departamento de Beni sobre la base territorial de provincias de Santa Cruz, Cochabamba y La Paz, al que se tuvo que dotar de nuevos funcionarios públicos, maestros, comerciantes, etc. Hasta entonces, los únicos pobladores del inmenso departamento de Beni eran los indígenas, sea los de las antiguas misiones de Mojos, los habitantes de la provincia paceña de Caupolicán y los de la provincia cochabambina de Yuracarés.⁴⁷ Ellos no fueron tomados en cuenta para asumir nuevas responsabilidades. Por consiguiente, fue desde Santa Cruz que se trasladaron cruceños para este propósito. De esta manera, los indígenas del lugar fueron desplazados y relegados a un segundo plano.⁴⁸

Paralelamente y a partir de entonces, el interés por ese departamento fue creciendo debido a su vinculación fluvial directa con el océano Atlántico. Efectivamente, el gobierno de José Ballivián fue el que impulsó con más entusiasmo la búsqueda de soluciones para un país ‘sin puertos’, no solo para controlar la totalidad de su

47 Cuando Ballivián creó Beni, este incluía también estas provincias, lo que lo convirtió en un departamento de gran extensión. Al ser poco manejable, en 1856, las provincias añadidas a Mojos volvieron a sus departamentos de origen.

48 Anna Guiteras Mombiola es la principal autora que ha desarrollado varias investigaciones en torno a la compleja consolidación del departamento de Beni, desde su creación. Véase “Trinidad y los llanos de Mojos a fines del siglo XIX: una radiografía etnográfica”, *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 26, vol. 1, 2019, pp. 287-316; Anna Guiteras Mombiola, “La Amazonía boliviana, escenario de conflictividad política estatal (1864-1872)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, URL: <http://nuevomundo.revues.org/66505>; DOI: 10.4000/nuevomundo.66505; Anna Guiteras Mombiola, *De los llanos de Mojos a las cachuelas del Beni 1842-1938*, Itinerarios/ Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Cochabamba, Sucre, 2012.

vasto territorio sino también para fortalecer sus relaciones comerciales con Europa, eso, desde su acceso al océano Atlántico.⁴⁹ Su iniciativa también se alimentó del discurso referido a la opulencia de los recursos naturales de los Orientes bolivianos.⁵⁰

El argentino Félix Frías, que llegó a Bolivia en la década de 1840 junto con otros compatriotas, huyendo del gobierno de Juan Manuel de Rosas, apoyó vehementemente esta medida. Consideraba que el porvenir de Bolivia se encontraba en el Oriente. Para llevar adelante este propósito, Frías pensó en la necesidad de poblar la región “a partir del sometimiento indígena” así como de la migración, tanto interna como externa, mediante procesos de colonización.⁵¹ Efectivamente, pese al inmenso potencial del departamento, se consideraba que su población era insuficiente o quizás no calificada. Respecto al ‘sometimiento’ de los indígenas, en su alegato, Frías se refería específicamente a los habitantes del Chaco y a los mojeños, dos polos opuestos en su relacionamiento con la sociedad boliviana: casi bárbaros y ex neófitos. Por ello, insistía en la pertinencia de revitalizar las misiones religiosas católicas cuya presencia facilitarían la civilización de las poblaciones indígenas del lugar.

Por otro lado, apostar por las salidas hacia el Atlántico parecía una opción más óptima y cómoda que considerar los puertos del océano Pacífico, demasiado alejados del departamento de Beni, por ejemplo. Se creía que esta vía abarataría los costos de exportación de los productos bolivianos, pero en realidad, no fue así debido al elevado costo de los fletes. Años más tarde, quién más se benefició del Tratado de Ayacucho entre Bolivia y Brasil (1867) fue precisamente Brasil.⁵² En verdad, ese país llevaba años viendo

49 Stephanie Carola Vargas Mansilla, “Por el Pacífico o por el Atlántico. Apuntes para la historia fronteriza Bolivia-Brasil en el siglo XIX”, *Revista Transporte y Territorio*, 10, pp. 145-157, 2014.

50 Pol Colàs, “Félix Frías y el giro a los Orientes bolivianos...”.

51 *Ibidem*.

52 El Tratado de Amistad, Límites, Navegación, Comercio y Extradición es conocido como el Tratado de Ayacucho por haber sido firmado en la ciudad de La Paz de Ayacucho el 27 de marzo de 1867, durante el gobierno de

migrar a centenares de esclavos rumbo al territorio boliviano –en el papel, libre de esclavitud– y desde entonces, también llegaron comerciantes y productos brasileros a los mercados cruceños, generando una competencia con los productos nacionales.⁵³

En este contexto y más adelante, en el marco del auge de la goma, por ejemplo, cabe preguntarse cuál era la situación de los indígenas de los Orientes cuya principal virtud era, desde la perspectiva de los que no eran indígenas, su conversión en trabajadores.

Los indígenas de los Orientes a la vuelta del siglo y la nueva ocupación de sus territorios

Debido al avance criollo o cruceño desde la capital del departamento hacia sus provincias, y hacia departamentos vecinos como el Beni, los indígenas libres se fueron transformando en mano de obra barata o gratuita en diversas actividades económicas, que poco a poco fue invisibilizada en el imaginario regional.⁵⁴

¿Invisibilizada? ¿Silenciada? Sí y no. En realidad, el mundo indígena era muy heterogéneo, tanto por su composición étnica como por su grado de relacionamiento con la sociedad criolla. A grandes rasgos, se puede distinguir tres grupos: los más cercanos, es decir la mano de obra; los relativamente conocidos, pero poco accesibles, por estar en las misiones –esta vez, franciscanas– y finalmente, los más lejanos, exóticos y peligrosos, los bárbaros.

Mariano Melgarejo. “El Tratado, que fue objeto de numerosas críticas tanto en su tiempo como a posteriori por ser considerado lesivo a los intereses bolivianos, cuenta con treinta artículos. Sólo uno de ellos aborda la cuestión de los límites entre los dos países; los demás se refieren sobre todo al tema de la navegación del río Madera, un sueño acariciado por los gobiernos bolivianos para poder desarrollar las exportaciones”. Ana María Lema, “¿Una frontera en movimiento o movimientos en la frontera? Bolivia-Brasil en la época del Tratado de Ayacucho”, *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 19 (2013), pp. 257-294 (pp. 268-269).

53 Stephanie Carola Vargas Mansilla, “Por el Pacífico o por el Atlántico...”, p. 151.

54 Ana María Lema, *El sentido del silencio...*, p. 13.

¿Qué informaciones se tenían acerca de este complejo mundo indígena? Hasta fines del siglo XIX, quienes estuvieron más cerca de las poblaciones de las misiones fueron, obviamente, los franciscanos. Las misiones franciscanas conocieron un nuevo auge en ese siglo, tanto en el departamento de Santa Cruz como en los de La Paz, Cochabamba y Tarija. En Santa Cruz, los religiosos redujeron a los indígenas guarayos ubicados en la provincia Velasco, creada en 1867 y luego en 1880 como un desprendimiento de la provincia Chiquitos. En Cochabamba, los yuracarés fueron temporalmente asentados en reducciones en la zona tropical del departamento. En La Paz, las misiones de Apolobamba, creadas en el siglo XVII, tuvieron un nuevo auge con las poblaciones de origen tacana. Las misiones franciscanas del Chaco, dispersas en los departamentos de Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija, también estuvieron activas en ese periodo.⁵⁵ Los misioneros de la provincia franciscana de San Antonio de los Charcas, de origen italiano, alemán, suizo o austriaco, se preocuparon por documentar sus experiencias mediante informes escritos e incluso fotografías. Al estar asentadas las misiones en regiones aisladas y poco accesibles a la población civil, no se cuenta con muchas fuentes que no fueran las franciscanas.

En cambio, pese a su alejamiento, sí se cuenta con información acerca de los bárbaros, es decir diferentes ‘tribus’ que quedaron al margen de la sociedad ‘civilizada’, al no haber sido reducidas por los misioneros ni sometidas por los cruceños. Detrás de este término se encuentra una gran diversidad étnica en la que sobresalían algunos

55 El retorno de las misiones franciscanas a la región del Chaco, desde la segunda mitad del siglo XIX, fue documentada por varios autores. El éxito de las mismas fue relativo pero la presencia de los franciscanos como una suerte de mediadores entre los chiriguano y tobas, y los criollos recién llegados, constituyó un dolor de cabeza para las autoridades locales. Véase Erick Langer, *Expecting pears from an elm tree. Franciscan missions on the Chiriguano frontier in the heart of South America, 1830-1949*, Duke University Press, Durham, Londres, 2009; Isabelle Combès, *El revés de la historia: Conquistas franciscanas frustradas en el Chaco boliviano (Época republicana)*, Itinerarios, Cochabamba, 2023. Isabelle Combès ha publicado una colección de fuentes cuyos datos se pueden consultar en: <https://cihablog.hypotheses.org/7920>.

grupos específicos como los sirionós en el Beni, los bororós en Mato Grosso, los ñanaiguas o yanahiguas en el Chaco.

Estos pueblos eran parcialmente conocidos a través de los relatos de sus ataques hacia la población no indígena, que la prensa local se encargaba de transmitir a los cruceños. Sin embargo, dichos ataques –al ganado, a los viajeros, al correo, etc.– eran respuestas o reacciones a las invasiones de sus territorios. Pero al ser los bárbaros presentados como los agresores, la sociedad cruceña justificaba y legitimaba las medidas de represión –como las cacerías de indios– en contra de ellos; esas opiniones solían ser expresadas en la prensa local. Las ‘tribus salvajes’ también eran mencionadas en las descripciones geográficas y algunos estudios etnográficos de la época.⁵⁶

Para fines del siglo XIX y principios del siglo XX, la temática indígena empezó a cobrar una nueva importancia en los Orientes bolivianos; aquello se expresó en tres medidas que permiten un mejor acercamiento a la problemática. En primer lugar, una fuente

56 Entre las descripciones geográficas, se destacan las siguientes: Federico Guardia, “Datos para la Monografía del Departamento de Santa Cruz”, *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*, Año II, 3 (1900); Plácido Molina Mostajo, *Breves nociones de geografía general, en particular de Bolivia y del departamento de Santa Cruz*, Tipografía Comercial, Santa Cruz de la Sierra, 1902; Plácido Molina Mostajo, Benjamín Burela (1906), “Informe que sobre la ‘Geografía de Bolivia’ presentan los comisionados ad hoc, miembros de la Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos de Santa Cruz”, *Boletín de la Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos de Santa Cruz*, año III, 13-14-15 (1906); Jean Baptiste Vaudry, “En el Oriente boliviano. Notas sobre las provincias de Chiquitos y Velasco”, *Revista del Ministerio de Colonización y Agricultura*, año IV, n° 35-36, 1908; Théodore Herzog, “Impresiones de viaje en el Oriente de Bolivia”, *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*, Año XI, 41 (1913); Juan Minchín, “El Oriente boliviano y el Gran Chaco (1881)”, *Boletín de la Sociedad Geográfica Sucre*, Tomo XXVIII, 297-299 (1930). Los estudios etnográficos fueron desarrollados por Benjamín Burela, “Contribución al estudio de la etnografía boliviana. Distribución geográfica de los indígenas actuales del departamento de Santa Cruz”, en *Actas del XVII Congreso Internacional de Americanistas*, Buenos Aires, 1910; Erlan Nordenskiöld, *Indios y blancos en el nordeste de Bolivia (1908-1909)*, APCOB, La Paz, 2003.

documental excepcional –la primera en su género– proporciona datos sistematizados acerca de la población que habitaba Bolivia: se trata del censo de población realizado en el año 1900. En el mismo, se formuló una pregunta sobre la identidad de las personas censadas y entre las razas consideradas, estaba la ‘raza indígena’. La información se encuentra desglosada por departamento, hasta el nivel de los cantones. De esta manera, apenas concluida la guerra Federal, el nuevo gobierno boliviano ya pudo disponer de información actualizada sobre la composición y el estado de su población. Mostraremos algunos datos al respecto. En segundo lugar, estos datos responden a la inquietud o curiosidad gubernamental de conocer mejor la población y el territorio bolivianos, con el fin de poder gobernar la nación, por ejemplo, mediante la realización del primer censo de población del país. En tercer lugar, este periodo coincide con una etapa en la que los indígenas ya son percibidos como un problema que se inscribe en un escenario y un contexto mayor: la ‘guerra de razas’ en la región andina boliviana. Al ser percibidos como antagonistas de los cruceños, los indígenas que vivían en los vastos territorios de los Orientes fueron testigos de la ocupación progresiva de sus territorios.

¿Cuántas personas integraban ese universo indígena? Una de las pocas fuentes estadísticas al respecto es el primer censo nacional de población realizado en septiembre de 1900 en el marco del primer gobierno liberal. Fue organizado y dirigido por la Oficina Nacional de Inmigración, Propaganda Geográfica y Estadística. Resulta verosímil pensar que sus resultados no fueron exactos y, de hecho, se contempló un margen de error. Pero dichas cifras sirven, sin embargo, para aproximarnos a la realidad demográfica de estas poblaciones. De acuerdo con el censo, la población que vivía en Bolivia en ese momento era de 1.633.610 personas.⁵⁷

57 *Bolivia en 1900. Edición facsimilar y estudios del Censo general de la población de la República de Bolivia según el empadronamiento de 1° de septiembre de 1900*, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia/Fondo de las Naciones Unidas para la Población, Sucre, 2012, p. 109.

El censo pretendía cubrir la totalidad del territorio nacional. A haber sido realizado en 1900, es decir, antes de la suscripción de dos importantes tratados de límites con países vecinos, que redujeron drásticamente la superficie del país, quiso abarcar territorios que fueron perdidos, como el Territorio Nacional de Colonias, al Noroeste del país a favor de Brasil y el litoral pacífico, a favor de Chile.⁵⁸ En la práctica, no se realizó el censo en el litoral, pero sí, se intentó llevar a cabo en la totalidad del país.

El Cuadro 1 presenta una síntesis de los resultados para una parte de los Orientes, a saber, los departamentos de Santa Cruz y Beni, así como el Territorio Nacional de Colonias (T. N. C.). Elegimos estos departamentos que cobraron una nueva relevancia en el último tercio del siglo XIX, durante el auge de la goma (1880-1915), ya que los cruceños estuvieron presentes allí de tres maneras: como comerciantes o trabajadores en casas comerciales que proveían de víveres a las barracas gomeras y rescataban goma para comercializarla dentro y fuera de Bolivia; otros, como siringueros, es decir como trabajadores de la goma en su recolección y en su transporte para la exportación; y finalmente, como empresarios gomeros, como Augusto Roca, Nicanor Salvatierra, Antonio Vaca Díez, o bien Nicolás Suárez Callaú, por nombrar algunos.

Es que, en esos años, los Orientes ya no se limitaban a Santa Cruz. La explotación gomera estaba localizada en el Norte y Noroeste del territorio boliviano, pero tuvo repercusiones en todas las tierras bajas. Dicho auge suscitó una importante migración de mano de obra hacia estas regiones, cuyas repercusiones han sido ampliamente estudiadas.⁵⁹ Las zonas de origen de los trabajadores

58 En 1903 se suscribió el Tratado de Petropolis con Brasil y en 1904, el Tratado de Paz y Amistad con Chile.

59 Tradicionalmente, se decía que el auge de la goma causó efectos nefastos en los habitantes indígenas de las regiones gomeras y que, ante su rechazo a trabajar, los empresarios acudieron a mano de obra de las regiones vecinas, como las antiguas misiones franciscanas de Apolobamba o bien las antiguas misiones jesuíticas de Mojos en Beni y de Chiquitos en Santa Cruz, así como en las áreas urbanas. Sin embargo, investigaciones más recientes detallan que los indígenas sí participaron en el auge gomero; su

de la goma –el Norte de La Paz, los departamentos de Beni y Santa Cruz– fueron afectadas por este movimiento que restó mano de obra a las actividades tradicionales agrícolas y ganaderas y causó un desequilibrio demográfico al generar el traslado de hombres, más que de mujeres. En contrapunto, las regiones de destino se vieron beneficiadas por un incremento poblacional, a veces efímero pero tangible. Por consiguiente, empezaron a ser visibles en la geografía y el imaginario nacional estatal.

En este contexto, en el año 1900, se creó la jurisdicción del Territorio Nacional de Colonias, al extremo norte del país, con una superficie de 497.931,05 kilómetros².⁶⁰ El mismo estaba escasamente ocupado desde Bolivia; no se conoce a ciencia cierta la procedencia de sus habitantes, además de las poblaciones indígenas que lo ocupaban tradicionalmente, pues durante el censo de 1900,

relacionamiento con las barracas y sus patrones variaban en función de los intereses que los primeros podían obtener de ellos. Véase José Octavio Orsag Molina, *Civilización y barbarie Los pueblos no reducidos durante el auge de la goma. Bolivia, 1880-1912*, Carrera de Historia, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2018; Lorena Córdoba, “Los panos bolivianos en el imaginario cauchero (siglos XIX y XX)”, *Caravelle*, 103 (2014), pp. 35-50; Lorena Córdoba, “El boom cauchero en la Amazonía boliviana: encuentros y desencuentros con una sociedad indígena (1869-1912)”, en Diego Villar e Isabelle Combès (eds.), *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2012, pp. 125-156; Lorena Córdoba, “Misioneros-patronos e indígenas-siringueros: el caucho entre los chacobos del Beni (siglo XX)”, *Boletín Americanista*, 65 (2012), pp. 85-106; Frédéric Vallvé, “La barraca gomera boliviana: etnicidad, mano de obra y aculturación (1880-1920)”, *Boletín Americanista*, 65 (2012), pp. 61-83.

- 60 A modo de acompañar las iniciativas privadas de los ganaderos y hacendados para ocupar los Orientes, desde el Estado boliviano surgió la necesidad de contar con nuevas jurisdicciones en diferentes regiones periféricas del país. Por ejemplo, en 1884 fue creada la Delegación Nacional del Oriente, que abarcaba el departamento del Beni y parte de Santa Cruz. En 1890, se creó la Delegación de los ríos Beni y Madre de Dios y otra en el río Purús. En 1900, la región del Noroeste tomó el nombre de Territorio Nacional de Colonias, que abarcaba el departamento actual de Pando (Bolivia), así como el Estado del Acre en Brasil y parte de los departamentos de Madre de Dios y Ucayalí (Perú). Se convertiría en el departamento de Pando el 24 de septiembre de 1938.

como veremos más adelante, no se pudo recolectar datos en el terreno; se sabe que gran parte de sus pobladores eran sirringueros peruanos o brasileros.

Cuadro 1
Datos sobre la población indígena de los Orientes, a partir del censo de 1900

| | Blancos | % | Mestizos | % | Indígenas | % | Negros | % | No consta | % | Total depto. |
|------------|---------|-------|----------|------|-----------|-------|--------|------|-----------|------|--------------|
| Santa Cruz | 59.470 | 34,65 | 44.249 | 25,8 | 56.526 | 32,94 | 930 | 0,54 | 10.418 | 6 | 171.593 |
| Beni | 5.113 | 19,9 | 4.219 | 16,4 | 13.624 | 53 | 245 | 0,95 | 2.479 | 9,65 | 25.680 |
| T. N. C. | 207 | 2,9 | 122 | 1,7 | 10 | 0,14 | 6 | 0,08 | 6.883 | 95,2 | 7.228 |
| Total | 64.790 | 31,7 | 48.590 | 23,8 | 70.160 | 34,3 | 1.181 | 0,6 | 19.780 | 9,7 | 204.501 |

Fuente: Elaboración propia en base a *Bolivia en 1900. Edición facsimilar y estudios del Censo general de la población de la República de Bolivia según el empadronamiento de 1° de septiembre de 1900*. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Fondo de las Naciones Unidas para la Población, Sucre, 2012.

Como se puede constatar, a partir de los datos de este censo, la población indígena de los departamentos mencionados alcanzaba el 34,3% del total de dichos departamentos, es decir más de un tercio.

En 1900, formular preguntas sobre la raza de las personas no era considerado como algo fuera de lugar. En el censo se contemplaron varias preguntas acerca de los aspectos siguientes, acá mencionados con los términos de la época: raza, sexo, edad, instrucción elemental, estado civil, religión, domicilio legal, nacionalidad, impedimento físico o defectos, oficios y profesiones.

Las razas contempladas son la blanca, la indígena, la mestiza y la negra. Existe también una categoría amplia y ambigua denominada 'no consta', que representa un porcentaje variable en cada uno de estos territorios.⁶¹

61 La misma plantea una doble interrogante: ¿la persona censada no era capaz de determinar a qué raza pertenecía o no quería especificarla? O bien ¿el funcionario censal era quién determinaba a qué raza pertenecían las personas censadas? Y al señalar 'no consta', ¿confesaba su ignorancia en la materia? Carmen Beatriz Loza recuerda que, en otras preguntas, si las personas censadas no podían contestar a cabalidad, eran personas 'ilustradas', como

En Santa Cruz, la población blanca era la más numerosa, pero apenas más que la población indígena, con menos de tres mil personas de diferencia. Los seguían los indígenas y luego, los mestizos. Finalmente, los negros representaban un pequeño porcentaje de la población del departamento; los mismos provenían en mayoría de Brasil de donde huyeron a lo largo del siglo XIX. De manera general, entre blancos, indígenas y mestizos, cada grupo representaba alrededor de una tercera parte de la población del departamento. Pero, cabe señalar que no toda la población fue censada. Por tanto, es probable que la población indígena haya sido más numerosa que lo que indica el censo, debido a varios motivos: el rechazo de los indígenas al censo, la resistencia de ciertos hacendados a que los funcionarios pregunten por su mano de obra, la negación de los misioneros a que los funcionarios se dirijan directamente a los neófitos o bien, simplemente, las dificultades de acceso a las zonas donde vivían los indígenas, sobre todo en las tierras bajas del país, en particular en el caso de los llamados ‘bárbaros’.

En Beni, que en 1900 apenas cumplía 58 años de vida como departamento, la población era mucho menor en términos generales, pero los indígenas eran más numerosos que los blancos y los mestizos juntos. Cuando se fundó el departamento, en 1842, su población era casi íntegramente indígena pues estaba conformada por los habitantes de las antiguas misiones jesuíticas de Mojos y por los bárbaros que no formaron parte de las mismas y que vivían en regiones alejadas. La cantidad de negros era relativamente baja y, al igual que en Santa Cruz, probablemente provenía de Brasil.

hacendados o religiosas, las que podían responder por ellas. Acerca de la manera en que el gobierno boliviano preparó y llevó a cabo el censo, véase Carmen Beatriz Loza, “La técnica estadística y el levantamiento censal de 1900. La fotografía de la República de Bolivia”, en: VV.AA., *Bolivia en 1900. Edición facsimilar y estudios del Censo de 1900 de la población de la República de Bolivia, según el empadronamiento de 1900*, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia/Fondo de Población de las Naciones Unidas, Sucre (2012), pp. 335-350.

La población del Territorio Nacional de Colonias fue sin duda la menos numerosa de Bolivia, sobre todo tomando en cuenta su extensión. Debido a la inminente guerra con Brasil, en 1900, los funcionarios censales no pudieron levantar datos en el mismo terreno, y los que dieron fueron levantados posteriormente en su capital, Puerto Acre, en febrero de 1902.⁶² Los datos solo fueron recogidos a orillas de los ríos, es decir, desde las barracas gomeras.

Pese a la imprecisión de las informaciones censales, estas no dejan de ser significativas para comprender la ocupación del territorio nacional a fines del siglo XIX y principios del XX. De acuerdo con los datos oficiales del censo, la población indígena en los Orientes cruceño, beniano y 'norteño' representa más de un tercio de la población de sus departamentos. Esta cantidad de población indígena no podía pasar desapercibida.

¿Hubo un problema indígena en los Orientes?

Con el fin de comprender las motivaciones y los propósitos del avance cruceño sobre varias regiones de las tierras bajas, es preciso interrogarse acerca de lo que pensaban los cruceños sobre 'sus' indígenas, si existía algún temor hacia ellos ante posibles levantamientos, en Santa Cruz y más allá y si el tema indígena, en los Orientes, llegó a constituirse en un problema para el gobierno.

En varias oportunidades, a fines del siglo XIX, los intelectuales y los políticos no dudaban en afirmar que las poblaciones indígenas solo podían sobrevivir mediante su 'civilización'. Si no, estaban condenadas a desvanecerse. Para el director del primer censo nacional de población de Bolivia, la desaparición de la 'raza indígena' era un hecho ineluctable. Por más que no precisara de qué indígenas se trataba, él afirmaba que el inicio del fin tuvo lugar desde el año 1878 pues:

62 *Bolivia en 1900...*, p. 289.

[...] la sequía y el hambre, trajeron tras sí la peste, que hizo estragos en la raza indígena. Por otra parte, el alcoholismo, al que son tan inclinados los indios, diezma sus filas de una manera notable; y tanto que el número de nacimientos no cubre la mortalidad.⁶³

Esta mirada absolutamente darwinista social, propia de la época, vaticinaba la extinción de los indígenas en un contexto de reciente recuperación del miedo generalizado que suscitó la guerra Federal, en 1898 y 1899, pero, sobre todo, tras la ‘guerra de razas’ en ciernes que se vivió en el departamento de La Paz. Se puede encontrar argumentos similares en varias páginas de Gabriel René Moreno.⁶⁴

La solución, para los indígenas orientales, era convertirse en ciudadanos, pero ‘tutelados’, es decir, como menores de edad, y bajo la protección y amparo de los misioneros, por ejemplo. Como señala Marta Irurozqui, las élites excluían a los indígenas de la construcción nacional, pretendiendo lograr la unidad étnica a partir de la raza blanca.⁶⁵

En las tierras altas y los valles, a principios del siglo XX, los primeros gobiernos liberales de José Manuel Pando e Ismael Montes emprendieron la tarea de integrar a los indígenas mediante dos instituciones: el cuartel y la escuela; paralelamente, siguieron adelante las ventas de tierras de comunidad que, en varias oportunidades, dieron lugar a levantamientos e incluso rebeliones, sobre todo en el altiplano paceño, que fueron duramente reprimidas. Sin embargo, no era posible prescindir de los indígenas ya que constituían la principal mano de obra en todo el país.⁶⁶ Eran vistos como un mal, pero un mal necesario.

63 *Bolivia en 1900...*, p. 129. Se refería a los desastres climáticos que ocurrieron ese año en Bolivia.

64 Gabriel René-Moreno, *Catálogo de Mojos y Chiquitos*, Juventud, La Paz, 1973. Los comentarios del autor se encuentran en sus notas de pie de página.

65 Marta Irurozqui, *A bala, piedra y palo. La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*, Diputación de Sevilla, Sevilla, 2001.

66 Además, la inmigración extranjera, potencialmente colonizadora, no tuvo lugar en Bolivia en las dimensiones en las que se desarrolló en países vecinos como Chile o Argentina.

En esa misma época, ¿qué ocurría en Santa Cruz?, ¿cuál era la percepción de los cruceños urbanos y rurales acerca de ‘sus’ indígenas, es decir los indígenas del departamento, ampliamente descritos en publicaciones de principios del siglo XX, por ejemplo? En esos años, se percibía la existencia de sentimientos encontrados: por un lado, el enojo contra las poblaciones indígenas que alteraban el orden, que atacaban los emprendimientos cruceños, que eran consideradas como un factor de atraso; por otro lado, la dependencia hacia estos indígenas cuyos brazos eran indispensables para que funcione la economía regional, en la agricultura, la ganadería incipiente, las manufacturas textiles, la ‘industria’ azucarera, la explotación gomera o bien los servicios personales. Obviamente el mundo indígena no era homogéneo y la relación entre la sociedad cruceña y los indígenas dependía mucho de la historia del relacionamiento entre ambos: a mayor tiempo de convivencia, mayor posibilidad de cultivar una relación, sino armoniosa, por lo menos pasiva. Si los indígenas permanecían al margen de la vida económica y social del departamento, eran considerados como ‘salvajes’ y, por tanto, eran temidos. Eso dio lugar a la formulación de dos tipos de discursos, a la vez contradictorios y complementarios: el de la decadencia indígena y el del buen trabajador.⁶⁷

En uno u otro caso, ¿estos indígenas eran temidos? ¿Los no indígenas podían arriesgarse a suscitar el enojo de los indígenas? Y ellos, ¿a qué opciones tenían acceso los indígenas de tierras bajas para poder expresarse, tomar decisiones y ejercer algún tipo de poder, sea real o simbólico? ¿Cómo fue que estos espacios de poder fueron poco a poco cooptados / tomados por funcionarios públicos cruceños, es decir, no indígenas?

Un caso emblemático se encuentra en un conjunto de documentos alusivos a un incidente que se produjo en San Ignacio de Velasco, en la región chiquitana. En enero de 1887, los vecinos del pueblo (no indígenas) protestaron contra la existencia del cabildo indígena local.⁶⁸ Su argumento era que se trataba de una institución

67 Ana María Lema, *El sentido del silencio...*, pp. 158-169.

68 El cabildo era una institución de origen jesuítica que cumplía la función de organizar a los indígenas para cumplir con tareas agrícolas, artesanales

que ya no era vigente en esa época ya que sus funciones fueron asumidas por las ‘corporaciones municipales’; además, una de sus funciones fue abolida por ley de 10 de noviembre de 1882: la recaudación de la contribución indígenal o tributo. En otras palabras, el cabildo era obsoleto y sus prácticas, abusivas, según los vecinos. Desde entonces, hubo un intenso intercambio de correspondencia en torno a la pertinencia o no de mantener esa institución en el que participaron distintos niveles de gobierno: municipal, subprefectural, prefectural y tributario, expresando su preocupación al respecto. El agente fiscal, portavoz de los vecinos, se refirió a un riesgo potencial: “el ascendiente autoritario de que gozan [los caciques] sobre sus connaturales, para levantarlos en tumultos o presidirlos en el ataque de las personas o sus bienes”.⁶⁹ Ante este peligro latente, se pidió la supresión del cabildo que ni siquiera estaba reconocido en la Constitución Política del Estado de 1880.

Una reacción a este pedido fue sorprendente, la del subprefecto de la provincia Chiquitos que recordó que estos caciques cumplían funciones importantes allí donde la población indígena era mayoritaria y su existencia se justificaba en tanto

[...] ellos reportan en la utilidad general fundamento principal de toda ley. Por estos cabildos se conserva el pueblo indígena, por ellos el culto, por los mismos el comercio y subditos y los arrieros y carreteros, labradores en todo ramo, el vecindario pobre y rico, y por último, son los brazos auxiliares de la autoridad local.⁷⁰

o religiosas; los convocaba para realizar trabajos, organizaban fiestas, etc. Las autoridades del cabildo eran los caciques. Sin embargo, a lo largo del siglo XIX, el peso del cabildo fue disminuyendo, mientras que el cargo del corregidor fue apetecido por funcionarios públicos, como lo destaca Cynthia Radding, *Paisajes de poder...*, p. 333. Véase, asimismo, de la misma autora en su artículo “Repúblicas dentro de la República de Bolivia...”, pp. 56-63. En este mismo volumen, se recomienda la lectura de los artículos de Anna Guíteras y de Cecilia Martínez.

69 ABNB MI 236/60, Carta del Agente fiscal de las provincias Velasco y Chiquitos al Subprefecto de Chiquitos, 5 de marzo de 1887.

70 ABNB MI 236/60, Carta del Subprefecto de Chiquitos al agente fiscal de las provincias Velasco y Chiquitos, 6 de marzo de 1887. El expediente no contempla la respuesta del subprefecto de Velasco.

Para asegurarse que su veredicto era justo, esta misma autoridad consultó con la prefectura de Santa Cruz acerca de la pertinencia del mismo. La respuesta provino de un abogado que señaló, por un lado, que los indígenas que desempeñaban esos cargos carecían de investidura; por otro lado, su trabajo era una costumbre admitida que no perjudicaba el bien común.

[...] es necesario concluir que deben ser mantenidos, en ves de extinguirlos imprudentemente, provocando las susceptibilidades de indígena que, merced a la participación que así se le otorga en la administración local, se siente menos deprimido por nuestras instituciones, más comprometido a resguardarlas y más próximo a fundir sus intereses con los de nuestra raza.⁷¹

¿Acaso la voluntad deliberada de mantener los cabildos respondía al establecimiento de una suerte de ‘pacto’ entre el Estado y los indígenas, con el fin de preservar la paz, como producto de la experiencia adquirida en la tensa historia de las relaciones entre criollos y chiriguano en la región del Chaco, por ejemplo? Este tema queda por explorar. Pero algunos acontecimientos que sucedieron en distintos lugares en el mismo periodo permiten constatar coincidencias en las manifestaciones de ‘resistencia’ a las presiones que enfrentaban los indígenas.⁷² Tres de ellos son ilustrativos del ambiente de la época en las relaciones entre indígenas y criollos.

En la provincia de Mojos, en el departamento de Beni, ese mismo año 1887, un indígena de nombre Andrés Guayocho, fue acusado de haber liderado una rebelión que, en los hechos, fue una migración colectiva de varios indígenas desde Trinidad, capital del departamento, hacia la comunidad de San Lorenzo y más allá. El movimiento, denominado Guayochoería, fue malinterpretado como una insurrección al alejar de sus fuentes de trabajo en la ganadería y la goma a numerosos indígenas. Además, corrió el rumor de

71 ABNB MI 236/60, Carta de Ribera al Prefecto de Santa Cruz, Santa Cruz, 1 de mayo de 1887.

72 Ana María Lema, *El sentido del silencio...*, pp. 172-173.

que los indígenas iban a dar fin con los blancos. La reacción fue la formación de una columna armada que dio fin al movimiento. Ver que los indígenas podían actuar por decisión propia fue algo que no cabía en la mente de los demás benianos.⁷³

No muy lejos hacia el este, en la región de Guarayos, en el departamento de Santa Cruz, existían misiones franciscanas que se desarrollaron en la segunda mitad del siglo XIX entre los indígenas guarayos. Al tratarse de una zona un tanto alejada de Santa Cruz de la Sierra, no se percibía una presión marcada por parte de los cruceños hacia las tierras, los recursos o bien la mano de obra. Sin embargo, esa eventualidad no dejaba de preocupar a los misioneros que creían que, al insertar a los guarayos en la sociedad local, estos corrían el riesgo de desaparecer. En reacción contra esta posibilidad, los misioneros crearon un proyecto que buscaba crear una nueva identidad misional guaraya, con elementos de la religión católica y creencias tradicionales, conservando el idioma guarayo y desarrollando habilidades musicales entre los pobladores. Los indígenas aceptaron esta estrategia de resistencia ante posibles injerencias.⁷⁴

Si bien no hubo mayores reacciones ante la misma, pocos años más tarde, desde la prensa cruceña, las autoridades departamentales e incluso el parlamento, las críticas hacia los misioneros franciscanos se fueron multiplicando con relación a que los franciscanos se negaban a proporcionar mano de obra a las empresas cruceñas. Por tanto, se pedía que el gobierno tomara cartas en el asunto.⁷⁵

73 Véase, en este mismo volumen, el artículo de Anna Guiteras Mombiola, “La invención de una insurrección. Agencia indígena y narrativa oficial en los Llanos de Mojos”.

74 Pilar García Jordán, *‘Yo soy libre y no indio, soy guarayo. Para una historia de Guarayos, 1790-1949*, IFEA/PIEB/IRD/TEIAA, Lima, La Paz, 2006, pp. 162-178.

75 “Dejar que los neófitos y frailes se desenvuelvan dentro del régimen teocrático de la Iglesia sin la intromisión del Poder Ejecutivo, es nulificar por completo la acción de las autoridades laicas”, citado en Rosendo Rojas, *Informe del Prefecto y comandante general del departamento de Santa Cruz eleva a la consideración del Supremo Gobierno*, Imprenta de La Ley, Santa Cruz de la Sierra, 1906, p. 74. Acerca de la antipatía creciente hacia los

No es casual que, con pocos años de diferencia, dos reglamentos de misiones, elaborados por el poder ejecutivo, fueran aprobados en 1900 y 1905.

Más al sur, en el Chaco, las tensiones fueron perceptibles a lo largo del siglo XIX. En la provincia Cordillera (Santa Cruz), los indígenas chiriguano constituirían la mayoría sino la totalidad de la población, así como sus vecinos tobas, tapietes, maticos (weenhayek), entre otros. Poco a poco, algunos criollos se aventuraron a ocupar esta región para dedicarse a la ganadería; también hubo misiones franciscanas pero las mismas se extinguieron durante las guerras por la Independencia. Sin embargo, poco tiempo después de la fundación de Bolivia, el frente pionero volvió a ocupar este territorio desde tres departamentos: Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija. Hubo nuevas misiones franciscanas en la segunda mitad del siglo, que fueron interpretadas por los chiriguano como una suerte de refugio o de escudo contra el avance ganadero. Pero las relaciones entre indígenas y criollos fueron empeorando y los incidentes se multiplicaban.⁷⁶ A fines del siglo, la masacre de Kuruyuki marcó el punto final de estos enfrentamientos y, sobre todo, el fin de la resistencia chiriguana hacia los incas, los españoles y los bolivianos.⁷⁷

Estos incidentes de mayor o menor alcance tienen en común el hecho de haberse desarrollado en un breve lapso de tiempo, a fines del siglo XIX, y tuvieron como protagonistas a los indígenas, las sociedades locales necesitadas de recursos, sean tierras o brazos, y el Estado boliviano a través de sus representantes. En algunos casos, también intervinieron una suerte de intermediarios, a saber, los misioneros franciscanos. En estos escenarios, se confirmó la

frailes franciscanos, Ana María Lema, "Entre la Ley y la Cruz. Los pueblos indígenas de tierras bajas en la mirada del Estado boliviano y de las misiones franciscanas (1825-1938)", *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia*. Sucre, 6 (2000), pp. 461-481; Pilar García Jordán, *Cruz, arado, fusil y discursos...*

76 En este mismo volumen, Isabelle Combès evoca las guerras chiriguano en el artículo titulado "La guerra de Guacaya, o la conquista de los chiriguano".

77 Isabelle Combès, *Kuruyuki*, Itinerarios, Cochabamba, 2014.

fragilidad de las relaciones entre estos actores, la vulnerabilidad de los indígenas y sus estrategias de supervivencia en contextos adversos u hostiles.⁷⁸

En Chiquitos, ante la dependencia de los cruceños hacia la mano de obra indígena, se quiso evitar los conflictos otorgando algunas concesiones como la persistencia de la institución del cabildo, como lo vimos anteriormente. Sin embargo, la misma volvió a ser cuestionada al igual que las autoridades indígenas como los caciques, considerados por los vecinos de los antiguos pueblos misionales como abusivos y autoritarios, además de ambiciosos y astutos. En realidad, el problema identificado por estos vecinos era que los caciques evitaban que los patrones y corregidores accedieran de manera irrestricta a la mano de obra. Sus acciones se oponían al ‘modelo de desarrollo’, un término un poco anacrónico, anhelado por los cruceños. En palabras de Gil Vascemouller: “Es la raza hispanoamericana, oriunda de la capital y Cercado de Santa Cruz, que forma el núcleo de los vecindarios, introduciendo costumbres de otra sociabilidad libre, al frente del sistema comunario y servil de los aborígenes”.⁷⁹

A principios del siglo XX, las opiniones sobre los indígenas eran cada vez más pesimistas, vinieran de quien vinieran. Para el etnólogo sueco Erlan Nordenskiöld, “la población indígena libre y creativa ha sido arrasada o transformada en un proletariado miserable, ansioso de aguardiente”.⁸⁰ Lo dijo refiriéndose a los indígenas que explotaban la goma en los bosques a orillas del río Guaporé o Iténez, en el norte del departamento de Santa Cruz. Por su parte, Gil Vascemouller afirmó: “el salvaje, dueño tradicional de este territorio, lo ha desocupado completamente ante el avance

78 Ana María Lema, *El sentido del silencio...*, pp. 176-177.

79 Gil Vascemouller, *La provincia Velasco. Su transformación industrial y económica. Confines naturales con el departamento del Beni*, Concepción, 1912, cita en la p. 10. Gil Vascemouller era el anagrama de Guillermo Velasco, médico cruceño, subprefecto de la provincia Velasco en 1891, empresario gomero y defensor de las misiones de Guarayos.

80 Erlan Nordenskiöld, *Indios y blancos en el nordeste de Bolivia (1908-1909)*, APCOB, La Paz [1908] 2003, p. 136.

constante de nuestros industriales colonizadores”.⁸¹ Decadencia o desplazamiento: ese parecía ser el destino de los indígenas, que contrastaba con su pasado en el que eran libres, creativos y, sobre todo, dueños de su territorio.⁸² Entonces, ¿llegó la hora de los ‘industriales colonizadores’?

Retorno al Oriente cruceño

A principios del siglo XX, después de la guerra Federal (1898-1899), el departamento de Santa Cruz se propuso llamar la atención del gobierno central ubicado en la ciudad La Paz, ciudad que tuvo pocos vínculos comerciales con Santa Cruz, a diferencia de Sucre, Cochabamba o incluso Potosí. A su vez, el Estado expresaba su interés en el Oriente, pero sin propuestas muy concretas.

El vínculo entre los datos de población indígena en los Orientes y el *Memorándum* radica en que la contradicción existente entre, por un lado, un documento oficial como el censo de población de 1900 que, dentro de sus limitaciones técnicas, proporciona datos acerca de la población indígena de Santa Cruz que revelan que la misma constituye un sector importante de la población total, y por otro lado, un documento de tipo particular, emanado de la intelectualidad cruceña, reunida en la Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos de Santa Cruz, que pinta un departamento con un enorme potencial en materia de recursos naturales, pero que requiere de inmigración extranjera, lo que deja suponer que se encuentra vacío o despoblado. De hecho, no hay referencias explícitas a los indígenas cruceños bajo sus nombres étnicos: chiriguano, chiquitano, guarayos, etc.

Esta postura se expresó en el año 1904, desde la Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos de Santa Cruz, con la publicación en la prensa, y luego en su propio boletín, de un extenso documento titulado *Memorándum dirigido al H. Congreso y a la*

81 Gil Vascemouller, *La provincia Velasco...*, p. 3.

82 Ana María Lema, *El sentido del silencio...*, pp. 177-178.

Nación sobre las ventajas de un ferrocarril Oriental.⁸³ Sus principales autores fueron Plácido Molina Mostajo, Ángel Sandoval Peña y José Benjamín Burela.

En respuesta a las normativas y las políticas públicas dirigidas a los Orientes, desde el departamento de Santa Cruz se fue gestando la idea de presentar un reclamo al gobierno, ante la percepción de que no se lo consideraba como debía serlo.

Entre los principales argumentos de estos autores, el gobierno central habría tenido actitudes de marginación hacia el departamento. Para contrarrestar esta situación, propusieron que se integrara el Oriente con el occidente mediante la construcción de un ferrocarril. Esta inversión podía realizarse gracias a los recursos recibidos por el gobierno por concepto de indemnización por pérdidas territoriales con Brasil y Chile, recursos ansiados por Santa Cruz y el Beni que reprochaban su indiferencia al gobierno.

Para los cruceños, al igual que para todos los bolivianos, el ferrocarril era el símbolo del progreso y la modernidad, aunque,

83 Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos de Santa Cruz, “Memorándum dirigido al H. Congreso y a la Nación sobre las ventajas del ferrocarril Oriental”, *Boletín de la Sociedad Geográfica e Histórica de Santa Cruz*, 52 (1904), pp. 9-23. Desde la Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos de Santa Cruz, los intelectuales locales, nacionales y extranjeros dirigieron miradas renovadas sobre su entorno. Al margen de algunos artículos dedicados a ciencias naturales como la geología, la zoología, la botánica, o bien a la antropología y la lingüística, varias publicaciones se refirieron a la geografía del departamento y a sus recursos, desde distintos enfoques. Estos autores publicaron sobre todo en los boletines de las sociedades geográficas, tanto en Santa Cruz como en Sucre y La Paz, o bien en la *Revista del Ministerio de Colonización y Agricultura*. Los títulos de los artículos y publicaciones son explícitos acerca de la percepción geográfica del entorno: muchos se refieren a la región del ‘Oriente’ mientras que otros precisan que se trata del ‘departamento de Santa Cruz’. A modo de ejemplo, véase Baldomero Eberlein, *Onomatología corográfica del departamento de Santa Cruz*, 1915, reeditado por la Academia Cruceña de Letras, vol. 47/1, UPSA, Santa Cruz de la Sierra, [1915] 2001; Federico Frey, “El porvenir de Bolivia está en el Oriente”, *Boletín de la Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos de Santa Cruz*, año III, 8-9, 10-11-12 (1906); Guillermo Velasco, “El Oriente boliviano”, *Boletín de la Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos de Santa Cruz*, año III, tomo 3, n° 7 (1906), pp. 8-9.

hasta entonces, el mismo provocó el alejamiento de los mercados andinos. Efectivamente, el desarrollo de líneas de ferrocarriles en la región occidental de Bolivia, tanto al interior del país como hacia Perú y Chile, quitó a Santa Cruz la posibilidad de competir con algunos productos de los países vecinos dentro del mercado boliviano, como el azúcar.⁸⁴

Con el fin de justificar la demanda de ferrocarril, los autores expusieron las ventajas económicas derivadas de la construcción de esta obra; enumeraron los distintos productos del departamento y el enorme potencial de riquezas que podían ser comercializados por este medio; alabaron la posibilidad de contar con flujos migratorios y, por ende, proyectos de colonización para dinamizar el departamento que describían como vacío, sin suficientes personas ‘calificadas’ para emprender su desarrollo.

Al parecer, los datos brindados por el censo de 1900 resultaron invisibles a los ojos de sus autores que pasaron por alto los 56.526 indígenas del departamento de Santa Cruz, que representaban el tercio de la población censada allí (171.592 personas), probablemente por tratarse de indígenas, salvajes o bárbaros, es decir no civilizados. El texto del *Memorándum* no menciona a la población indígena del departamento; solo se refiere a los ‘cruceños’, los ‘pueblos del Oriente’ y, en un pasaje, de la ‘gente del campo’, todo ello en términos neutros. Los invisibiliza, es decir que los ignora.

Mostajo, Sandoval y Burela señalaron las ventajas políticas de la conexión ferrocarrilera como parte de un plan para contar con vías de comunicación ante un posible peligro del lado de la frontera paraguaya. Finalmente, en la conclusión del documento, se manifiesta que el ferrocarril no sería sólo de beneficio para el Oriente sino para el bienestar general de toda la República, por ser Santa Cruz “la parte más rica de Bolivia”. En otras palabras, la propuesta señalaba que el progreso de Bolivia dependía del departamento de Santa Cruz, cuyos recursos remitían a un imaginario de opulencia.

84 Respecto a la economía cruceña durante este periodo, véase Bruno Valdivia Gallardo, *Producir y comercial. La economía cruceña, 1825-1880*, Biblioteca del Museo de Historia, Santa Cruz de la Sierra, 2025.

Estos argumentos fueron retomados en diversas publicaciones de la época en las que, además, se mencionaba que el incipiente progreso alcanzado en Santa Cruz era el producto de los esfuerzos de los cruceños, no así del gobierno central. Cabría entonces preguntarse si existía algún vínculo entre las percepciones de los cruceños acerca de las poblaciones indígenas y los anhelos de desarrollo del departamento.

Entre los principales problemas en torno al adelanto del departamento se mencionaba reiteradamente la ausencia de una adecuada infraestructura de transporte y de medios de comunicación. Mientras algunos autores derrochaban entusiasmo, optimismo y fe en el porvenir, otros eran lúcidos y más realistas. Pero, un denominador común entre los autores era la identificación de numerosos recursos naturales con gran potencial, que contrastaba a su vez con la ausencia de brazos y de iniciativas locales.⁸⁵

El *Memorándum* de 1904 no logró los efectos esperados, pero sí reflejó un profundo malestar que se siguió expresando en los años posteriores.

Esta demanda por ferrocarril se inscribe en la voluntad cruceña de conectarse con el resto del país y los países vecinos, tal como lo muestran las investigaciones reunidas por Paula Peña en su compilación titulada *Al mar por el Oriente*.⁸⁶ Varios años después de la demanda expresada por los autores del *Memorándum*, las conexiones con Brasil y Argentina se hicieron realidad, logrando el anhelado acceso al océano Atlántico; en cambio, las conexiones internas no se concretaron para Santa Cruz, ni siquiera hasta la actualidad.

Según las autoridades locales, los obstáculos al progreso del departamento provenían de los mismos cruceños, por lo menos

85 Jean Baptiste Vaudry, “En el Oriente boliviano. Notas sobre las provincias de Chiquitos y Velasco”, *Revista del Ministerio de Colonización y Agricultura*, año IV, 35-36 (1908), p. 232.

86 Esta es una de las pistas que ofrece el libro *Al mar por el Oriente* que, en sus diversos artículos, muestra cómo el anhelo de llegar al océano Atlántico fue impulsado por las locomotoras. Paula Peña (coord.), *Al mar por el Oriente. El tren y el progreso en Santa Cruz*, Plural Editores, La Paz, 2022.

algunos de ellos que eran considerados como ‘negligentes’, o sea, poco emprendedores e innovadores. Así lo destacaba en 1907 el prefecto de Santa Cruz, Rosendo Rojas, al señalar:

Ellos todo lo esperan de la naturaleza y del cielo, sin preocuparse de buscar los medios racionales para promover una reacción a favor de esta industria, que mejor atendida llegaría a constituir la riqueza más sólida de este departamento.⁸⁷

Además, según el mismo prefecto, estas personas también se oponían a las medidas oficiales de apoyo al “resurgimiento industrial de Santa Cruz”.⁸⁸

Al parecer, los cruceños se sentían víctimas del regionalismo andino y se quejaban de su poca participación política en el poder ejecutivo: en su razonamiento, nadie pensaba en ellos. Por ejemplo, en los debates parlamentarios, los representantes cruceños señalaron en varias oportunidades la falta de adaptación de la legislación nacional a la realidad oriental; de ello derivaba la necesidad de contar con una legislación que tomara en cuenta los matices regionales y la diversidad nacional. Por otro lado, un artículo de la prensa cruceña identificó a la desunión, el egoísmo y la falta de aspiraciones, la desidia, la envidia, la indiferencia y el rechazo a las mejoras por parte de los cruceños como causas para el estancamiento del departamento.⁸⁹ Entonces, ¿quiénes eran los culpables de esta situación? ¿Los políticos que no supieron tomar medidas concretas en favor de los Orientes o bien los orientales, en este caso, los cruceños, que no aceptaban los cambios y la modernidad?

87 Rosendo Rojas, “Informe de la Prefectura del departamento de Santa Cruz al ministro de Colonización y Agricultura”, *Revista del Ministerio de Colonización y Agricultura*, año III, 30 (1907), p. 723.

88 *Ibidem*.

89 Véase el artículo “Actitud que deba asumir el Oriente”, en *La Voz del Pueblo*, n.º 5, 2 de agosto de 1907. El autor del artículo mencionaba, por ejemplo: “Nos limitamos a trabajar para nuestro yo individual, importándonos un comino el interés colectivo”. Citado en Ana María Lema, *El discurso del silencio...*, p. 153.

Conclusión

El punto de partida de este artículo fue comprender por qué y cómo los cruceños –es decir los habitantes no indígenas del departamento de Santa Cruz– empezaron a avanzar sobre el conjunto de las tierras bajas o de los Orientes desde mediados del siglo XIX, por etapas, con el propósito de ‘conquistar’ estos espacios, sin tomar en cuenta que ya eran territorios habitados, ocupados y utilizados por diversas poblaciones indígenas.

Estos avances se llevaron a cabo en distintos momentos y con destinos variados: por un lado, hacia el territorio de su departamento que estaba poco integrado al conjunto hasta las primeras décadas de la República puesto que, durante el periodo colonial y parte del siglo XIX, los mediadores entre estas regiones pobladas por indígenas y el Estado fueron casi exclusivamente los misioneros jesuitas y luego, franciscanos. Desde la existencia de Bolivia, se dirigieron hacia la frontera oriental con Brasil y con Paraguay, o bien a la provincia Chiquitos. Lo peculiar consiste en que, por otro lado, dichos avances también llegaron al departamento de Beni, creado en 1842, y desde allí, más al norte durante el auge de la goma.

Dichos avances se expresaron de diversas maneras, enmarcándose sea en políticas públicas, como en los años 1840, o bien a partir de iniciativas particulares. Consistieron sea en ocupar cargos públicos como en Beni o en desplazar a las autoridades indígenas como en algunos casos en Chiquitos, o bien en apropiarse de tierras, ganados, producción agrícola y/o artesanal, así como fuerza de trabajo como en la explotación gomera que suscitó cuantiosas corrientes migratorias hacia el norte del país. Asimismo, el sueño de una expansión hacia el conjunto de las tierras bajas y más allá de las fronteras, con fines comerciales, fue acompañado por exploraciones y concesiones de tierras con miras a conectarse con la red fluvial que desemboca en el océano Atlántico, así como por discursos en torno al potencial de los Orientes en materia de recursos naturales.

En medio de este proceso, las reacciones de las poblaciones indígenas no se dejaron esperar. Hubo malentendidos, tensiones,

temores ante la eventualidad de conflictos mayores que ya estaba en ciernes en el occidente del país. Al parecer, los proyectos que apuntaban al progreso de los Orientes pasaron por alto a un componente fundamental de estas regiones: su población.

A partir de ello, surgen varias preguntas: la primera consiste en saber si estos avances fueron pacíficos. El temor ante una 'guerra de razas' fue expresado en varios puntos de los Orientes en las últimas décadas del siglo XIX. Hubo episodios de resistencia, aparentemente desarticulados entre sí, pero suficientemente fuertes para frenar los avances, en algunos casos.

Otra interrogante se refiere a los resultados logrados, al éxito de los mismos. Por un lado, la propuesta del *Memorándum* de 1904 no fue atendida ni llegó el ferrocarril tan anhelado para conectar uno de los Orientes con el resto del país. Fueron otros ferrocarriles los que contribuyeron al despegue del departamento cruceño al permitir la exportación de sus productos hacia Argentina o Brasil.⁹⁰ Por otro lado, se constata que este documento expresa una lectura distinta del territorio cruceño y una negación o invisibilización de sus habitantes indígenas.

Al examinar las otras iniciativas nacidas de estos avances, se constata que la navegación por el río Paraguay no fue factible – tampoco por el río Pilcomayo, en la cuenca platense; el auge de la goma fue efímero y las condiciones laborales de los sirigueros eran comparables con las de los trabajadores mineros. El balance no fue positivo. ¿Qué condiciones tendrían que reunirse para que los Orientes cobraran la importancia que se merecen?

Anexo bibliográfico

Esta bibliografía debería figurar dentro de una nota de pie de página, pero, al ser demasiado extensa, hemos preferido consignarla en este anexo. Otros títulos se encuentran dispersos en el

90 Esta es una de las pistas que ofrece el libro *Al mar por el Oriente*, anteriormente mencionado.

artículo. Entre las numerosas investigaciones publicadas desde 2009 –aunque algunas son anteriores– acerca de las regiones que denominamos Orientes, se encuentran las siguientes:

La región amazónica

Isabelle Combès, Lorena Córdoba, Diego Villar, *La reducción imposible: Las expediciones del padre Negrete a los pacaguaras (1750-1800)*, Itinerarios, Cochabamba, 2009.

Lorena Córdoba, “Barbarie en plural: percepciones del indígena en el auge cauchero boliviano”, *Journal de la Société des Américanistes*, 101-1 y 2 (2015), pp. 173-202.

Lorena Córdoba (ed.), *Dos suizos en la selva. Historias del auge cauchero en el Oriente boliviano*, Imprenta Imago Mundi, Santa Cruz de la Sierra, 2015.

Lorena Córdoba, “El boom cauchero en la Amazonía boliviana: encuentros y desencuentros con una sociedad indígena (1869-1912)”, en Diego Villar y Isabelle Combès (eds.), *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2012, pp. 125-156.

Lorena Córdoba, “Misioneros-patronos e indígenas-siringueros: el caucho entre los chacobos del Beni (siglo xx)”, *Boletín Americanista*, 65 (2012), pp. 85-106.

Francis Ferrié, *Apolobamba indígena*, Itinerarios, Cochabamba, 2018.

María del Pilar Gamarra Téllez, *Amazonía Norte de Bolivia. Economía gomera (1870-1940). Bases económicas de un poder regional. La Casa Suárez*, Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, La Paz, 2018.

María del Pilar Gamarra Téllez, *El desarrollo ‘autónomo’ de la Amazonía boliviana: procesos socioeconómicos en la frontera pionera (1860-2002)*, Centro de Estudios para la América Andina y Amazónica, La Paz, 2012.

José Octavio Orsag Molina, *Circuitos económicos durante el auge de la goma en Bolivia, 1880-1912*, Centro de Investigaciones Sociales, Vicepresidencia del Estado, La Paz, 2021.

José Octavio Orsag Molina, *Civilización y barbarie Los pueblos no reducidos durante el auge de la goma. Bolivia, 1880-1912*, Carrera de Historia, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2018.

Diego Villar, *Bolivia a vapor. Antropología histórica del barco cauchero (1880-1920)*, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2020.

El departamento de Beni y las llanuras de Mojos

Isabelle Combès, Roberto Tomichá, Judith Terán, *En busca de Mojos: Las primeras entradas por el Guapay-Mamoré. Corpus documental, siglos XVI-XVII*, Itinerarios, Cochabamba, 2022.

Isabelle Combès, Vera Tyuleneva (eds.), *Paititi, ensayos y documentos*, Itinerarios, Cochabamba, 2011.

María José Díaz Gálvez, *Las misiones de Mojos: el barroco en la frontera: Apuntes de historia, geografía y economía*, vol. I, Itinerarios, Cochabamba, 2017.

María José Díaz Gálvez, *Las misiones de Mojos: el barroco en la frontera: Arte y arquitectura*, vol. II, Itinerarios, Cochabamba, 2017.

Anna Guiteras Mombiola, “Trinidad y los llanos de Mojos a fines del siglo XIX: una radiografía etnográfica”, *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivisticos y Bibliográficos*, 26, vol. 1 (2019), pp. 287-316.

Anna Guiteras Mombiola, “Los archivos históricos olvidados de la Amazonía. Una aproximación a los fondos documentales de Trinidad, Beni”, *Revista Boliviana de Investigación*, vol. 12/1 (2017), pp. 39-51.

Anna Guiteras Mombiola, “La Amazonía boliviana, escenario de conflictividad política estatal (1864-1872)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, publicado el 26 de marzo de 2014. URL: <http://nuevomundo.revues.org/66505>; DOI: 10.4000/nuevomundo.66505.

Anna Guiteras Mombiola, *De los llanos de Mojos a las cachuelas del Beni 1842-1938*, Itinerarios, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Cochabamba, Sucre, 2012.

Las regiones de Guarayos y de Yucararés

- Hans van den Berg, *Clero cruceño misionero entre yuracarés y guarayos*, Itinerarios, Cochabamba, 2009.
- Pilar García Jordán, *Unas fotografías para dar a conocer al mundo la civilización de la república guaraya*, Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, La Paz, 2025
- Pilar García Jordán, *El Estado propone, los carai disponen y los guarayos devienen ciudadanos, 1939-1953: El impacto de la secularización en Guarayos*, Itinerarios, Cochabamba, 2015.
- Pilar García Jordán, *Para una crónica de los Guarayos*, Itinerarios, Cochabamba, 2014.
- Pilar García Jordán, *Para una historia de los Sirionó*, Itinerarios, Cochabamba, 2011.
- Pilar García Jordán, 'Yo soy libre y no indio, soy guarayo'. *Para una historia de Guarayos, 1790-1949*, IFEA/PIEB/IRD/TEIAA, Lima, La Paz, 2006.

Chiquitos

- Isabelle Combès, Paula Peña (comps.), *Santa Cruz la Vieja (1561-1601)*, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2013.
- Isabelle Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitanía*, IFEA/SNV/El País, Santa Cruz de la Sierra, 2006.
- Isabelle Combès, *De la una y otra banda del río Paraguay: Historia y etnografía de los itatines, siglos XVI-XVIII*, Itinerarios, Cochabamba, 2015.
- Isabelle Combès, *Zamucos*, Itinerarios, Cochabamba, 2009.
- Catherine Julien, *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, Fondo Municipal, Santa Cruz de la Sierra, 2008.
- Ana María Lema, *El sentido del silencio. La mano de obra chiquitana en el Oriente boliviano a principios del siglo XX*, El País/UPIEB, Santa Cruz de la Sierra, 2009.

- Cecilia Martínez, “La Chiquitania y los chiquitanos más allá del patrimonio jesuítico”, *Ciencia y Cultura*, 48, 2022, pp. 119-132.
- Cecilia Martínez, *Una etnohistoria de Chiquitos, más allá del horizonte jesuítico*, Instituto de Misionología, Itinerarios, Cochabamba, 2018.
- Cecilia Martínez, “El largo siglo XIX de los chiquitanos en Mato Grosso. Estudio de etnohistoria situacional”, *Boletín Americanista*, LXXII.1/84 (2022), pp. 127-148, DOI: <https://doi.org/10.1344/BA2022.84.1006>.
- Cecilia Martínez, “Cosas de blancos entre los indios. Forma y razón de su intercambio y de su uso en Chiquitos”, *Indiana*, 33/2 (2016), pp. 59-91.
- Cecilia Martínez, “Tapuy miri, chiquitos, chiquitanos. Historia de un nombre en perspectiva interétnica”, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 44/2 (2015), pp. 237-258.
- Cynthia Radding, “Repúblicas dentro de la República de Bolivia: los pueblos Chiquitos en los primeros escenarios de un nuevo orden político”, *Boletín Americanista*, Año LX.1, 60 (2010), pp. 51-66.
- Cynthia Radding, *Paisajes de poder e identidad: fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonía*. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre, 2005.
- Oscar Tonelli, *El Peabirú chiquitano*, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2008.
- Oscar Tonelli, *Santa Ana la cenicienta chiquitana: historia, arqueología, leyendas y restauraciones*, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2006.

El Chaco

- Isabelle Combès, *Indios aliados. Dos ensayos chiriguano*, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2025.
- Isabelle Combès, *Etnografías pretéritas del Chaco boliviano*, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2023.

- Isabelle Combès, *El revés de la historia: Conquistas franciscanas frustradas en el Chaco boliviano (Época republicana)*, Itinerarios, Cochabamba, 2023.
- Isabelle Combès, *El Chaco invicto. Las exploraciones bolivianas al Pilcomayo, siglo XIX*, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2021.
- Isabelle Combès, *Una etnohistoria del Chaco boliviano*, El País/Centro de Investigaciones Históricas y Arqueológicas, Santa Cruz de la Sierra, 2021.
- Isabelle Combès, *El delegado y sus caciques. Leocadio Trigo en el Chaco boliviano (1904-1909)*, Itinerarios, Cochabamba, 2019.
- Isabelle Combès, *Hijos del Pilcomayo. Los últimos tobas de Bolivia*, Itinerarios, Cochabamba, 2019.
- Isabelle Combès, *¿Quién mató a Crevaux? Un asesinato en el Pilcomayo en 1882*, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2017.
- Isabelle Combès, *Historia del pérfido Cuñambo. La cordillera chiriguana en los albores de la independencia de Bolivia*, Itinerarios, Cochabamba, 2016.
- Isabelle Combès, *Notas de etnohistoria (Chaco y Chiquitania)*, Biblioteca del Museo de Historia, Santa Cruz de la Sierra, 2015.
- Isabelle Combès, *Kuruyuki*, Itinerarios, Cochabamba, 2014.
- Isabelle Combès, *Diccionario étnico. Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*, Itinerarios, Cochabamba, 2010.
- Isabelle Combès, *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, IFEA/PIEB, La Paz, 2005.
- Isabelle Combès, Rodrigo Montani, *Tres ensayos de historia weenhayek/wichí*, Itinerarios, Cochabamba, 2023.
- Lorena Córdoba, *Un escocés en el Chaco: John Arnott, misionero y etnógrafo*, Itinerarios, Cochabamba, 2020.
- Rodrigo Montani, *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco: Un estudio etnolingüístico*, Itinerarios, Cochabamba, 2014.

Otros temas

- Isabelle Combès, Lorena Córdoba, *Mujeres del Oriente: Amazonía, Chiquitania y Chaco, siglos XVIII-XX*, Itinerarios, Cochabamba, 2025.

- Isabelle Combès, *Historias de nombres. El laberinto etnonímico en las tierras bajas de Bolivia*, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2022.
- Pilar García Jordán, *Cruz y arado, fusiles y discursos 1820-1940*, Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2001.
- Víctor Hugo Limpías, *Las ferrovías y las carreteras que transformaron el Oriente boliviano, 1938-1957*, El País, Santa Cruz de la Sierra, 2009.
- Paula Peña (coord.), *Al mar por el Oriente. El tren y el progreso en Santa Cruz*, Plural editores, La Paz, 2022.
- José Luis Roca, *La epopeya de los cruceños. Economía y sociedad en el Oriente Boliviano (s. XVI-XX)*, Plural editores, La Paz, [2001] 2024.
- Pablo Sendón, Diego Villar (eds.), *Al pie de los Andes: Estudios de etnología, arqueología e historia*, Itinerarios, Cochabamba, 2013.
- Bruno Valdivia, *Producir y comerciar. La economía cruceña, 1825-1880*, Museo de Historia-Universidad Gabriel René Moreno, Santa Cruz de la Sierra, 2025.

Memorias de la Loma Santa: migración, mito y colonización del piedemonte amazónico post 52

J. Alejandro Barrientos Salinas

Introducción

En los estudios sobre el mito de la Loma Santa, movimiento mesiánico y/o milenarista mojeño trinitario registrado desde finales del siglo XIX hasta las últimas décadas del XX, son frecuentes las referencias a diversas etapas y rutas en este proceso de movilidad indígena en la historia de los Orientes.¹ Entre las décadas de 1950 y 1970, más de 170 familias extendidas mojeño trinitarias, en compañía de una minoría yurakaré y tsimane, provenientes de las llanuras del departamento de Beni, migraron hacia la región del Alto Beni en el piedemonte andino-amazónico. La mayor parte de estas familias se establecieron en las cercanías a la misión de Covendo, territorio habitado por el pueblo mosetén, entre La Paz y Cochabamba.

La característica de esta nueva ola en busca de la Loma Santa, también denominada Santa Tierra, Pampa Santa o Santa Loma, es el encuentro con la migración inducida de colonizadores

1 Jürgen Riester, *En busca de la Loma Santa*, Los Amigos del Libro, La Paz, 1976; Zulema Lehm, *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonia boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el territorio y la dignidad*, APCOB/CIDDEBENI/OXFAM, Santa Cruz de la Sierra, 1999; Gabriela Canedo, *La Loma Santa: una utopía cercada. Territorio, cultura y Estado en la Amazonía boliviana*, IBIS/Plural editores, La Paz, 2011.

procedentes del altiplano paceño (aymaras) y de los valles occidentales de Cochabamba (quechuas), migración producida por las políticas de colonización del nacionalismo revolucionario en la segunda mitad del siglo XX. Este encuentro poblacional, considerado como un choque promovido por las lógicas del *colonialismo por asentamiento*, configuró una geografía interétnica particular en la región, más aún al considerar que, para aquellas décadas, la mayor parte de la población local mosetén continuaba bajo el régimen de las misiones católicas dependientes del vicariato apostólico de Reyes, las cuales, en 1942, pasaron de la Orden franciscana a la Orden de los misioneros redentoristas.²

Después de algunos años de asentamiento en las proximidades de la misión de Covendo, el movimiento en busca de la Loma Santa tuvo un nuevo impulso. Varias familias moxeño-trinitarias, insatisfechas o frustradas, se fragmentaron y continuaron la lenta caminata hacia el río Altamachi en la ceja de selva, al noroeste del departamento de Cochabamba. Luego de vagar por aquella zona por un tiempo, atravesaron la Serranía de Mosetenes rumbo al río Isiboro en el trópico cochabambino, otra área de colonización priorizada en la Marcha hacia al Oriente de la segunda mitad del siglo XX.³ De esta manera, en la década de 1970, establecieron otros asentamientos poblacionales en lo que actualmente se conoce como el CONISUR TIPNIS.⁴

Entonces, a partir del contraste entre la historia oral y las fuentes secundarias, el objetivo de este artículo consiste en rastrear

-
- 2 Acerca del colonialismo por asentamiento, véase Chuck Sturtevant, “The settler roots of Plurinational Bolivia: state-sponsored indigenous colonization on Bolivia’s Amazonian frontier”, *Settler Colonial Studies*, 13: 3 (2023), pp. 419-437. Gonzalo Aguilar, “Los pueblos indígenas de las tierras bajas en el siglo XIX”, *DATA*, Revista del Instituto de Estudios Andino Amazónicos, 4 (1993), p. 157.
 - 3 Término con el que se denominó a las políticas de colonización del nacionalismo revolucionario (1952-1964), cimentadas en el Informe de la Misión Económica de Estados Unidos a Bolivia (1942), mejor conocido como el Plan Bohan.
 - 4 Consejo Indígena del Sur-Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure.

las principales conexiones entre las dinámicas locales, detonantes del renovado mito de la Loma Santa, con procesos regionales y globales que, al mismo tiempo, condicionaron y coincidieron con las políticas del nacionalismo revolucionario y su repercusión en la cartografía interétnica de los Orientes de la Bolivia post Revolución Nacional.

A manera de conjetura, sostengo que, desde la época del nacionalismo revolucionario hasta las vísperas del multiculturalismo neoliberal, el milenarismo amazónico se cruzó con la colonización de la selva y, si bien el mito de la Loma Santa circuló en las estribaciones de los Andes orientales, también adquirió nuevos matices producto de las influencias del contexto geopolítico y de las dinámicas socioeconómicas que detonaron y estimularon estas migraciones. Así, en un primer momento, los efectos de la Revolución Nacional iniciada en 1952, especialmente de la Reforma Agraria (1953), operaron como detonantes de la nueva ola del movimiento milenarista. Y, en un segundo momento, el impulso de la Marcha hacia el Oriente, en tanto mecanismo de presión territorial en forma de *colonialismo por asentamiento* en el Alto Beni y el trópico de Cochabamba, produjo el desencantamiento del mito de la Loma Santa y provocó otro tipo de dinámicas migratorias.

Las fuentes primarias utilizadas para la reconstrucción de la memoria colectiva son los testimonios recopilados en cuatro temporadas de trabajo de campo en la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) Masetén y el CONISUR TIPNIS. A través del registro de conversaciones personales, entrevistas semiestructuradas, sesiones de discusión grupal, la participación en la fiesta patronal en Simay y las sesiones musicales compartidas con el grupo Sayabú en San Pedro de Cogotay, fue posible organizar un archivo oral acompañado de apuntes de campo y registros sonoros y visuales. Las familias Maza, Semo, Yuco, Tico, Moy, Muiba, Villarroel y Cuevas han sido las principales interlocutoras en el proceso investigativo. Además, el acompañamiento de representantes locales, como Heriberto Maza, Cirilo Maza y Seberino Semo, aportó a

profundizar en la reconstrucción de la tradición oral del pueblo mojeño trinitario en la Amazonía paceña.⁵

Debido al escaso registro etnográfico sobre la búsqueda de la Loma Santa en la segunda mitad del siglo XX, otra fuente relevante para el estudio es el conjunto de informes de campo transcritos textualmente en el libro *En busca de la Loma Santa*.⁶ Cada uno de los nueve informes transcritos corresponde a un testimonio oral recopilado por el antropólogo Jürgen Riester en los primeros años de la década de 1970. En esta misma línea, los fragmentos testimoniales transcritos en otras publicaciones también constituyen una valiosa fuente de información: por ejemplo, los casos biográficos de trinitarios recopilados por el investigador Roy Querejazu Lewis.⁷ Adicionalmente, debido a la ambigüedad de alguna información, también se ha recurrido a fuentes secundarias para tratar de profundizar o, por lo menos, contrastar datos, sin ánimo de velar las posibles oscilaciones de las memorias.

Con relación a la estructura del artículo, a manera de balance del estado de la cuestión, la primera sección sintetiza los principales aportes de la literatura especializada sobre la búsqueda de la Loma Santa. La segunda sección brinda algunas pautas clave para contextualizar el proceso de la colonización en el piedemonte amazónico y sus efectos sobre los pueblos indígenas. Con estos antecedentes y la intención de exponer los resultados de una manera comprensible, pero sin perder la complejidad de la memoria colectiva, en las cuatro secciones siguientes se desarrollan los principales entramados del mito de la Loma Santa post 52. Por último, a manera de conclusiones parciales, expongo algunas reflexiones finales del estudio.

5 Para las autoridades mojeño trinitarias de la TCO Mosestén, el registro de la historia oral de la búsqueda de la Loma Santa resultaba favorable para legitimar su adscripción étnica dentro de este territorio y, en consecuencia, la posibilidad de reconocimiento de sus derechos como otro pueblo indígena en el departamento de La Paz, lo cual, además, les permitiría contar con participación política directa en la Asamblea Legislativa Departamental.

6 Jürgen Riester, *En busca de la Loma Santa...*, pp. 321-339.

7 Roy Querejazu Lewis, *Trayectoria histórica y cultural de los trinitarios*, ASDI, Cochabamba, 2008, pp. 266-270.

Tras las huellas de la Loma Santa

Los estudios históricos y antropológicos sobre los Llanos de Moxos con frecuencia dedican al menos un apartado, o algún tipo de referencia, con relación a la Loma Santa y, debido a la relevancia que ha ido adquiriendo en la era del Estado Plurinacional, es también un fundamento y tema central del currículo regionalizado de la nación indígena mojeño trinitario, aprobado en 2018 por el Ministerio de Educación de Bolivia.⁸ Esto significa que, a diferencia del menosprecio habitual que recibía a finales del siglo XIX y en gran parte del siglo XX, en la actualidad, el mito de la Loma Santa goza de un reconocimiento institucional en el sistema educativo formal y, a pesar de ciertas omisiones o generalizaciones, se ha convertido en un tema relativamente conocido de la historia beniana más allá de los círculos académicos especializados.

El referente bibliográfico indispensable continúa siendo el libro publicado por Zulema Lehm en 1999, cuyo antecedente más directo es la tesis de licenciatura de la propia autora y el artículo “Cabildos, Hechiceros, Sobadores y Profetas: Una aproximación al tema del poder entre los mojeños”.⁹ Sin embargo, también otros estudios destacan por sus aportes en esta temática, por ejemplo, el estudio pionero de Jürgen Riester publicado en 1976, cuyo título es explícito al respecto: *En busca de la Loma Santa* y, a pesar que este libro es un compendio etnográfico de diferentes pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia, dedica el último capítulo al caso mojeño en particular.¹⁰ Otros trabajos tempranos son: “Apuntes

8 Instituto de Lengua y Cultura Mojeño Trinitario ‘José Santos Noco Guaji’, *Currículo regionalizado de la nación indígena mojeño trinitario*, Ministerio de Educación del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2018.

9 Zulema Lehm, *Milenarismo y movimientos sociales...*; Zulema Lehm, *Loma Santa: procesos de reducción dispersión y reocupación del espacio de los indígenas mojeños*. Tesis de licenciatura en Sociología, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 1991; Zulema Lehm, “Cabildos, hechiceros, sobadores y profetas: una aproximación al tema del poder entre los mojeños”, *XII Reunión anual de etnología, Anales de la Reunión Anual de Etnología*, MUSEF, 1998, pp. 145-160.

10 Jürgen Riester, *En busca de la Loma Santa...*

sobre la Santa Loma” de Enrique Jordá y el “Diagnóstico sobre las poblaciones moxeñas en Busca de la Loma Santa” de Jorge Cortés, ambos de la década de 1980.¹¹ Más adelante, en el siglo XXI, el tema aparece nuevamente, por ejemplo, en algunos capítulos de *Trayectoria histórica y cultural de los trinitarios* de Roy Querejazu, en el libro *La Loma Santa: una utopía cercada* de Gabriela Canedo, en un par de capítulos del estudio histórico de Gary Van Valen: *Indigenous agency in the Amazon: the Mojos in liberal and rubber-boom Bolivia, 1842-1932* y en un subtítulo de *Etnohistoria del Beni* del investigador mojeño Daniel Bogado.¹²

Sin ánimo de desestimar otras referencias literarias, musicales o artículos de periódico sobre la Loma Santa, considero que las referencias antes citadas permiten articular aspectos clave de un movimiento amazónico de por lo menos cien años.¹³ Como insinué en la introducción, estos estudios contribuyen a identificar diferentes momentos o periodos de la búsqueda de la Loma Santa. Sin entrar en mayores detalles de cada uno de estos, me limitaré a mencionar que este fenómeno ha sido identificado desde la década de los años 1880, en el marco de la explotación gomera y el *boom* del caucho en la Amazonía, y se ha extendido hasta un siglo después, al menos en los registros del año 1984 que, por el momento,

-
- 11 Enrique Jordá, *Apuntes sobre la Santa Loma*, s.e., San Ignacio de Moxos, 1985; Jorge Cortés Rodríguez, “Diagnóstico sobre las poblaciones moxeñas en busca de la Loma Santa”, *1 Anales de la Reunión Anual de Etnología*, MUSEF, La Paz, 1987 pp. 91-104.
 - 12 Roy Querejazu Lewis, *Trayectoria histórica y cultural de los trinitarios...*; Gabriela Canedo, *La Loma Santa: una utopía cercada...*; Gary Van Valen, *Indigenous agency in the Amazon: the Mojos in liberal and rubber-boom Bolivia, 1842-1932*, University of Arizona Press, Tucson, 2013; Daniel Bogado, *Etnohistoria del Beni*, 3600, La Paz, 2019.
 - 13 En 2007, el grupo musical *Ensamble Moxos*, formado por el coro y la orquesta de San Ignacio de Moxos, produce su segundo álbum bajo el título “Tras las huellas de la Loma Santa”. Resultado de un trabajo de recopilación de partituras e investigación de campo, a cargo de Raquel Maldonado y Toño Puerta, en comunidades trinitarias del TIPNIS, esta producción musical constituye un valioso registro sonoro del barroco misional. Julio Ribera, “Los mojeños y la Santa Loma”, *La Palabra del Beni*, Trinidad, 24 y 26 de junio y 1 julio, 1988.

se asume historiográficamente como la última ola de la búsqueda de la Loma Santa en los albores del neoliberalismo en Bolivia.¹⁴

La búsqueda de la Loma Santa consiste en un movimiento mesiánico o milenarista del pueblo mojeño trinitario, a veces acompañado por otras minorías étnicas de los Llanos de Moxos. Este movimiento osciló entre la dispersión demográfica y el asentamiento poblacional. Como menciona Gabriela Canedo, intentando acuñar un punto medio, consistiría en un movimiento milenarista de carácter mesiánico, cuyas principales características estarían asociadas con el liderazgo de una figura profética, la revelación de la catástrofe a través de un fenómeno extraordinario y la búsqueda de un paraíso terrenal purificado y portador de un nuevo tiempo.¹⁵ Además, la Loma Santa es una imagen idealizada de las reducciones jesuíticas del siglo XVIII, claramente materializada en la crianza de ganado vacuno, el cultivo y tejido de algodón y las experiencias estéticas asociadas con el barroco misional.¹⁶

Posterior a la ‘Guayochería’ –nombre con el que se conoce al primer movimiento de búsqueda de la Loma Santa– la reproducción del movimiento milenarista en la década de 1920, en la época de la Guerra del Chaco (1932-1935), en los años posteriores a la Reforma Agraria (1953), en el periodo de las dictaduras militares (años 1970) o en los albores del neoliberalismo en Bolivia, refleja una dinámica de itinerarios entreverados, rupturas comunales, dispersiones asincrónicas y una serie de influencias externas acorde a cada momento y a distintas motivaciones.

Desde una mirada sociológica, llama la atención una relectura contemporánea de la Loma Santa y su continuidad con las marchas indígenas de tierras bajas en la década de 1990. Esta tendencia ha sido marcada por el trabajo de Zulema Lehm, especialmente

14 Según Zulema Lehm, en el año 1991, se habría realizado una nueva convocatoria para salir en busca de la Loma Santa en el TIPNIS, pero no se brinda mayor detalle al respecto y tampoco se dispone de registros al respecto, lo cual no quiere decir que efectivamente este movimiento milenarista se haya seguido reproduciendo.

15 Gabriela Canedo, *La Loma Santa: una utopía cercada...*, p. 148.

16 Zulema Lehm, *Milenarismo y movimientos sociales...*, p. 83.

por la articulación que encuentra entre el movimiento mesiánico y la Primera Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad de 1990. Desde el análisis propuesto por la socióloga, y su relectura sobre la escisión arbitraria entre los movimientos seculares y los movimientos religiosos, la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad, organizada por la Central de Cabildos Indígenales Mojeños (CCIM), no se trataría simplemente de una ‘marcha de protesta’, es decir, un conjunto de acciones locales más o menos espontáneas y efímeras, sino que habría sido el resultado de un proceso histórico de acumulación de experiencias engranadas con el movimiento de búsqueda de la Loma Santa.¹⁷

Bajo esta tendencia, los estudios sociales en la era del multiculturalismo visibilizaron y resignificaron la Loma Santa como una forma de reivindicación territorial y, en consecuencia, se legitimó como un estandarte de lucha política de las organizaciones indígenas de las tierras bajas de Bolivia. Como bien advierte Gabriela Canedo, el mito de la Loma Santa comenzó a transformarse de una búsqueda utópica hacia una construcción permanente en términos de gestión territorial, incorporando los marcos normativos y procedimientos burocráticos como instrumentos para consolidarla. Es decir, a diferencia de la práctica antigua en busca de la Loma Santa, caracterizada por la evasión del conflicto y la migración, la percepción actual sobre ella radica en la consolidación y protección del territorio titulado por el Estado, lo que implica criterios de delimitación espacial, recursos institucionales de legalidad y capacidad de negociación ante la presión *karayana*.¹⁸

Por lo revisado en este breve balance, las características del mito de la Loma Santa pueden matizarse según las épocas y contextos particulares en los que se desarrolló este movimiento milenarista y la consecuente migración poblacional que provocó. Precisamente, la intención del presente artículo consiste en brindar una mayor comprensión al mito de la Loma Santa en la era

17 Zulema Lehm, *Milenarismo y movimientos sociales...*, p. 98.

18 Gabriela Canedo, *La Loma Santa: una utopía cercada...*, p. 150.

del nacionalismo revolucionario y las dinámicas particulares en el piedemonte amazónico post 52.

La Revolución Nacional de 1952 como punto de inflexión en el piedemonte amazónico

La región de Alto Beni en La Paz, junto con otras regiones como Chimoré (Cochabamba) y Yapacaní (Santa Cruz), fue uno de los destinos prioritarios de la política de colonización cimentada en las directrices del Informe de la Misión Económica de Estados Unidos a Bolivia, mejor conocido como Plan Bohan, entre las cuales, por ejemplo, se recomendaba la redistribución de tierras de quienes no las trabajan a quienes pudieran explotarlas y la redistribución de la población para ocupar espacios geográficos insuficientemente habitados.¹⁹ Según Lema, en 1958, al calor del desarrollismo emergente, el Estado boliviano declaró la región habitada por los mosetenes como zona de colonización.²⁰ En pocos años, miles de colonizadores provenientes de diversas regiones de los Andes se asentaron y arrinconaron a los mosetenes a zonas marginales de su propio territorio.

Hilando más fino, Kristina von Stosch apunta que entre los años 1950 y 1960 se implementaron en Alto Beni importantes proyectos de infraestructura para facilitar el asentamiento de colonizadores provenientes de las tierras altas, el principal, la construcción de una carretera precaria que permitía el acceso de Caranavi a Santa Ana. El reasentamiento de 250.000 hectáreas

19 “En 1962 el Plan de Colonización identificó tres áreas: Alto Beni en el Norte de La Paz para 300 familias; Chapare (Chimoré) en Cochabamba, para 350 familias; y Yapacaní-Puerto Grether en Santa Cruz, para 350 familias”. Carlos Romero, “La Reforma Agraria en las tierras bajas de Bolivia”. *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*, CIDES/Plural editores, La Paz, 2003, p. 106; *Informe de la Misión Económica de Estados Unidos a Bolivia*, agosto 1943 (traducción de G.V. Bilbao la Vieja).

20 Ana María Lema (coord.), *Pueblos indígenas de la Amazonía boliviana*, Tratado de Cooperación Amazónica, La Paz, 1998, p. 106.

otorgadas por el gobierno central incluía a las misiones católicas de Santa Ana, Covendo y Muchanes, las cuales quedaron comprendidas como parte de la tierra fiscal destinada a la colonización. La primera fase de la colonización del Alto Beni llegó hasta Santa Ana y, en 1967, cuarenta familias mosetén fueron incorporadas al programa de colonización con el objetivo de facilitar la adaptación de los colonizadores *collas*. Sin embargo, esta iniciativa fracasó al poco tiempo debido al abandono de parcelas. A pesar del apoyo por medio de programas estatales, más de la mitad de los colonizadores *collas* también abandonaron sus parcelas para retornar a sus comunidades de origen.²¹

Sobre este último aspecto, el estudio de Ben Nobbs-Thiessen aporta a comprender el cambio relativamente rápido en la percepción de los colonizadores sobre el proceso de colonización entre 1950 y 1960.²² Del deseo por contar con una parcela en las fértiles tierras orientales a la completa frustración y la demanda por retornar a su tierra de origen, en pocos años, dadas las condiciones efectivas de la colonización, el discurso del fracaso fue canalizado para promover nuevos procesos de intervención estatal, pero también para detonar migraciones semidirigidas y espontáneas motivadas por las esperanzas renovadas en la Marcha hacia el Oriente y sus promesas de modernidad. En mi opinión, este fenómeno podría entenderse como una dialéctica del fracaso, aspecto sobre el cual volveré en las reflexiones finales.

Preocupado por el colonialismo por asentamiento y las políticas adaptadas por el Estado boliviano del modelo estadounidense de creación e imposición de una frontera mediante la colonización por colonizadores, Chuck Sturtevant advierte que en 1961 llegaron al Alto Beni las primeras 130 familias de colonizadores, cuyo objetivo como sujetos instrumentalizados por el proyecto modernizante del

21 Kristina Von Stosch, *Indígenas y campesino en Alto Beni. Diferentes visiones en torno a tierra, territorio y recursos naturales*, Fundación Tierra, La Paz, 2014, pp. 46 y 48.

22 Ben Nobbs-Thiessen, *Landscape of Migration: Mobility and Environmental change on Bolivia's Tropical Frontier, 1952 to the Present*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2020.

nacionalismo revolucionario, más allá de los aspectos propiamente productivos y agrícolas, habría consistido en marcar una *frontera amazónica* entre el campesino migrante aymara como colonizador y el mosetén como indio nativo en vías de desaparición.²³

En sintonía con Lehm, a propósito del proyecto de borrar toda huella de ‘lo indígena’ sobre la base de reforzar el imaginario del Oriente como ‘espacio vacío’ o ‘tierra baldía’ y la consecuente campesinización como forma ideal de ciudadanía promovida desde el Estado, el planteamiento de Sturtevant adquiere una doble dimensión: por un lado, la anulación de la condición étnica tanto en el colonizador *colla* como en el indígena amazónico y, por otro lado, la función del colonizador como promotor de un modelo de ciudadanía agraria sustentado en la propia conquista del monte a través del asentamiento. Así, el colonizador, o el modelo ideal del colonizador, comenzó a operar como agente modernizador y, la movilidad poblacional dirigida y semidirigida, como el dispositivo de la integración nacional.

En el caso del TIPNIS, situado al sur del departamento de Beni y al norte del departamento de Cochabamba, un territorio multiétnico en el que tradicionalmente habitan tres pueblos indígenas: mojeño trinitario, yurakaré y tsimane, Álvaro Diez Astete afirma que, en cierto momento del siglo XX, colonizadores quechuas migraron al TIPNIS, haciendo retroceder a los yurakarés y avasallando sus territorios.²⁴ Este proceso de migración inducida ha sido mejor explicado por Gustavo Rodríguez Ostría al referirse a la política de colonización de las tierras bajas después de la Revolución Nacional de 1952.²⁵ A partir de 1963, el gobierno del MNR impulsó con más fuerza la ‘colonización del Chapare tropical’ por medio de la Cooperación Boliviana de Fomento, dando como resultado el asentamiento de campesinos procedentes del

23 Chuck Sturtevant, “The settler roots of Plurinational Bolivia...”.

24 Álvaro Diez Astete, *Compendio de etnias indígenas y ecoregiones: Amazonia, Oriente y Chaco*, Plural editores, La Paz, 2011.

25 Gustavo Rodríguez Ostría, *Yurucarés. De la evangelización a la colonización. Frontera étnica y proyecto civilizatorio en el trópico cochabambino, 1765-1971*, Kipus, Cochabamba, 2020.

Altiplano y los valles interandinos. En los informes burocráticos que acompañaron la implementación de estos programas de colonización, aparece nuevamente la figura de las ‘tierras baldías’ y la ponderación positiva, por parte de los técnicos gubernamentales, respecto a la irrupción de nuevos pobladores como promotores del contacto de la población indígena local con la sociedad boliviana y su respectiva asimilación a la nación. En este contexto, según Gustavo Rodríguez Ostría, la población yurakaré acudió a una estrategia recurrente desde el proceso de evangelización en el siglo XVIII: por un lado, la conciliación con los colonizadores para obtener beneficios materiales y de seguridad y, por otro lado, manteniendo escaso contacto e internándose al monte como mecanismo de amparo.

En la configuración territorial del TIPNIS, el polígono 7 corresponde a la zona colonizada por aquellas migraciones dirigidas provenientes de la región andina, especialmente de colectividades quechuas y, en menor medida, aymaras. Este polígono, al ubicarse en el extremo sur del territorio, ha recibido el nombre de CONISUR y corresponde a la zona de colonización, especialmente habitada por productores de hoja de coca, pero también por comunidades indígenas locales (mojeño trinitarias y yurakarés) que, como se mencionó antes, en su mayoría se asentaron en la década de 1970 como parte de la búsqueda de la Loma Santa proveniente de la región del Alto Beni.

Entonces, por lo revisado hasta aquí, es posible advertir que la política de colonización del nacionalismo revolucionario operó como una forma de *colonialismo por asentamiento*, es decir, como un dispositivo de desplazamiento y/o asimilación de la población indígena local bajo el argumento de la ‘tierra baldía’ como imagen prístina de la selva amazónica, sea en forma de presión sobre la propiedad de la tierra por parte de colonizadores o como mecanismo de integración a un modelo de ciudadanía agraria promovido desde el Estado.²⁶ Este dispositivo de desplazamiento poblacional

26 La ciudadanía agraria, al menos en el sentido que Nobbs-Thiessen aplica a las dinámicas de movilidad generadas por la Marcha al Oriente después

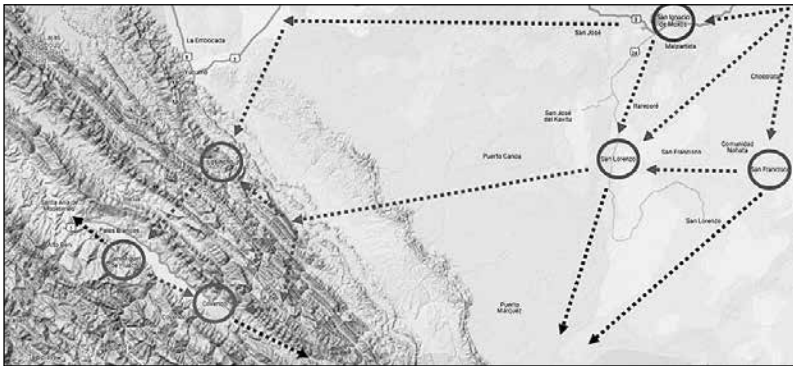
y/o asimilación, producto de las ineficiencias institucionales del Estado, de las promesas incumplidas del proyecto modernizador y de las contradicciones de un modelo fracturado e inconcluso de ciudadanía, provocó distintas reacciones, adaptaciones y choques. Por tanto, la política de colonización y sus prácticas, no fue solamente una cuestión exclusiva de los colonizadores como beneficiarios de programas estatales, sino que resultó en un fenómeno de abandono, apropiación y restitución de territorios en una geografía interétnica post 52. Una de las aristas de este fenómeno se produjo en el encuentro entre la colonización de la selva y el movimiento milenarista de la Loma Santa.

Profecías, arcángeles y encanto

En contramarcha a la Marcha hacia el Oriente, prácticamente de forma simultánea, una nueva ola en busca de la Loma Santa se fue gestando de los Llanos de Moxos hacia el piedemonte. A finales de los años 1940 e inicios de los años 1950, partiendo desde Trinidad, San Lorenzo, San Francisco y otras comunidades, aproximadamente, 180 familias mojeño trinitarias caminaron hacia el poniente. Tomaron distintas direcciones, pero con un mismo destino. Algunas emprendieron el recorrido por el río Sécuré y, poco a poco, fueron tomando rumbo al norte en compañía de yurakarés que se sumaron al peregrinaje. Otras optaron por la ruta hacia San Ignacio, más familias se acoplaron en el trayecto, curiosas y esperanzadas por lo que escuchaban de las familias peregrinas.

de la Revolución Nacional de 1952, pone en el centro del debate los usos sociales de la tierra y las formas en que las distintas modalidades de agricultura y ganadería, así como las modalidades de propiedad, titulación y derecho agrario, se articulan con diferentes niveles de reconocimiento y pertenencia.

Mapa: Rutas de la Loma Santa en los años 1950-1970



Fuente: Elaboración propia.

Cruzaron el río Apere y continuaron su caminata hacia Fátima y San Borja, atravesando poblados que habían sido fundados en movimientos milenaristas de décadas pasadas con la misma aspiración utópica. Allí, después del algún tiempo y tras escuchar los rumores de la Santa Tierra, se sumaron algunas familias tsimane y otras mojeñas; siguiendo el curso del río Maniqui, llegaron a Cosincho. Los grupos de avanzada fueron plantando arroz, maíz, plátano, yuca y frejol en escampados del monte. Cuando las demás familias iban llegando, se erguía una pequeña capilla en señal de fundación. Se asentaban por un tiempo, hacían frente a las enfermedades con plantas medicinales y a las mordeduras de serpiente para poder continuar. También hubo muchos que se quedaron en el camino sin poder recibir sepultura.

Como nunca antes, su parsimonioso andar por las llanuras y el monte alcanzó las húmedas y calurosas estribaciones de los Andes orientales. Por antiguas sendas de ganado vacuno, ascendieron hacia la ceja de selva. Unos arribaron por inmediaciones de San Miguel de Huachi, otros llegaron por el río Altamachi hacia Ipiri. Unos, desalentados, se dispersaron y, otros, todavía esperanzados, siguieron caminando juntos hacia Colorado. Allí, en el Alto Beni, los mojeño trinitarios, yurakaré y tsimane encontraron a neófitos mosetenes, misioneros redentoristas y a las primeras familias de

colonizadores *collas* que marchaban hacia el Oriente en busca de la tierra fértil y de las promesas del nacionalismo revolucionario.

Uno de los primeros recursos a los que se apela al hablar sobre la búsqueda de Loma Santa es el origen mítico que convocó al movimiento poblacional. En los estudios sobre este movimiento milenarista es usual encontrar algunas referencias sobre estos detonantes míticos, por ejemplo, del que se asume fue el primer movimiento en las últimas décadas del siglo XIX, mejor conocido como la Guayochería, se menciona la profecía del diluvio como fuerza destructora y regeneradora del mundo.²⁷ Las fuentes históricas dan cuenta que en la noche de Todos Santos de 1886, entre la plaza y el cementerio de la comunidad de San Lorenzo de Moxos (Beni), una voz (acusmática) profetizó el diluvio y la consecuente inundación de Trinidad que había quedado bajo el dominio de los *karayanas* (blancos), razón por la cual, esta voz, atribuida a la voz de un ancestro mojeño, incitaba a los mojeños trinitarios a trasladarse con sus familias y ganados, abandonando la tierra corrompida (Trinidad) para dirigirse hacia la tierra purificada, en este caso, la antigua misión de San Lorenzo.²⁸

En el caso de la migración de mojeños trinitarios a mediados del siglo XX hacia la región del Alto Beni, varios testimonios orales hacen referencia a la revelación de un ángel o, con mayor precisión, según Magdalena Cuevas de San Pedro de Cogotay, al hallazgo de una carta escrita por un ángel en San Lorenzo de Moxos.²⁹ En esta carta, como medio de la revelación divina, fue anunciada la destrucción del mundo mediante la figura mítica del diluvio y la referida inundación de Trinidad en el siglo XIX. Esta profecía angelical motivaba la búsqueda de la Santa Tierra como destino de salvación. Rastreado un poco más profundo, se trataría de la carta o la revelación de San Miguel Arcángel.

27 Zulema Lehm, *Milenarismo y movimientos sociales...*, y Gary Van Valen, *Indigenous agency in the Amazon...*; Zulema Lehm, *Milenarismo y movimientos sociales...*, p. 56.

28 Gary Van Valen, *Indigenous agency in the Amazon...*, pp. 108-109.

29 Heriberto Marza, Magdalena Cuevas, Severino Semo, Sofía Yuco, Felipe Moy, Bernardino Tico, Tomás Villarroel, Óscar Muiba.

En la tradición oral, por un lado, San Miguel es el mensajero de Dios (cristiano), encargado de llevar mensaje de paz a la tierra, de reunir y guiar a los mojeños trinitarios hacia la salvación.³⁰ Por otro lado, San Miguel es el cuidador del ganado vacuno en la Loma Santa. En el relato de Corpus M., San Miguel aparece con la apariencia de una *mama* o *meme* (mujer anciana o sabia) en el encuentro casual con un *karayana*.³¹ Tras invitarle un cafecito, San Miguel le pide al *karayana* que avise a sus hijos (mojeños) que está esperando por ellos mientras cuida de su ganado. Para garantizar la entrega de la carta con el mensaje, la *meme* (San Miguel) paga al *karayana* con cien cabezas de ganado. El mensajero no entrega el mensaje a los mojeños y vende el ganado en la ciudad Trinidad a un buen precio. Ambicioso, vuelve a buscar la estancia de San Miguel, pero no la encuentra y, después de enfermar por no cumplir con el encargo, muere.

En este relato también se menciona que cuando el *karayana* quiso retornar al lugar del encuentro con la *meme* para sacar provecho del cuantioso ganado que allí habitaba, ya no le fue posible encontrar de nuevo aquella estancia, pues se había convertido en monte tupido y apenas se lograba ver un árbol de palma aceitosa. Este fenómeno es explicado por la historia oral en términos de *encanto* o, con mayor precisión, que la Loma Santa está encantada o tiene encanto (Loma encantada) y, por tanto, ya no puede ser encontrada.³² Este lugar encantado tiene particularidades propias: por ejemplo, se escucha el mugido del ganado y gente vaqueando por la noche, tiene una gran cruz de oro erguida en medio de la pampa, a veces parcialmente hundida en un pantano (curichi o

30 Julio Ribera, “Los mojeños y la Santa Loma...”.

31 Informe 2. Corpus M., trinitario (mojo), en Jürgen Riester, *En busca de la Loma Santa...*, pp. 324-330.

32 Para un análisis más profundo sobre el *encanto* en la Amazonía se recomienda consultar: Alejandro Barrientos, “Tras las huellas del Encanto: Espíritus predadores, transfiguración y poéticas del habitar en la Amazonía Sur-occidental”, *Cuerpos múltiples, seres dividuales. Autoetnografías e interpelaciones ontológicas y multiespecie*, Colección Óptica (2.ª ed.), Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie, La Paz, 2023, pp. 213-268.

yomomo), también se escuchan fuertes truenos o se perciben vientos impetuosos. Además, está custodiada por serpientes de gran tamaño y múltiples cabezas, fieras que no son ni macho ni hembra; allí habita el tigre negro (jaguar), el león (puma), el caimán, el jochi negro y el gallo canta de noche. Se dice que estos animales salvajes están amarrados, pero una vez que los mojeños trinitarios finalmente ingresen a la Pampa Santa serán soltados para evitar que entren los *karayanas*.

Además de las referencias sobre la presencia de entidades más que humanas, como ‘serpientes enormes’ o ‘peligrosas fieras hermafroditas’, me basta con retomar un breve pasaje del estudio de Jürgen Riester cuando señala que la Loma Santa es el ‘mundo al revés’ y, a pesar de tantos intentos por encontrarla, todos ellos han fracasado debido a que está *encantada*.³³ Esto significa que aquella tierra exuberante, habitada por abundante ganado vacuno y a la que se ingresa con vestidos blancos de algodón, se ha convertido en un pantano porque fue descubierta por casualidad por los *karayanas*, pero, al no estar destinada para ellos, se ha ocultado ante la vista de quienes la buscan.

Entonces, en la cosmología mojeño trinitaria, San Miguel Arcángel es el ‘dueño’ o ‘madre’ del ganado vacuno que habita en la Loma Santa, ganado reservado para los indígenas que buscan la Santa Tierra y que han sido despojados de sus reses por los ambiciosos *karayanas*. Por esta razón, en el movimiento milenarista de la segunda mitad del siglo XX, es posible identificar la recurrente presencia de San Miguel en los trayectos de la larga caminata. Por ejemplo, en la llegada de los peregrinos al Alto Beni, estos advirtieron en la localidad San Miguel de Huachi una posible señal de la Loma Santa pues esta comunidad, fundada en 1939, habría sido un punto de descanso en las rutas trashumantes en el piedemonte. Estos antiguos senderos de vacas, para aquel entonces ya en desuso, fueron utilizadas por los buscadores de la Santa Tierra que subieron por la ceja de selva desde Cosincho, en el río Maniqui, hacia San Miguel de Huachi en el Alto Beni.

33 Jürgen Riester, *En busca de la Loma Santa...*, p. 318.

Curiosamente, según el estudio de Riester, San Miguel de Huachi habría sido el lugar de contacto entre mojeños y colonizadores *collas* provenientes de las tierras altas producto de las migraciones dirigidas de la época.³⁴ Encuentro que habría detonado en que algunos de estos colonizadores se sumaran a la búsqueda de la Santa Tierra acompañando el trayecto por Covendo, el río Santa Elena y por el río Altamachi.³⁵

Esta señal, asociada con el vínculo entre San Miguel y el ganado vacuno, como otras tantas en el camino, solo fue una ilusión transitoria. Pronto se convirtió en otro punto de paso del movimiento milenarista. En cambio, con el tiempo, terminó siendo otro enclave de la colonización por asentamiento entre Palos Blancos y Covendo. Años más tarde, en el camino de retorno hacia el trópico de Cochabamba, quienes continuaron buscando la Loma Santa refundaron el pueblo de San Miguel en el río Isiboro y, al refundar aquel asentamiento en la década de 1970 con el nombre del arcángel mensajero y ‘dueño’ del ganado, seguramente estaba vigente la herencia de aquella memoria. No hay certeza sobre si esta nueva etapa del movimiento milenarista fue acompañada por colonizadores, aunque si es probable que para aquel entonces hayan existido varias familias interétnicas. También es probable que esta nueva ola fuera producida por la presión de la colonización en Alto Beni y, a la postre, terminó nuevamente en el contacto con la migración inducida en el trópico de Cochabamba.

Al identificar a San Miguel Arcángel con el ‘dueño’ de los animales o, al menos, del ganado vacuno, no es mi intención dejar

34 Ibídem, p. 314.

35 Resulta por lo menos curioso que para este autor, este nuevo impulso de movilidad indígena, desde 1965, también habría integrado la participación de algunos colonizadores (*collas*), provenientes del altiplano y los valles, a la búsqueda de la Loma Santa. Este aspecto es apenas mencionado por el antropólogo alemán a inicios de la década de 1970 y prácticamente dejado de lado por las investigaciones posteriores, probablemente por la falta de mayores evidencias y/o simplemente por desestimar este encuentro interétnico en el piedemonte y sus repercusiones en la búsqueda de la Loma Santa. Véase Jürgen Riester, *En busca de la Loma Santa...*, p. 311.

de lado la injerencia del catolicismo en la mitificación de la Loma Santa. En primer lugar, San Miguel es el principal guerrero del dios cristiano en la pelea contra del demonio y es usual la representación pictórica y escénica de este personaje combatiendo a la serpiente, el dragón o a una fiera semejante, como figuración del 'mal'. En segundo lugar, en los mitos amazónicos es frecuente encontrar grandes serpientes, con características corporales particulares, como 'dueños' de ríos, lagunas y humedales. De hecho, en el mito de la Loma Santa se mencionan este tipo de serpientes como custodias de la misma. En tercer lugar, en contextos del barroco misional, como Chiquitos y Moxos, es frecuente la presencia de imágenes de sirenas que, por un lado, están asociadas con la imagen de Proserpina, diosa profana del inframundo y, por otro lado, están relacionadas con los *jichis* o 'dueños' del agua. Entonces, desde el punto de vista de la herencia misional, San Miguel es el representante del cristianismo, príncipe de las milicias celestiales, llamado a vencer a los *jichis* o 'dueños' del pantano. Desde esta perspectiva, la presencia de San Miguel, junto con otros personajes de la imaginería católica como la Virgen del Carmen, en calidad de guardianes de la Loma Santa, revelan una larga herencia asociada con la denominada extirpación de idolatrías y un dispositivo colonial de control de los espíritus y las espiritualidades del monte.

En resumen, a mediados del siglo XX, cientos de familias mojeño trinitarias emprendieron una migración hacia el Alto Beni en busca de la Loma Santa, tierra prometida anunciada en profecías que vaticinaban un diluvio purificador y en una carta escrita por San Miguel Arcángel. San Miguel, mensajero divino y guerrero celestial de la imaginería católica, en el mito de la Loma Santa es el 'dueño' del ganado vacuno y administrador de la estancia que, al ser descubierta y despojada por los *karayanas*, se convirtió en 'tierra encantada', razón por la cual no puede ser encontrada. Más adelante, volveré sobre las estancias, el ganado vacuno y el comercio de carne. Por el momento, esbozaré algunas consideraciones adicionales sobre los profetas o brujos y los misioneros en este recorrido en busca de la Loma Santa.

Brujos, maestros y misioneros

Al hablar de la Loma Santa como un movimiento mesiánico se enfatiza el rol de un mesías, un elegido o profeta encargado de guiar al pueblo hacia la salvación. Al igual que en el movimiento de la Guayocherà, en el que Andrés Guayocho, itonama y “mesías ventríloco”³⁶, fue reconocido como *Chukiva* (el que habla con los muertos), o en el movimiento de 1984 convocado por la niña Ana ‘María’ Teco, en el que fue identificada como hija de un ‘brujo’ chimán (tsimane), vidente y capaz de comunicarse con un ángel celestial,³⁷ en el caso que aquí vengo desarrollando, las fuentes orales refieren a sabios yurakaré que también fueron identificados como ‘brujos’ y/o guías del movimiento milenarista a mediados del siglo XX. En algunos casos, al ser estigmatizados como ‘falsos profetas’ por los consecutivos fracasos en la larga búsqueda, estos ‘brujos’ yurakaré fueron puestos a prueba ante las inclemencias de la selva y no se supo más de ellos. En otros casos, bajo el argumento que, al estar participando de la caminata aquellos ‘espiritistas’, no era posible encontrar la Santa Tierra debido a una prohibición divina ante su presencia ‘maléfica’, fueron enterrados hasta el cuello y abandonados a su suerte. En ambos casos, sea como (falso) profeta o como brujo, estos personajes, y sus cualidades chamánicas y ventrílocas, padecieron aquella herencia misional vinculada con la extirpación de idolatrías y terminaron desprestigiados por el propio movimiento milenarista.

Zulema Lehm ha llamado la atención sobre este fenómeno, cuando menciona que, en la percepción mojeña, la relación con el ‘espiritista’ –entiéndase como una variante de ‘brujo’– es ambigua: no se sabe si trabaja con dios o con el diablo. Para ella, la idea del ‘falso profeta’ es la que protege al mito, sea dudando de él o, incluso, sacrificándolo cuando ha perdido su poder de convocatoria. De esta manera, el mito queda refugiado en el mandato divino y, es más, abre la posibilidad de la llegada futura del ‘verdadero

36 Gary Van Valen, *Indigenous agency in the Amazon...*

37 Enrique Jordá, *Apuntes sobre la Santa Loma...*

profeta'. Por tanto, concluye, es esta ambigüedad del movimiento milenarista la que posibilita su reproducción.³⁸

Según el testimonio de Carmelo H., cuando los mojeños trinitarios que andaban buscando la Pampa Santa se asentaron en la misión de Fátima, en territorio tsimane, fueron echados por el Padre de la misión porque ellos “sabían brujar” y porque no querían trabajar, solo querían bailar con máscaras y tocando palos en el suelo.³⁹ En este testimonio, al igual que en los datos recopilados por Ricco en territorio mosetén, se dice que en aquella época de búsqueda de la Loma Santa los mojeños trinitarios hacían aparecer tigres (jaguares) o se convertían en tigre-gente⁴⁰. De esta manera, desde el punto de vista tsimane y mosetén, se explicaría cómo los mojeños pudieron atravesar el monte en su largo recorrido: caminando de noche convertidos en tigres y llevando de día a las mujeres y niños con la imagen de la Virgen del Carmen. Nuevamente, la ambigüedad entre lo sagrado y lo profano del movimiento milenarista aparece en la configuración de la memoria colectiva.

En contraste con la figura del ‘brujo’ o ‘espiritista’, usualmente otro que mojeño, el cacique o el *maestro* representa el modelo del sabio indígena. Así como es recordada la historia de Santos Noco Guaji, presente en la memoria de los ancianos de San Pedro de Cogotay, los llamados *maestros* mojeño trinitarios que acompañaron el peregrinaje de largos años hasta el Alto Beni, cuyas cualidades estaban asociadas con la formación eclesial, la lectoescritura, la interpretación del violín y la música barroca misional, fueron

38 Zulema Lehm, *Milenarismo y movimientos sociales...*, p. 80.

39 Informe 8. Carmelo H., tsimane, en Jürgen Riester, *En busca de la Loma Santa...*, pp. 336-338.

40 Daniela Ricco, *En este mundo todo tiene dueño. Un acercamiento a la religión mosetén*, Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología, La Paz, 2016. Para mayor información sobre el mito del tigre-gente en la Amazonía se sugiere consultar: Alejandro Barrientos *et al.*, “El Tigre-Gente como código in vivo y la aplicación de la codificación teórica a relatos míticos en Secejsamma”, en *Resultados, debates y experiencias de la formación antropológica: Chiquitanía y Amazonía*. Serie Contribuciones a la Investigación Antropológica y Arqueológicas, n° 1, UMSA, La Paz, 2019, pp. 70-104.

reconocidos como líderes del movimiento milenarista y, al llegar a territorio mosetén, asumieron el rol de portavoces legítimos para conversar y negociar con los misioneros redentoristas de Covendo y, de alguna manera, garantizar su asentamiento en la región.⁴¹

Después de asentarse por algunos años en Colorado, a un día de la misión de Covendo, los *maestros* mojeños comenzaron a gestionar bautizos colectivos con los misioneros redentoristas. Para las familias mojeño trinitarias, el bautizo era visto como una forma de restituir cierta condición ‘civilizada’, pues, como según ellos recuerdan, los años de caminata itinerante por el monte les hacía verse a sí mismos como ‘salvajes’, prácticamente, desconociéndose como mojeños trinitario, aspecto que podría estar asociado con la imagen surrealista de las tropas de tigre-gente llevando a la Virgen del Carmen a través del monte. También hay que notar que, en aquellos años, especialmente para los pueblos indígenas, el bautizo católico constituía una primera forma de reconocimiento oficial desde el Estado frente a la limitada emisión de certificados de nacimiento en aquellas regiones orientales.

La presencia misional post 52 en territorio mosetén mantuvo cierta relación con la tramitación de tierras en el marco de la política de la Reforma Agraria de 1953. Por ejemplo, Matias Naté recuerda que, en el año 1958, el misionero redentorista Raimundo Phillips tramitó 12.000 hectáreas en la región de Covendo y repartió tierras a las familias beatas. Una de las beneficiarias, precisamente, fue la familia Nate. Incluso esta vinculación permitió a Matías ser destinado a los 18 años a un convento en Buenos Aires (Argentina) para completar su formación escolar y, a su retorno, esta trayectoria le habría servido para acceder al cargo de cacique comunal de Covendo. Es interesante notar que, debido a la influencia del arribo de familias colonas, comenzó a producirse

41 Acorde con lo mencionado por Zulema Lehm, en el recuerdo de los indígenas, la figura de Santos Noco Guaji está asociada a la del corregidor ejemplar. Cuatro características fundamentales construyeron esta imagen: sabía leer y escribir, se la atribuían poderes sobrenaturales, mantuvo viva la tradición del movimiento milenarista y mantuvo una relación de distancia y respeto por los *karayanas*.

una sobreposición entre la organización cacical, más propia de la era misional, con la organización sindical promovida por la colonización. Por este motivo, en algún momento, el propio Matías Nate desempeñó el cargo de secretario general del sindicato de Covendo y se casó con una mujer mojeño trinitaria.

Por otro lado, en los primeros años del encuentro entre mojeños trinitarios y misioneros redentoristas en territorio mosetén, Calixto Moy, *maestro* mojeño trinitario y uno de los fundadores de la comunidad San Pedro de Cogotay, se atribuye la responsabilidad de haber gestionado la construcción de la iglesia local. Su principal motivación estaba relacionada con la posesión de una Biblia escrita en idioma originario mojeño trinitario que, hasta la actualidad, se encuentra bajo su posesión y legitima su procedencia étnica, su fe católica y su participación en el movimiento milenarista de la segunda mitad del siglo XX.⁴² Junto con él, el padre de Bernardino Tico, otro de los fundadores de la comunidad y constructores de la iglesia, poseía un cancionero de alabanzas y oraciones en trinitario que, al parecer, fue fragmentado y, algunas partes fueron llevadas por familiares hacia El Isiboro cuando el movimiento de la Loma Santa continuó en la década de 1970. Esta vinculación con las misiones, además de legitimar la autoridad de los caciques indígenas, habría posibilitado la reproducción de ciertas prácticas culturales, especialmente aquellas relacionadas con la música y la danza, por ejemplo, los cantos religiosos en trinitario, la interpretación del violín y del fífano y la puesta en escena de la danza de los mache-teros en Simay, y de la danza del torito en San Pedro de Cogotay, atributos étnicos reconocidos de la herencia misional de Moxos.⁴³

42 *Cogotay*, en mosetén, es el nombre del urucú, también llamado achiote o *achíwete*. Según los relatos orales, el nombre de San Pedro se eligió porque otro de los fundadores de la comunidad, Eloy Apaza, provenía de San Pedro de Curahuara en el altiplano paceño. Por este motivo, la fiesta patronal se celebra el 29 de junio.

43 Si bien el instrumento musical de viento se llama pífano, en este escenario, es denominado 'fífano'. A propósito de las tensiones, negociaciones y convivencia de estas danzas con las del Caporal y el Tinku, danzas folklóricas de los Andes, en las comunidades mojeño trinitarias de la tco Mosetén, así como acerca

Además, producto de las cualidades de los *maestros* mojeños –su formación eclesial y lectoescritura–, resalta un vínculo frecuente en la larga tradición misional en las tierras bajas: la lengua con la religión. O, mejor dicho, la relación entre religión y transmisión de la lengua, que puede entenderse como proceso de evangelización y/o proceso educativo, dos vías estrechamente conectadas.

A propósito de este vínculo, Bernardino Tico recuerda la presencia de un ‘hermano gringo’ a inicios de la década de 1980, haciendo referencia a un misionero austríaco, Roberto Eckersdorfer, del proyecto Obras Sociales de Caminos de Acceso Rural (OSCAR). Según recuerda, aquel misionero, un ex sacerdote franciscano, hablaba, entendía y escribía el idioma mojeño trinitario y era promotor de proyectos educativos de salud y de capacitación en prácticas agrícolas. Este misionero *oscarino*, acorde con los principios de su institución, habría partido de la premisa de enseñar en lengua originaria los procedimientos de aseo e higiene, así como las técnicas agrícolas y de construcción civil a las poblaciones locales de Palos Blancos, incluyendo a las comunidades mosetén y mojeño trinitarias. Con la presencia del proyecto OSCAR, entre otras cosas, también se gestionó la construcción de la Unidad Educativa de San Pedro de Cogotay, antes llamada Escuela Seccional Cerro Verde, un espacio educativo que, con los años, se convirtió en el núcleo local de la revitalización lingüística.

En 1972, el Estado y la Iglesia católica dieron por concluido el régimen misional en las comunidades de Covendo y Santa Ana, iniciándose con ello la ‘campesinización’ de los mosetenes y el proyecto de ‘integración’ a la sociedad nacional.⁴⁴ Sin embargo, la presencia de la Iglesia católica continuó a través de otros mecanismos e instituciones, por ejemplo, el mencionado proyecto OSCAR. Este tipo de instituciones, influenciadas por las corrientes de la teología de la liberación, oscilaron entre el asistencialismo

de los itinerarios de la instrumentación musical, se sugiere revisar Alejandro Barrientos, Mariela Silva *et al.*, “Flautas y timbales: Apuntes críticos sobre patrimonio cultural desde la vida social de los instrumentos musicales en la TCO Mosetén”, *Textos Antropológicos*, vol. 18, 1 (2017), pp. 67-84.

44 Ana María Lema (coord.), *Pueblos indígenas de la Amazonía boliviana...*

y la emancipación. Además, al calor del proyecto modernizador impulsado por el Estado nacionalista desde el 52, la política de diversificación económica y el debate en torno a la integración de los pueblos indígenas a la sociedad nacional, la función mediadora de los misioneros fue cambiando de orientación, convirtiéndose en promotores del desarrollo con enfoque en justicia social.

Similar a la convivencia con el misionero *oscarino*, Roberto Eckerstorfer, en el Alto Beni, resalta la experiencia con Erick Williner, misionero suizo presente en la memoria colectiva de la población mojeño trinitaria que, desde el Alto Beni, arribó al trópico cochabambino en la década de 1970. De acuerdo con los testimonios biográficos recopilados por Querejazu⁴⁵ y el anexo que acompaña el estudio de Cortés⁴⁶ en la comunidad Santísima Trinidad (CONISUR-TIPNIS), Erick Williner encontró en 1978 cerca de 300 familias mojeñas asentadas en San Miguel de Isiboro, una aldea fundada en 1940 a orillas del río Isiboro y, aparentemente, abandonada, o parcialmente abandonada, hasta la década de 1970. Este asentamiento poblacional fue resultado de la nueva ola del movimiento milenarista de búsqueda de la Loma Santa, en su mayoría proveniente de la región del Alto Beni, pero también de otras peregrinaciones al interior del Isiboro-Sécure. En aquel año, el misionero había canalizado fondos económicos de la Iglesia católica en Suiza para organizar una cooperativa agrícola con poblaciones indígenas. Con este propósito, y argumentando condiciones más óptimas en las cercanías de los ríos Secejsamma e Isasese, instó a las familias mojeñas a trasladarse al sector conocido como La Pista, lugar donde fundaron la comunidad Santísima Trinidad en 1979.⁴⁷ Estas condiciones óptimas, desde el punto de vista del misionero, estaban asociadas con la existencia de una

45 Roy Querejazu Lewis, *Trayectoria histórica y cultural de los trinitarios...*

46 Jorge Cortés, "Diagnóstico sobre las Poblaciones Mojeñas en Busca de la Loma Santa...".

47 Según el testimonio de Gualberto Villarroel, recopilado por Roy Querejazu, el primer lugar donde se fundó la comunidad Santísima Trinidad se inundó debido a la crecida del río Sasasama (Secejsamma) y, por ese motivo, se trasladó hasta su emplazamiento actual.

senda, proyecto de la futura carretera entre Cochabamba y Beni, la construcción de una pista de aterrizaje por una empresa petrolera (Gulf Oil) a finales de la década de 1950, en desuso, y por la proximidad a un área de colonización (futura Villa Bolívar) que posibilitaría el acceso a mercados locales.⁴⁸

A pesar de la dotación de herramientas y equipo agrícola mecanizado, así como de la implementación de una escuela y servicio de salud en la comunidad, el proyecto de desarrollo tropezó con varios inconvenientes, entre ellos, las tensiones políticas entre el directorio de la cooperativa agrícola y el Cabildo indígenal, la falta de capacitación técnica y la introducción de productos agrícolas desconocidos en aquel momento, por ejemplo, la soya, que no eran consumidos por la población local. Al poco tiempo, este emprendimiento impulsado por el misionero suizo prácticamente sucumbió ante una nueva ola de colonizadores *collas* y la proliferación de cultivos de coca durante el periodo de las dictaduras militares, estrechamente relacionada con el narcotráfico y la intervención de Estados Unidos en el trópico de Cochabamba.

En resumen, si bien la influencia misional jesuítica de siglos pasados es fundamental en la configuración del mito de la Loma Santa y ha marcado ciertas escisiones entre lo profano y lo sagrado en el movimiento milenarista, la migración de mojeño trinitarios hacia el piedemonte a mediados del siglo XX conllevó otro tipo de relaciones con las misiones católicas. Desde el rechazo por 'saber brujear' hasta la negociación mediante el bautismo, el rol de los misioneros en territorio mosetén y, posteriormente, en el Isiboro-Sécure, influyó en las dinámicas de asentamiento y movilidad poblacional de los buscadores de la Loma Santa. A la conclusión del régimen misional, los nuevos mecanismos de asistencialismo operaron en función de la salud pública, la educación y la diversificación económica, llegando a involucrar a la población indígena en proyectos de desarrollo rural a tono con las demandas de la colonización de la selva.

48 La controversial carretera por el TIPNIS que, entre otras cosas, fue el detonante de la octava Marcha Indígena en 2011.

Carne de vaca, corteza de quina y aviones yanquis

Al igual que en los primeros movimientos de la Loma Santa, en el que la presión ejercida por el auge de la goma en la Amazonía a finales del siglo XIX fue la motivación para emprender el desplazamiento poblacional huyendo del reclutamiento de mano de obra mediante mecanismos como el ‘enganche’ y la ‘matricula’, es probable que la presión ejercida por la expansión de las haciendas ganaderas y la ganadería, post Revolución Nacional (1952) y Reforma Agraria (1953), haya sido la principal motivación para los movimientos de búsqueda de la Santa Tierra en la segunda mitad del siglo XX.

En las memorias mojeño trinitarias sobre el mito de la Loma Santa, no solo se mencionan las profecías angelicales y la carta reveladora de San Miguel Arcángel que he señalado más arriba, sino también otros factores más relacionados con la presión territorial y la expansión de las haciendas ganaderas en los Llanos de Moxos a mediados del siglo XX. Heriberto Maza, a partir de lo que le han contado sus mayores, conjetura que después de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) se habría producido una migración alemana hacia el Beni, produciendo una mayor presión sobre la tenencia de la tierra y el crecimiento de las estancias ganaderas. Por esta razón, probablemente como una estrategia para movilizar a la población indígena y alejarla de sus asentamientos, estas familias migrantes de Europa, o gente estrechamente vinculada con los mismos intereses, habrían hecho correr el rumor de la carta del ángel e incitado a la búsqueda de la Santa Tierra.

En cierta medida, esta explicación podría conducir a la hipótesis de Zulema Lehm asociada con los efectos de la Reforma Agraria en los llanos del Beni –política fundamental del nacionalismo revolucionario– como impulsora de la movilidad mojeño trinitaria post 52.⁴⁹ Esta hipótesis plantea que la expansión de la ganadería extensiva y la liberación de mano de obra de las estancias ganaderas, producto de las políticas reformista de la Revolución

49 Zulema Lehm, *Milenarismo y movimientos sociales...*

Nacional, habrían sido las detonantes para la nueva ola del movimiento milenarista.

Vale la pena apuntar que, antes de la Reforma Agraria, los grandes latifundios en los Llanos de Moxos, sobre todo, eran propiedad de los hermanos Suárez, una de las firmas más poderosas en la era de la explotación de la goma, y, para 1950, las llanuras benianas eran predominantemente ganaderas, con aproximadamente el 60% del hato ganadero de las tierras bajas de Bolivia.⁵⁰ Con el cambio en la política estatal, se produjo una redistribución de tierras, pero, en el caso beniano, entre 1953 y 1970, prácticamente tres cuartos de las tierras correspondían a dotaciones y consolidaciones individuales, frente a menos del 1% a dotaciones colectivas. Entre estas distribuciones y consolidaciones individuales, las propiedades medianas, de 3.000 a 10.000 hectáreas, fueron tituladas en beneficio de 450 personas, mientras que las grandes propiedades, de 10.000 a 40.000 hectáreas, fueron tituladas en beneficio de únicamente 45 personas.⁵¹ Esto significa que las estancias ganaderas continuaron siendo predominantes en los Llanos de Moxos y, preponderantemente, estaban en manos de grandes y medianos propietarios.

A propósito de esta etapa histórica y de las dinámicas particulares en torno a las estancias ganaderas, las fuentes orales recopiladas son bastante limitadas; sin embargo, algunas fuentes secundarias contribuyen a comprender mejor la complejidad de lo que estaba ocurriendo con la ganadería vacuna en los Llanos de Moxos a mediados del siglo XX y, de esta manera, identificar otros aspectos clave sobre el mito de la Loma Santa en aquella época. En primer lugar, William Denevan, geógrafo estadounidense reconocido por sus estudios sobre geografía cultural en los Llanos de Moxos, publica un artículo en 1963 sobre las estancias ganaderas

50 Pablo Pacheco (1998) *Estilos de desarrollo, deforestación y degradación de los bosques en las tierras bajas de Bolivia*, citado en Carlos Romero, “La Reforma Agraria en las tierras bajas de Bolivia...”, p. 94.

51 Carlos Romero, “La Reforma Agraria en las tierras bajas de Bolivia” ..., p. 98.

en esta región del Beni.⁵² A grandes rasgos, Denevan advierte un cambio significativo en las estancias ganaderas de Moxos alrededor del año 1950: el factor fundamental era la compra de aviones estadounidense de guerra por parte de empresas carniceras a bajo costo después de la Segunda Guerra Mundial. El antecedente más directo para esta inversión fueron los vuelos promovidos por la CBF en 1946, en los cuales se transportó pequeñas cantidades de carne desde su estancia en Reyes (Beni) a la ciudad de La Paz.⁵³

Debido a las limitaciones para el comercio de carne, vinculadas con las condiciones del transporte (carretones y canoas) y las escasas vías de comunicación desde la región beniana hacia las regiones occidentales del país, la introducción de estos aviones de guerra permitía acelerar la cadena operativa y dotar a la ciudad de La Paz y a los centros mineros de los Andes de carne vacuna en menor tiempo. Más aún, con la incidencia de las empresas privadas de frigoríficos, el transporte aéreo se fue intensificando en la región.⁵⁴ El impacto inmediato fue la subida de precios de la carne de vaca y la sobreexplotación del ganado vacuno. Los más perjudicados: los mojeños, cuyas reses fueron arrebatadas ilegalmente para el comercio, incluso aquel ganado cimarrón que eventualmente cazaban en el monte para alimentarse también fue exterminado por el auge comercial de la carne de vaca.

En segundo lugar, sobre este antecedente bien documentado, aproximadamente en 1976, James Clyde Jones del departamento de Antropología de la Universidad de Florida, propone, entre las principales consecuencias de la comercialización intempestiva del ganado y la carne vacuna en Beni, un cambio en el sistema social mojeño trinitario vinculado con la transformación en la dinámica económica, la organización social y el cambio de dieta.

52 William Denevan, "Cattle ranching in the Moxos savannas of Northeastern Bolivia", *Yearbook of the Association of Pacific Coast Geographers*, 26 (1963), pp. 37-44.

53 William Denevan, "Cattle ranching in the Moxos savannas of northeastern Bolivia...", p. 43.

54 Conversación personal con Angus McNelly (King's College of London), quien actualmente investiga sobre carne y frigoríficos en Bolivia.

Básicamente, con sustento teórico en el materialismo cultural, su hipótesis propone que el incremento en el costo de la carne vacuna y el despojo de ganado sufrido a mediados del siglo XX detonó la dispersión demográfica de un sistema ‘indígena moderno’, cuyo sustento giraba en torno al consumo de carne vacuna, convirtiéndolo en un sistema ‘indígena tribal’ de familias dispersas, en el que el abastecimiento de fauna y flora del monte tomó nuevamente el lugar prioritario para su subsistencia.⁵⁵ Por si no ha quedado claro, desde esta explicación con cierto sesgo evolucionista, la referida dispersión demográfica corresponde al movimiento milenarista de la Loma Santa.

Por tanto, tratando de atar algunos cabos de lo expuesto hasta aquí, considero que las conexiones entre la revelación angelical profética del *dueño* del ganado (San Miguel), la presión territorial por la expansión de estancias ganaderas, los rumores engañosos por intereses foráneos, la demanda de carne desde la sede gobierno y los centros mineros, el alza del precio de la carne vacuna en los Llanos de Moxos, la aceleración de la comercialización de carne por la introducción de aviones de guerra baratos y el cambio en la dieta de la población indígena mojeño trinitaria, son evidencias de aquellas dinámicas regionales y globales relacionadas con las nuevas formas adoptadas por el mito de la Loma Santa después de la Segunda Guerra Mundial.

En este sentido, considero ilustrativo y sugerente retomar de forma textual el testimonio de Severino M.:

Hace 3 o 4 años, supimos que aterrizó un avión en el lugar de la Pampa Santa. Ellos, creo que eran paceños, embarcaron ganau [ganado], chivos, ovejas y pavos. Dicen que el avión no se levantó. Botaron los animales afuera y se quedaron no más con una res, pero nada. Era tan pesau [pesado] nomás una res que no pudo levantarse el avión. Imagínate el peso que tiene este ganau en la Pampa Santa. No pudo volar y por fin dejaron todo. Dicen que ahí le salió un

55 James Jones, *Social and Economic Change among the Moxos Indians of Eastern Bolivia: Some Consequences of the Rapid Commercialization of Cattle*, University of Florida, Gainesville, 1976.

hombre embotau [embotado: con botines]. Dice él: ¿Por qué quieren llevar el ganau? ¿Caso es de ustedes? ... ¿Quién era? ... Era el dueño del ganau, San Miguel. Él está cuidando el ganau y lo cuida para nosotros”.⁵⁶

Por otro lado, retomando los testimonios orales, es posible advertir otros factores económicos que han repercutido en esta ola migratoria y en las movilizaciones poblacionales del piedemonte amazónico: por ejemplo, el reclutamiento de mano de obra para un nuevo periodo de extracción de corteza de quina o cascarilla en las décadas meridionales del siglo XX. Para Tomás Villarroel, uno de los primeros mojeño trinitarios en llegar al Alto Beni en 1957, y fundador de la comunidad Simay, la extracción de la corteza de quina habría sido un factor fundamental para que varias familias mojeño trinitarias hayan decidido asentarse en las proximidades de Covendo tras llegar en busca de la Santa Tierra y, una vez que este auge decayó, varias de estas retomaron su peregrinaje, primero hacia la región del río Altamachi y, luego, hacia el trópico de Cochabamba.⁵⁷

La extracción de la corteza de la quina en la Amazonía boliviana, con su epicentro en la provincia Caupolicán, fue un factor gravitante para la economía republicana de la primera parte del siglo XIX, llegando a constituirse en el único producto de exportación del Estado boliviano entre 1830 y 1860.⁵⁸ Volvió a cobrar relevancia bien entrado el siglo XX, especialmente desde la época de la segunda Guerra Mundial hasta la larga Guerra de Vietnam (1955-1975), en particular por el rebrote de malaria en países asiáticos y la demanda de quinina como fármaco para el

56 Informe 3. Severino M., trinitario (mojo), en Jürgen Riester, *En busca de la Loma Santa...*, pp. 330-331.

57 *Simay*, en mosetén, es el nombre de un fruto dulce que crece en las inmediaciones del río Cotacajes. La fiesta patronal de la comunidad se celebra el 7 de octubre, día de la Virgen del Rosario.

58 Pilar Mendieta, “De la quina a la goma: la compleja incorporación de la provincia Caupolicán al mercado mundial (siglo XIX)”, en Laetitia Perrier Bruslé, Bertha Gosálvez (eds.), *El Norte de La Paz en la encrucijada de la integración*, IRD/IDH/DIPGIS/UMSA, La Paz, 2014, p. 60.

tratamiento de esta enfermedad en las tropas de las grandes potencias, especialmente de Estados Unidos y su expansión militar a diversas regiones tropicales del planeta. Las tensiones geopolíticas de la época habían impactado sobre el control de islas orientales, como Java y Sumatra, impidiendo a norteamericanos y europeos la extracción de corteza de quina de aquellas regiones que, en su momento, habían sido las causantes de la caída de los precios en la producción amazónica del siglo XIX. De esta manera, la Amazonía volvió a concentrar fuerza de trabajo para compensar este desequilibrio en el mercado mundial, más aún con la mutación de cepas que se hicieron cada vez más resistentes a los productos farmacéuticos del momento.

En esta dinámica sistema-mundo, la población indígena volvió a trabajar en la extracción de la corteza de quina en el piedemonte amazónico y, particularmente la población mosetén retomó su función como balseros para transportar la materia prima a través de los ríos de la región. El recorrido principal partía de las misiones en Alto Beni y se dirigía hacia la localidad de Miguillas en los Yungas. De retorno, los balseros volvían con herramientas, azúcar y otros productos alimenticios, aunque a veces, debido a los rápidos del río y las condiciones precarias de las balsas, se perdía la carga y las ganancias correspondientes.⁵⁹ Al igual que en el siglo anterior, este flujo comercial también estuvo mediado y controlado por los misioneros religiosos. Debido a estas limitaciones que, a su vez, implicaban grandes demoras y altos riesgos en la comercialización, como bien recuerda Matías Nate, en 1946 comenzaron las obras para la construcción de la pista de aterrizaje en Covendo, que concluyó un año después. Al igual que en el caso del comercio de la carne vacuna en Beni, la construcción de la pista de aterrizaje y la introducción de aviones aceleró la comercialización de la corteza de quina. Según se recuerda, en los momentos de mayor demanda, había hasta dos vuelos diarios desde Covendo.

59 Daniela Ricco, *Los dueños del monte. Las relaciones sociales que se tejen en la actualidad en torno a la extracción de madera en la TCO Mosetén*. Tesis de licenciatura en Antropología, UMSA, La Paz, 2010, p. 43.

La intensificación en la extracción de la corteza de quina se produjo nuevamente con el inicio de la Guerra de Vietnam en 1955 y, al ya contar con una pista de aterrizaje, Covendo concentró una mayor cantidad de mano de obra: por un lado, población yungueña y, por otro lado, población mojeño trinitaria, yurakaré y tsimane que iba llegando a la región por aquellos años. Incluso, este auge de la corteza de quina también habría generado la llegada de población indígena leco, proveniente de Guanay (provincia Larecaja, La Paz), incrementando así las relaciones interétnicas en la región del Alto Beni. Sin embargo, en este último caso, los lecos migrantes terminaron asimilándose a la población mosetén.⁶⁰ Por el momento, es difícil estimar cuánta gente llegó a trabajar en la extracción de la corteza de quina en Covendo y el Alto Beni, pero sí es posible advertir que esta dinámica económica, al mismo tiempo que fue construyendo una geografía interétnica inestable, comenzó a generar presiones territoriales precedentes al programa de colonización.

A inicios de la década de 1960, con la construcción de la infraestructura caminera precaria e incompleta que vinculaba Santa Ana de Mosetenes con Caranavi, comenzaron a llegar los primeros 130 colonizadores *collas*; al mismo tiempo, por el lado de Covendo, todavía distante de la carretera, los asentamientos mojeño trinitarios, especialmente en Colorado y después, a orillas del arroyo Cogotay y del río Cotacajes, mantenían vínculos económicos con la extracción de la corteza de quina. Al poco tiempo, los caminos de la Marcha hacia el Oriente y de la búsqueda de la Loma Santa se cruzarían. Aunque, de cierta manera, antes de iniciar sus respectivos recorridos pareciera que los caminos ya venían cruzados: las directrices del Plan Bohan, la imagen de la selva amazónica como ‘tierra baldía’, las mediaciones misionales, el creciente consumo de carne vacuna, los efectos disímiles de la Reforma Agraria, los rebrotes de malaria en tropas militares primermundistas y la introducción de aviones yanquis de post guerra, no son simples coincidencias: son procesos regionales y globales que condicionaron las políticas

60 Ibídem, p. 44.

del nacionalismo revolucionario en el piedemonte y, por tanto, afectaron en las dinámicas migratorias de aquella época, incluidas las del movimiento milenarista.

Las Tres Tetillas y el camino de retorno

Entrada la década de 1970, la presión territorial producida por la colonización *colla* aumentaba en el Alto Beni, la migración dirigida dio paso a la migración semidirigida y espontánea, el régimen misional era disuelto por el Estado y la Iglesia católica, y con ello, el proteccionismo eclesial sobre la población mosetén se disolvía y las tensiones con el régimen sindical crecían, el auge de la extracción de la corteza de quina decaía y cedía su lugar a la producción cooperativizada de cacao, la dictadura militar y la injerencia de Estados Unidos, a través de USAID, radicalizaron los programas de desarrollo económico mediante el endeudamiento externo, las instituciones religiosas de diversa índole se convirtieron en promotoras de proyectos sociales y las familias mojeño trinitarias y yurakaré que habían llegado al Alto Beni hace más de una década comenzaron a fragmentarse y a tomar distintos rumbos.

A mediados de aquella década, a manera de corolario, con tono desalentador y fatalista, Jürgen Riester escribe:

En el año 1975, en los cerros de Cochabamba, junto al río Altamachi, entre Covendo y la ciudad de Cochabamba, vagan estos mojeños de un lugar al otro, decididos a no llevar una vida de opresión. La creencia en la Loma Santa es una forma de respuesta y de ‘solución’, para aquellos que no están dispuestos a vivir en esclavitud. Lo que sucederá finalmente está claro: así como cientos de indígenas perecieron miserablemente en estas migraciones, los últimos mojeños del movimiento morirán en los cerros del río Altamachi.⁶¹

Sin embargo, este movimiento no murió en la serranía de Mosetenes, sino que continuó su camino, llegando a establecer

61 Jürgen Riester, *En busca de la Loma Santa...*, p. 321.

otros asentamientos poblacionales en la región sur del Isiboro-Sécure, prácticamente cerrando un circuito, entre peregrinaje y migración, de más de veinte años de un largo andar entre las llanuras, el monte y la ceja de selva.

En el afán de seguir este recorrido histórico, algunas de las señales claves identificadas en este estudio son aquellas que refieren a las detonantes y motivaciones que provocaron la búsqueda de la Loma Santa. Entonces, ¿cuáles fueron las detonantes y motivaciones que impulsaron aquella migración de retorno en la década de 1970? Si a esta altura planteo tal pregunta, es porque considero que las posibles respuestas pueden aportar a comprender cómo los fundamentos políticos de la Marcha hacia el Oriente y las prácticas de colonización incidieron en la dinámica propia del mito de la Loma Santa en la segunda mitad del siglo XX.

En primer lugar, la renovación de un mito de mil caras: la búsqueda del Paitití. En este caso, me refiero concretamente a la búsqueda de las riquezas metálicas en las Tres Tetillas, una formación montañosa ubicada entre las serranías de Cocapata y la de Mosestenes, región de ceja de selva al noroeste de Cochabamba y asociada en el folklore regional con una larga tradición oral emparentada con la versión españolizada del Paitití, o sea, El Dorado. Si bien no es mi intención desmenuzar los pormenores sobre las Tres Tetillas, al menos puedo decir que consiste en un tema rodeado de misticismo y que ha suscitado algunas exploraciones contemporáneas, aparentemente más motivadas por el misterio que por la investigación académica.⁶² De todas maneras, algunos estudios arqueológicos dan cuenta de un hallazgo particular en este lugar a mediados de la década de 1960: la placa circular de Tres Tetillas o disco de Cochabamba.⁶³ Respecto al nombre Tres Tetillas, el

62 Por ejemplo, el “grupo de exploradores mosetenes”, denominados así por el nombre de la serranía Mosestenes.

63 José Pérez Gollán, “Iconografía religiosa andina en el Noroeste Argentino”, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, XV, 3-4 (1986), pp. 61-72; Pablo Cruz, “El brillo del señor sonriente. Miradas alternativas sobre las placas metálicas surandinas”, *Mundo de Antes*, 6-7 (2009-2011), pp. 97-131. Jedú Sagárnaga, “Noticias sobre las placas metálicas estilo Aguada en Bolivia”,

arqueólogo boliviano Jedú Sagárnaga, en una nota a pie de página, menciona que dicha toponimia reviste características míticas en la región selvática de Cochabamba asociadas al descubrimiento de filones de oro por misioneros jesuitas en el siglo XVIII y, tras su expulsión en 1767, habrían escondidos sus tesoros en viejas bocaminas que nunca fueron encontradas.⁶⁴

Sin ir más lejos, es posible que este hallazgo arqueológico realizado en 1965 haya renovado aquel mito (Paititi), entremezclado con leyenda (El Dorado), y el rumor haya corrido lentamente entre el Alto Beni y el Altamachi. Al menos, por los testimonios orales de colonizadores de Villa Bolívar y de yurakarés de Secejsamma, se cuenta que sí hubo personas que salieron del Alto Beni en búsqueda de las Tres Tetillas. Este hecho no era desconocido por los mojeños trinitarios, al menos así lo da a entender el testimonio de Marco Herminio Fabricano, cuando menciona que en la cordillera de Mosevenes “había varitas de oro, pero no les interesó”.⁶⁵ Lo que aquí trato de sostener es que, posiblemente, el mito de la Loma Santa se ‘distorsionó’ o, mejor dicho, se transformó parcialmente producto de las influencias experimentadas en el Alto Beni, incorporando en el movimiento a población *colla*, recién llegada a la región con grandes expectativas y exuberantes imaginarios sobre la selva amazónica, renovados por la publicidad estatal de la Marcha hacia el Oriente y la imagen prístina de la ‘tierra baldía’ que acompañó los programas de colonización. Con los años y los rumores, las motivaciones se fueron entrecruzando. Donde unos veían Loma Santa, otros vieron Tres Tetillas.

En segundo lugar, los ritmos intermitentes de los programas de colonización y las tendencias del desarrollo rural constituyeron otra motivación para la migración o el retorno al Isiboro-Secure.

en *La rebelión de los objetos: Minería y metales. Anales de la Reunión Anual de Etnología*, MUSEF, La Paz, 2016, pp. 59-78. Este hallazgo arqueológico se atribuye a Dick Ibarra Grasso, *Prehistoria de Bolivia*, Los Amigos del Libro, La Paz, 1965.

64 Jedú Sagárnaga, “Noticias sobre las placas metálicas...”.

65 Roy Querejazu Lewis, *Trayectoria histórica y cultural de los trinitarios...*, p. 187.

Si bien es difícil sostener que los mojeños trinitarios, debido a la paulatina disminución de la extracción de la corteza de quina en Alto Beni, hayan emprendido el recorrido para buscar alguna alternativa económica en el trópico de Cochabamba, al menos es posible advertir que algunos asentamientos entre el río Ichoa y el Isiboro, producto del nuevo impulso en la búsqueda de la Loma Santa, fueron desplazándose por ciertas influencias externas, por ejemplo, el caso concreto del proyecto promovido por el misionero suizo Erick Williner y la consecuente posibilidad para acceder a ganado, cultivos de arroz y yuca mediante la organización de una cooperativa. Estos movimientos poblacionales, en cierta medida, gravitaron en torno a las áreas de colonización emergentes y los supuestos beneficios vinculados con el acceso a mercados y vías de comunicación. A su vez, esta dinámica también repercutió en la población yurakaré, en algunos casos, optando por alejarse de los asentamientos mojeños y, en otros, gravitando en torno a estos como una estrategia oscilante de adaptación a los flujos migratorios. Estrategia también aplicable con relación a los asentamientos de colonizadores *collas* en el trópico cochabambino y mediados por las dinámicas de matrimonios interétnicos.

Cabe recordar que, en esta región correspondiente al CONISUR, el avance del proceso de colonización era incipiente. En 1975, el tramo carretero de Villa Tunari al río Eterazama había concluido, precisamente, para promover la colonización espontánea de este sector que, hasta ese entonces y a diferencia de otros sectores del trópico cochabambino, debido a las dificultades para el acceso caminero, y su repercusión en las limitaciones para la comercialización de productos agrícolas, había limitado la expansión de familias colonizadoras en años anteriores.⁶⁶ Por ese motivo, la pista de aterrizaje construida décadas antes por la empresa Gulf Oil, ubicada en el sector donde luego se fundó la comunidad Santísima Trinidad, y en cercanías de la comunidad Secejsamma, aparecía como una alternativa de transporte, pero

66 Instituto Nacional de Colonización, *Proyecto Chapare. Propuesta de Estudio para el Desarrollo Integrado*, Organización de Estados Americanos, 1975.

a la postre no tuvo mayores repercusiones, excepto entrada la década de 1980, cuando la expansión de los cultivos de coca y el narcotráfico detonaron otras dinámicas económicas, pero ese ya es otro tema para otro momento.

Reflexiones finales

Después de tantos años de larga caminata y búsqueda incesante, ¿era el Alto Beni el paraíso terrenal donde los mojeños trinitarios encontraron la añorada Loma Santa en la segunda mitad del siglo XX?

En la memoria mojeño trinitaria, después de tantos años de aquel movimiento milenarista entre los años 1950 y 1970, las profecías, las revelaciones divinas y los mensajes angelicales son frecuentemente releídos como engaños promovidos por intereses foráneos para movilizar a la población indígena y alejarla de sus tierras y ganados en las llanuras benianas. El asentamiento por más de diez años en territorio mosetén, aún bajo el régimen misional post 52, configuró una geografía interétnica en la que los modelos fronterizos del nacionalismo revolucionario permearon diversas dinámicas migratorias que, en mayor o menor medida, fueron afectadas por lo que bien podría explicarse en términos de una dialéctica del fracaso.

Al igual que en la Marcha hacia el Oriente donde los discursos del fracaso fueron instrumentalizados por el Estado para renovar las promesas de modernidad y de ciudadanía agraria, estimulando nuevos procesos de colonización espontánea, en el mito de la Loma Santa, al igual que había pasado en otros momentos, la figura de los (falsos) profetas y la imposibilidad del encuentro producto del *encanto* (la Loma encantada), en vez de renovar la esperanza en la llegada de un 'profeta verdadero', como tradicionalmente se habría reproducido el movimiento milenarista, en esta etapa habría tomado dos derroteros: el primero, el retorno a las planicies aledañas al piedemonte como señal de resignación, una mezcla entre retorno al paraíso perdido con anhelos de 'tierra baldía'. El segundo, el camino de las promesas de modernidad hacia la ciudadanía agraria,

vinculada con la ética del trabajo, la conservación ambiental y la reivindicación territorial en clave étnica. En todo caso, esta dialéctica del fracaso se convirtió en el desencanto de la Loma Santa.

También es posible que ambos derroteros, en la era del multiculturalismo neoliberal, se hayan vuelto a cruzar en la titulación de las Tierras Comunitarias de Origen, la gestión territorial indígena y el reconocimiento de la ciudadanía étnica desde el Estado. Dicho de otra manera, en palabras de Heriberto Maza:

Para nosotros (mojeño trinitarios) la Loma Santa es el medio que nos rodea, la diversidad, la naturaleza, con todas sus bondades. Entonces eso es la Loma Santa, el vivir en armonía con la naturaleza, estar siempre respetando las condiciones que nos presta. La tierra es culta y hay que saberlo respetar. Entonces eso es para nosotros en lo que consiste la Loma Santa.⁶⁷

En esta geografía interétnica en la región del Alto Beni, las comunidades mojeño trinitarias que terminaron por asentarse, por lo menos hasta los primeros años del siglo XXI, han quedado invisibilizadas, probablemente por tratarse de una minoría étnica amparada en territorio mosetén, por desconocimiento del proceso histórico que acompañó su trayectoria o, porque al tratarse de un pueblo indígena usualmente localizado en los Llanos de Mojos, quedó al margen de la cartografía del reconocimiento de la diversidad en el departamento de La Paz, pero también del radio de alcance de las propias iniciativas de reivindicación y reconocimiento del pueblo mojeño trinitario en su conjunto. La cartografía de memorias que apenas he logrado esbozar aquí no solo consiste en visibilizar esta historia cruzada del piedemonte andino-amazónico, sino también en dejar algunas señales que inviten a caminar, una vez más, tras las huellas de la Loma Santa.

67 Heriberto Maza, San Pedro de Cogotay, 2017.

Cuestiones de abandono. Interpelaciones al Estado desde los Andes y la Amazonía, 1952-1968

Ben Nobbs-Thiessen

El poder del nacionalismo es tan evidente en el gesto del Niño héroe [cadete] que se envuelve en la bandera y muere por su país como en el del campesino que invoca su ciudadanía cuando pide tierras, o en el personaje notable de pueblo que afirma que sus aldeanos y él mismo descienden de antepasados aztecas cuando solicita una escuela.

Claudio Lomnitz, *Deep Mexico, Silent Mexico*

Necesitamos técnicos especializados, agrónomos e ingenieros, necesitamos semillas para pastos y cultivos. Queremos desarrollarlos y no seguir golpeados por la miseria. Si [es cierto] que todos los bolivianos debemos vivir como iguales y no ser marginados... debemos unirnos y trabajar juntos unos ayudando a otros para que un día nuestros hijos sean buenos ciudadanos y buenos bolivianos para defender nuestra patria y salir de la miseria. Esperemos que nuestras palabras no se vayan con la corriente ni se las lleve el viento.

Solicitud de Acción Rural Agrícola, Corque, Oruro, al Ministerio de Agricultura, 10 de diciembre de 1968.

A lo largo de las décadas de 1950 y 1960, miles de cartas procedentes de comunidades establecidas en tierras altas y de las nuevas colonias de tierras bajas llegaron al ministerio de Gobierno en La Paz y a la oficina del presidente de Bolivia. Estas peticiones, que

aún se conservan en los archivos estatales, constituyen una fuente inestimable para explorar cómo la población procedente de los Andes se comprometió con la lógica de la Marcha hacia el Este o Marcha al Oriente. Los potenciales migrantes y los nuevos colonizadores utilizaron el lenguaje del asentamiento y la civilización, de la producción agrícola y de la buena ciudadanía para legitimar sus demandas de tierras y recursos a lo largo de las fronteras de la nación. Al recurrir a los imperativos científicos, técnicos y agrícolas del Estado revolucionario, la población andina adoptó estrategias similares a las de los inmigrantes menonitas y okinawenses para presentar sus demandas al proyecto de colonización de las tierras bajas bolivianas en los años posteriores a la revolución de 1952. En sus sugestivas peticiones trataban el nacionalismo agrario como “una moneda de cambio, que permite a una comunidad local o a un individuo interpelar una oficina estatal para reclamar en base a derechos de ciudadanía”.¹ Al ofrecerse a cultivar las fronteras de tierras bajas de la nación, los solicitantes andinos buscaban simultáneamente cultivar una relación con el Estado nacionalista revolucionario.

El plan del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) de transformar un paisaje fronterizo aislado en un lugar de intensa producción agrícola es fácilmente reconocible como una forma de ingeniería modernista de mediados del siglo XX, en la que los planificadores trataban de construir legibilidad y reordenar un espacio desordenado en unidades intercambiables y, por tanto, comercializables.² Arquitectos y planificadores como Le Corbusier y Oscar Niemeyer, junto con líderes como Josef Stalin y Julius Nyerere a menudo representan, como sinécdoque, estas iniciativas de modernización. Sin embargo, estos proyectos dependían de la participación activa de miles, y a veces, millones de individuos cuyas trayectorias a menudo escapaban a las intenciones de

-
- 1 Claudio Lomnitz, *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2011, p. 11.
 - 2 James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven, 1998.

los planificadores. En Bolivia, diversos actores reivindicaron los significados y las trayectorias de las campañas de modernización de mediados de siglo. Como sostiene Sarah Hines, las iniciativas posrevolucionarias de construcción de represas en Cochabamba revelan “una visión vernácula más inclusiva de la modernidad, aunque confusa e incompleta”.³ En lo que respecta a la Marcha hacia el Oriente del MNR, los objetivos del Estado y de los colonizadores coincidían en gran medida, aunque también divergían. Si nos fijamos en la perspectiva de estos últimos, se invierte la forma habitual de abordar el gran modernismo al hacer hincapié en las formas de hablar con el Estado, en lugar de verlo como un Estado.

Estas prácticas subalternas tienen una larga tradición en América Latina. Los historiadores de la época colonial identifican las innumerables formas en que los sujetos indígenas hicieron uso del sistema legal español, así como de apelaciones extrajudiciales escritas directamente al monarca en sus luchas por la tierra y el trabajo.⁴ En sus frecuentes y desesperadas súplicas a la Corona española, los pueblos originarios emplearon ampliamente el ‘monarquismo ingenuo’, es decir la creencia manifiesta en la naturaleza benevolente del soberano, para desafiar a los funcionarios locales que se comportaban de manera incorrecta. Esta táctica continuó en las rebeliones regionales andinas de la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del siglo XX (1750-1850) y fue vista a menudo por los líderes independentistas con desconcierto o desprecio.⁵ Ellos consideraban que tales referencias a la monarquía representaban la naturaleza ilógica, reaccionaria o conservadora de la sociedad indígena. No obstante, la interpelación directa a los gobernantes ofrecía a los subalternos una forma útil y eficaz de expresar su

3 Sarah Hines, “The Power and Ethics of Vernacular Modernism: The Misi-cuni Dam Project in Cochabamba, Bolivia, 1944-2017”, *Hispanic American Historical Review* 98, n. 2 (2018), pp. 223-256.

4 Brian Owensby, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 2011.

5 Cecilia Méndez, *The Plebeian Republic: The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820-1850*, Duke University Press Books, Durham, 2005.

negativa a colaborar con las autoridades locales.⁶ Estas tácticas tuvieron una importancia particular en los Andes donde existían grandes comunidades autóctonas al margen de los nacientes movimientos independentistas nacionales.

En la era moderna, las poblaciones rurales continuaron presentando solicitudes personales dirigiéndose eficazmente a los caudillos emergentes que dependían de su apoyo. En la Bolivia de mediados del siglo XIX, el carismático presidente general Manuel Isidoro Belzu ganó adeptos entre las clases populares de La Paz denunciando a “la insensible turba de aristócratas [que] se ha convertido en el árbitro de sus riquezas y sus destinos [y cuyas] monstruosas fortunas se han acumulado con su sudor y su sangre”.⁷ Era posible encontrar a actores subalternos presentando peticiones a líderes populistas, como Getulio Vargas en Brasil y Juan y Eva Perón en Argentina. Sus voces desesperadas aparecen en montones de cartas que, a menudo, se conservan en los archivos presidenciales.⁸

Es posible que el populismo haya estado apagado en Bolivia en la primera mitad del siglo XX, pero los gobiernos, sobre todo en la época posterior a la guerra del Chaco, empezaron a abordar la ‘cuestión india’ a través de intentos de reformas en la salud pública y la educación. En los Andes, estos programas estaban impregnados de ideas condescendientes de mejora, pero también proporcionaron a los demandantes indígenas un marco para plantear exigencias al Estado que excedían su limitado alcance inicial. Como argumenta Brooke Larson, las élites imaginaron la educación indígena de principios del siglo XX como “un mapa de los parámetros políticos y culturales dentro de los cuales se permitiría a los hombres y mujeres indígenas integrarse en la

6 Salih Belmessous, *Native Claims: Indigenous Law against Empire, 1500-1920*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

7 Seemin Qayum, “Are you not Equal? Manuel Isidoro Belzu”, en VV.AA., *The Bolivia Reader: History, Culture, Politics*, Duke University Press, Durham, 2018.

8 Daniel James, *Resistance and Integration: Peronism and the Argentine Working Class, 1946-1976*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

futura Nación”; sin embargo, este paternalismo descarado se vio confrontado por “una escalada extraordinaria de peticiones de derechos a las escuelas” por parte de las comunidades indígenas”.⁹ Investigando la tenencia comunal de la tierra, Laura Gotkowitz llega a una conclusión similar: las ilusiones de control del Estado no impidieron que los pobladores rurales andinos se dirigieran también a los funcionarios y articularan formas de radicalismo agrario que “no se limitaban a repetir como loros el discurso civilizador del Estado”.¹⁰

En las décadas de 1950 y 1960, las extensas campañas del MNR en materia de educación, salud pública y voto universal fomentaron un vibrante discurso entre el Estado y los ciudadanos que dio lugar a un “diluvio pacífico de solicitudes”.¹¹ El MNR fomentó que dichas solicitudes se dirigieran a los recién creados sindicatos agrarios, respaldados por el Estado, a menudo como una forma de socavar la fuerza de los líderes locales. Estas nuevas organizaciones pronto contaron con cientos de miles de miembros. Sin embargo, como han señalado Silvia Rivera y otros, el encuentro entre el paternalismo estatal y los intereses locales varió ampliamente entre complementario, mediado y hasta antagónico en los valles de Cochabamba, el altiplano y el norte de Potosí, respectivamente. Por otra parte, los solicitantes a menudo excedían las intenciones del MNR, en cuanto a lo revolucionarias en algunos casos o cínicas en otros. Usaban los sindicatos agrarios como trampolín para demandas más radicales. Otros eludieron por completo el proceso oficial.¹² Durante las presidencias de Paz

9 Brooke Larson, “Capturing Indians Bodies”, en Merilee Grindle y Pilar Domingo (dir.) *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective*, Institute of Latin American Studies, London, 2003, p. 186. También, para ver la interacción entre pueblos indígenas y el Estado en los Andes, Brooke Larson, *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

10 Laura Gotkowitz, *A Revolution for Our Rights: Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952*, Duke University Press, Durham, 2007, p. 85.

11 Laura Gotkowitz, *A Revolution for Our Rights...*, 2007, p. 270.

12 Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos, pero no vencidos: luchas del campesinado Aymara y Quechwa, 1900-1980*, Hisbol, La Paz, 1984, p.166.

Estenssoro (1952-1956; 1960-1964), Siles Zuazo (1956-1960) y Barrientos (1964-1969), miles de cartas no solicitadas fueron escritas por individuos y grupos de las comunidades rurales y enviadas directamente al presidente o a las instituciones estatales. Envalentonados y motivados por la retórica de un Estado nacionalista revolucionario, los solicitantes, como el grupo Acción Rural de Corque (provincia Carangas, departamento de Oruro), exigieron servicios médicos, concesiones de tierras, escuelas y formación técnica para sus comunidades. Como explica Carmen Soliz, los campesinos solicitantes de la Reforma Agraria posrevolucionaria no eran sólo colonos sin tierra de los latifundios disueltos por la Reforma Agraria, que exigían “tierra para quien la trabaja”.¹³ Dentro del movimiento campesino también había miembros de comunidades indígenas independientes (comunarios) que buscaban resarcir décadas de políticas de disposición de tierras para devolverlas a sus dueños originales. Junto a este discurso reivindicatorio también había solicitantes que no pedían ni propiedades que habían poseído anteriormente, ni tierras que trabajaban sin título. En lugar de ello, escribían al ministerio de Agricultura, a su director de Colonización o a la Corporación Boliviana de Fomento (CBF), reclamando tierras en las nuevas zonas de colonización abiertas por el MNR.¹⁴

Este artículo comienza con cartas escritas por aspirantes a colonizadores, a menudo antiguos mineros o pequeños agricultores de departamentos del altiplano como Potosí, La Paz y Oruro. En sus solicitudes, los futuros colonizadores impulsaban al Estado y recordaban al MNR sus obligaciones para con las poblaciones

13 Carmen Soliz, “‘Land to the Original Owner’: Rethinking the Indigenous Politics of the Bolivian Agrarian Reform”, *Hispanic American Historical Review*, 97, n. 2 (2017), pp. 259-96.

14 La proliferación de instituciones en la Bolivia posrevolucionaria y sus títulos cambiantes pueden ser fuente de confusión para los peticionarios. En el período que nos ocupa, la Dirección de Colonización formaba parte del Ministerio de Agricultura. En 1965 se creó un organismo independiente, el Instituto Nacional de Colonización (INC), dentro del Ministerio de Agricultura.

rurales que pretendía “incorporar a la vida nacional”.¹⁵ Empleaban el lenguaje de las tierras vacías y abandonadas, de un altiplano frío, la racionalidad de la producción científica, la integridad territorial, la soberanía alimentaria y las obligaciones del Estado para con su propio legado revolucionario. Mientras que el Estado boliviano buscaba administrar racionalmente su población a través de la colonización, estos solicitantes ofrecían –y a veces insistían en su derecho al respecto– colonizar las fronteras de la nación. Estas demandas iniciales estaban llenas de esperanza en las perspectivas de colonización. A medida que los migrantes andinos avanzaban en las tierras bajas, estas ambiciosas proyecciones se encontraban con una serie de barreras desalentadoras, incluyendo un entorno tropical radicalmente diferente –pero igual de desafiante– que el árido altiplano que estaban abandonando y un Estado que carecía de fondos para cumplir plenamente con las extensas promesas que había hecho en folletos, anuncios de radio y películas. La segunda mitad del artículo pasa de las demandas para ser incluidos en la colonización a las denuncias, quejas y acusaciones del abandono estatal que surgieron cuando los emigrantes andinos se convirtieron en colonizadores y se encontraron con la absoluta falta de apoyo estatal. Estas voces subalternas se sitúan en una incómoda tensión con las de los políticos nacionales, que deploraron el éxodo de los habitantes de las tierras altas a Argentina, y con las de los funcionarios gubernamentales y expertos extranjeros cuyas explicaciones del fracaso de las iniciativas de colonización a menudo se basaban en suposiciones sobre la inferioridad cultural andina.

Al igual que ocurre con *okinawense* o *menonita*, el término *andino* –junto con otros similares como *altiplánico* o *kolla*– merece un análisis minucioso. Andino se refiere a una persona proveniente de una cordillera íntimamente asociada a Bolivia por los

15 La frase “incorporar a la vida nacional” se repite en numerosos folletos producidos por el MNR. Un libro conmemorativo de los diez años de Revolución sugería que la colonización y la Reforma Agraria habían transformado al campesino boliviano de ‘cosa’ en ‘persona plena’. Jacobo Z. Liberman, *Bolivia: 10 años de revolución*, Dirección Nacional de Informaciones, La Paz, 1962, p. 143.

historiadores y el público, a pesar de ocupar menos de la mitad de su territorio nacional. Abarca tanto el altiplano –la alta meseta árida que se extiende por los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí– como los valles orientales situados predominantemente en Chuquisaca y Cochabamba. En la práctica, la gran mayoría de los ‘andinos’ eran pueblos originarios que hablaban quechua o aymara; de hecho, el censo boliviano de 1950 definió la categoría de ‘indio’ principalmente a través del idioma, aunque en la práctica también se vinculaba a menudo a la vida rural o, en el caso de las poblaciones indígenas urbanas, a la vestimenta.¹⁶ En el periodo posrevolucionario se produjo un cambio en la terminología que traicionó la esperanza implícita del MNR de que la colonización y otras reformas transformarían a los indios en ciudadanos. Los funcionarios evitaron el término peyorativo ‘indio’ y utilizaron el marcador no étnico ‘campesino’ para referirse a todos los bolivianos de las áreas rurales, independientemente de su origen étnico.¹⁷ El cambio de indio a campesino fue común en toda América Latina en el siglo XX, en naciones donde los regímenes revolucionarios se confrontaban con grandes poblaciones indígenas. Por su parte, los solicitantes andinos rara vez se describían a sí mismos como indígenas –un hecho que probablemente era evidente para el que escribía y el que recibía, dados sus orígenes en comunidades rurales donde la inmensa mayoría eran aymaras o quechuas– y a menudo escribían como campesinos o simplemente vecinos.

Si el MNR esperaba borrar el concepto de indigeneidad con un cambio de terminología, en las tierras bajas esa identidad étnica resurgió con fuerza en medio de una fuerte reacción indigenista. Una heterogénea mezcla de gente proveniente de los Andes se convirtió en *kollas*, definidos en oposición a la igualmente diversa población cambia de las tierras bajas. Estos dos términos, *kolla* y cambia, eran referencias geográficas aparentemente amplias, pero a

16 Para un análisis de la evolución del término ‘indio’ en Bolivia, véase Laura Gotkowitz, *A Revolution for Our Rights...*, 2007, p. 14.

17 Christopher R. Boyer, “Becoming Campesinos: Politics, Identity, and Agrarian Struggle”, en *Post-Revolutionary Michoacán, 1920-1935*, Stanford University Press, Stanford, 2003.

los ojos de la élite cruceña, eran marcadores raciales o étnicos que separaban a los bolivianos en indígenas de las tierras altas y mestizos de las tierras bajas. Por otra parte, como deja claro Sanabria al hablar de ‘nuestro indio’, la élite mestiza de Santa Cruz abrazó simbólicamente un pasado indígena guaraní en lugar de aymara o quechua.¹⁸ También se identificó una genealogía histórica y racial distinta, considerándose descendientes de los conquistadores españoles que habían remontado el Río de la Plata para colonizar lo que será Argentina y Paraguay, una distinción que, según ellos, los hacía ‘más blancos’ que la población andina de Bolivia.¹⁹

Imaginando las tierras bajas desde las tierras altas de la Bolivia revolucionaria

Las solicitudes de los archivos del Instituto Nacional de Colonización se presentan desde simples cartas plagadas de errores ortográficos y gramaticales hasta propuestas elaboradas de proyectos con presupuestos, planes de trabajo y listas en las que se detallan los nombres, edades y ocupaciones anteriores de los migrantes. Esta diversidad es indicativa de la variedad de lugares desde los que escribían los solicitantes, pero también de la gama de ocupaciones que desempeñaban. Algunas solicitudes procedían de veteranos de la guerra del Chaco y otras, de jóvenes que acababan de cumplir el año de servicio militar obligatorio. Aunque muchos de los autores de las cartas eran pequeños agricultores y pastores de aldeas rurales, los solicitantes más enérgicos solían ser antiguos mineros de algunos de los campamentos más grandes y conflictivos de Bolivia. Además de las solicitudes de particulares o familias, los migrantes andinos formaron brigadas juveniles, grupos escolares y cooperativas

18 Hernando Sanabria F. conmemoró el Día del Indio en un artículo de prensa, recordando a los cruceños que ‘nuestros indios’ eran distintos de los de las comunidades estáticas quechuas y aymaras de las tierras altas. *El Deber*, 2 de agosto de 1956.

19 Allyn Maclean Stearman, *Camba and Kolla: Migration and Development in Santa Cruz*, University of Central Florida Press, Orlando, 1985, p. 14.

agrícolas, a las que se unieron espontáneamente en algunos casos y fueron reclutados en otros, y sus líderes escribieron y firmaron en nombre de sus miembros. Los solicitantes también recurrieron a la ayuda de autoridades para que sirvieran de intermediarios, desde los prefectos de departamento hasta corregidores –una designación que se remonta a la época colonial y que equivale al alcalde de una pequeña ciudad– además de representantes locales del MNR.

La población andina evocaba un poderoso imaginario paisajístico en sus peticiones. Al construir sus comunidades de origen como espacios deficientes, duros, poco acogedores y al lamentar sus circunstancias miserables o desesperadas, esperaban presionar al gobierno para que apoyara su causa. Aunque se enfrentaban a problemas medioambientales distintos de los que sufrían los okinawenses en el archipiélago de Ryukyuan (Japón) o los menonitas en el desierto de Chihuahua (México), los solicitantes andinos también hablaban de hacinamiento, sequía, falta de tierras y suelos pobres no aptos para la agricultura. Las solicitudes más sugestivas procedían de Potosí y Oruro, dos departamentos dominados por el altiplano árido de Bolivia. En 1954, el corregidor de Santiago de Andamarca, en Oruro, escribió al director de Colonización. Los habitantes de la pequeña localidad, situada a casi 4.000 metros sobre el nivel del mar, se habían reunido en una asamblea pública para debatir su incorporación a un programa de colonización. “nuestras tierras son arenales”, escribió el corregidor, “sin ningún beneficio para la vida humana”.²⁰ Explicó que sus escasas cosechas ni siquiera producían suficiente forraje para sus rebaños y que muchos residentes desesperados, “hijos de soldados caídos en la guerra del Chaco”, estaban abandonando la comunidad en busca de trabajo.²¹ Al año siguiente, un grupo de

20 Algunas de las citas originales de este artículo fueron escritas en español y traducidas al inglés por el autor para su publicación inicial. Las citas en español de este texto representan en algunos casos una retraducción y no el original. Carta del Corregidor de Andamarca dirigida al Ministerio de Colonización, 26 de octubre de 1954, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), Instituto Nacional de Colonización (INC) 628.

21 ABNB, INC 628, Carta del Corregidor de Andamarca dirigida al Ministerio de Colonización, 26 de octubre de 1954.

posibles emigrantes solicitó al gobierno el derecho a establecerse en el sur semitropical de los Yungas, en el departamento de La Paz, una zona de transición que desciende desde el flanco oriental de los Andes, a una altitud de más de 4.000 metros, hasta la cuenca tropical del Amazonas en menos de cien kilómetros.²² El grupo describió sus comunidades de origen en las escasas praderas del altiplano, donde habían “llevado una vida de sufrimiento” en una región “extremadamente desfavorable” para la agricultura, donde ni siquiera el pastoreo era rentable.²³

En enero de 1955, los solicitantes del municipio de Llica, la pequeña capital de la provincia Daniel Campos, en Potosí, escribieron al ministerio pidiendo ser enviados a las tierras bajas. A más de 3.000 metros de altitud, la zona recibe menos de 200 milímetros de lluvia al año y está situada en el borde del salar de Uyuni, un entorno difícil para la agricultura a pequeña escala, entre su población mayoritariamente aymara. La región se caracteriza por una historia cíclica de movilidad que se remonta al menos al siglo XIX.²⁴ Los residentes solían trabajar sus campos de diciembre a mayo, llevando los productos a los mercados regionales y luego, junto con los miembros de la comunidad sin tierra, viajar para trabajar en los campos de nitrato a lo largo de la costa chilena en junio y julio. Los autores de la solicitud, Moisés Colque y Casimiro Flores, explicaron que, a pesar de sus mejores intenciones de modernizar la agricultura y la ganadería locales, los habitantes de la zona no podían “prosperar debido a las condiciones improductivas y al clima de la región”.²⁵

22 ABNB, INC 216, Carta de los miembros de la Cooperativa Phasa dirigida al Ministerio de Colonización, 29 de noviembre de 1955.

23 ABNB, INC 592, Carta de miembros de la Cooperativa Phasa al Ministerio de Colonización. Miembros de otras cooperativas afirmaban que en el árido entorno de los Andes el trabajo campesino era totalmente “en vano”. Carta de la Cooperativa Ninoca de Pacollo, 13 de octubre de 1955.

24 Tristan Platt, “Calendars and Market Interventions”, en Brooke Larson (dir.), *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*, Duke University Press, Durham, 1995.

25 ABNB, INC, 628. Carta de Moisés Colque y Casimiro Flores, 26 de enero de 1955.

El mismo año de la solicitud anteriormente mencionada, un grupo de Mojinete, en el sur de Potosí, junto a la frontera argentina de Bolivia, recurrió al ministerio. Los solicitantes de esta región remota, rural y predominantemente quechua, vincularon su deseo de emigrar con el proyecto revolucionario del MNR señalando que, en el aniversario de la revolución de 1952, los miembros de la comunidad se habían reunido en una asamblea pública para debatir la colonización. Recurrieron a la ayuda del jefe del distrito escolar local para redactar su solicitud, que contenía un censo de emigrantes dispuestos entre los que se encontraban 27 jefes de familia con edades comprendidas entre los 44 y los 19 años. En una carta firmada por el alcalde y el funcionario local del Servicio Nacional de Reforma Agraria, explicaban que sus tierras actuales en el departamento de Potosí no les daban ni para el 10% de su consumo anual. Calificaban su entorno altiplánico, formado por montañas escarpadas y lagunas salinas, de “lugar frígido y estrecho, que rodea solamente peña por todos lados”.²⁶

En 1957, Toribio Tarqui, jefe de la cooperativa agroindustrial Sora, escribió al ministerio. El MNR esperaba transformar la agricultura del altiplano mediante la tecnificación y otros métodos modernos. Tarqui explicó que sus socios compartían este objetivo, pero que sus intentos de modernizar la agricultura en el altiplánico departamento de Oruro habían fracasado. La cooperativa compró tractores, pero a pesar de los ‘esfuerzos y sacrificios’ de sus miembros, que “trabajaban con tenacidad y orgullo”, sus esfuerzos habían sido ‘en vano’ debido a un clima inhóspito.²⁷ Tarqui probablemente se refería a una devastadora sequía que había azotado los Andes Centrales durante la temporada agrícola de 1956. Según los informes de un proyecto agrícola experimental gestionado por la Organización de las Naciones Unidas para la Ciencia, la Educación y la Cultura (UNESCO), la sequía había provocado pérdidas en las

26 ABNB, INC, 628. Carta de Mamani, presidente Junta Rural Agraria, 4 de abril de 1955.

27 ABNB, INC, 628. Carta de Toribio Tarqui Calderón de la Cooperativa Sora, 21 de febrero de 1957.

cosechas de hasta el 94%. Los campesinos no pudieron recoger semillas para la siembra del año siguiente y no pudieron preparar la tierra seca y agrietada para la temporada siguiente.²⁸ Para la cooperativa mecanizada Sora, al igual que para muchos pequeños agricultores, la emigración laboral a Argentina era la única opción que les quedaba.

Cartas como estas siguieron llegando al Ministerio de Agricultura durante los años 1950. Como un género de solicitud, buscaban movilizar la miseria para lograr la intervención del Estado. Sus autores enfatizaban su naturaleza humilde y trabajadora frente a las difíciles condiciones ambientales con un tono de íntima familiaridad. Esto daba un aire de realismo a sus retratos desesperados. Para los funcionarios del Estado, que apenas conocían de primera mano la vida cotidiana en Llica o Mojinete, era difícil cuestionar la veracidad de tan desgarradoras descripciones. Las condiciones en esas regiones eran probablemente tan duras como las descritas por los solicitantes. Aún hoy, Mojinete es una región remota de escasas carreteras donde casi todos los residentes carecen de electricidad, mientras que Llica se enfrenta a una pobreza extrema. Algunas solicitudes incluyen una resolución, pero no está claro si la mayoría de ellas tuvieron éxito. Sin embargo, el hecho de que la población andina empleara estas tácticas, presuponiendo su compra, indica un cambio drástico que quizá no se refiera tanto a las condiciones de la vida cotidiana en el altiplano como a la relación entre el Estado y sus súbditos en la Bolivia nacionalista revolucionaria.

En contraste con su experiencia cotidiana en las tierras altas, la población andina sabía poco sobre las áreas que el Estado boliviano estaba abriendo para la colonización. Los sitios de asentamiento se extendían a lo largo de las tierras bajas, comenzando en los trópicos de los Yungas al norte de La Paz y trazando un amplio arco a lo largo del flanco norte y este de los Andes, pasando por Beni, la región del Chapare en Cochabamba, hasta las llanuras

28 Schweng, "Quarterly Report on the Pillapi Project, March-June 1956", http://unesdoc.unesco.org/Ulis/cgi-bin/ulis.pl?catno=158849&set=0058009235_3_24&gp=0&lin=1&ll=2.

boscosas de Santa Cruz. El desconocimiento de estas nuevas tierras alimentaba las expectativas, en lugar de limitarlas. Los solicitantes construían fácilmente una imagen de las tierras bajas como una solución obvia a los problemas considerables que enfrentaban en sus comunidades de origen. Las cartas imaginaban la región en términos económicos, agrícolas o territoriales entrelazados, como una región rica, fértil y abandonada. Las dos primeras designaciones ofrecían evidentes promesas para futuros migrantes y el estado. Aunque la descripción de una frontera ‘abandonada’ podría parecer una descripción alentadora, cumplía dos funciones importantes. Primero, las tierras abandonadas se presumían desocupadas y, por lo tanto, abiertas para posibles colonizadores. Aquí, los migrantes originarios, al igual que el Estado, guardaban silencio sobre la presencia de comunidades indígenas de tierras bajas. El abandono también se remitía a una cuestión de soberanía estatal: las tierras estatales no trabajadas, en áreas remotas de frontera, eran susceptibles de ser usurpadas por países vecinos. Esto era particularmente resonante en una nación que había perdido porciones significativas de su territorio ante Brasil, Chile y Paraguay. A veces, las tres designaciones se unían en una sola solicitud. En 1955, un funcionario del Servicio Nacional de Reforma Agraria escribió al Ministerio de Agricultura en nombre de un grupo de 300 familias campesinas, pidiendo ser enviados a las fértiles y ricas tierras de la provincia Iturrealde en la cuenca amazónica del norte.²⁹ Además de “poblar una región abandonada”, el autor de la carta aseguraba que esto “también sería un método para asegurar nuestra frontera internacional con Perú”.

La naturaleza de las solicitudes variaba de acuerdo con sus diversos antecedentes. Los individuos a menudo escribían al ministerio pidiendo una sola parcela de unas pocas hectáreas, mientras que las organizaciones más grandes proponían esquemas

29 ABNB, INC 628. Carta del juez agrario A. Goitia al Ministerio de Asuntos Campesinos, 11 de marzo de 1955. La provincia Caupolicán cambió de nombre en el siglo XX: se llamó Abel Iturrealde desde 1937 y la región más alta, Franz Tamayo, en 1967. [Nota de la editora.]

de reasentamiento que abarcaban miles de hectáreas y prometían inversiones a gran escala en infraestructura y maquinaria. Algunos solicitantes enviaban delegados por adelantado para inspeccionar e identificar ubicaciones adecuadas en el departamento de Santa Cruz y otros lugares. Para otros, la totalidad de las tierras bajas (desde la región amazónica de La Paz hasta las llanuras de Santa Cruz) aparecía como un todo homogéneo, y pedían con esperanza transporte gratuito hacia tierras abiertas en cualquier parte del Oriente boliviano. Al mismo tiempo, los migrantes comenzaron a especular sobre los desafíos, así como sobre las posibilidades que planteaba la naturaleza tropical.

En las solicitudes mencionadas anteriormente de Mojinete y Llica, los autores de las cartas no establecieron requisitos previos sobre dónde terminarían sus límites. Los primeros migrantes potenciales estaban dispuestos a ir a “Santa Cruz u otra zona”, aunque pedían de manera educada al Ministerio de Agricultura que les informara “a qué departamento y provincia migrarían y en qué mes”. También esperaban que no estuvieran “demasiado lejos de carreteras o ferrocarriles [y no en] zonas de epidemias”.³⁰ El segundo grupo señaló que habían decidido mudarse al Oriente boliviano porque esas “regiones fértiles ofrecen grandes perspectivas” para aquellos “con voluntad y fuerza”.³¹ Evaristo Mayorga, líder de otro grupo de Potosí, especuló sobre las diferencias fundamentales que un migrante podría encontrar al mudarse de las tierras altas a las bajas. Recordó a los funcionarios estatales que “tuvieran en cuenta que somos de un clima frío y que Villa Tunari [en las tierras bajas de Cochabamba] es cálido”,³² y, por lo tanto, deberían proveer medicinas para la malaria y otras enfermedades. Provenientes del altiplano sin árboles, también sugirió, con cierto grado de subestimación, la necesidad de “proveer

30 ABNB, INC 628. Carta de Mamani, presidente Junta Rural Agraria, 4 de abril de 1955.

31 ABNB, INC 628. Carta de Moisés Colque y Casimiro Flores, 26 de enero de 1955.

32 ABNB, INC 592. Carta de Evaristo Mayorga al director de colonización, 14 de abril de 1958.

hachas y machetes porque quizás haya malezas y árboles que necesitemos despejar".³³

Los solicitantes retrataron condiciones difíciles en sus comunidades de origen y condiciones tentativamente prometedoras en las zonas de colonización de tierras bajas, reflejando tanto entornos vividos como imaginados. A medida que agricultores, ex mineros y trabajadores estacionales se imaginaban mudándose a Santa Cruz, al Alto Beni o bien hacia Chimoré, también enmarcaban su movilidad de maneras que resonaban con los objetivos inmediatos de la Revolución Nacional boliviana. Aunque no hay una referencia directa al *Plan inmediato de política económica del gobierno de la revolución nacional*, elaborado por Walter Guevara Arze, en estas solicitudes, los términos y conceptos empleados por los autores de las cartas parecen parafrasear directamente ese documento político.³⁴ Podemos imaginar las muchas maneras en que la política económica pudo haberse difundido en la Bolivia nacionalista revolucionaria. Mientras las películas y folletos de Jorge Ruiz circulaban por Bolivia, el documento fundacional de Guevara Arze era leído y releído entre funcionarios gubernamentales, ingenieros y trabajadores de extensión agrícola, y recogido por maestros locales, alcaldes y representantes de la Reforma Agraria. Esos intermediarios ayudaron a interpelar los deseos individuales de los migrantes en la política revolucionaria.

33 ABNB, INC 592. Carta de Evaristo Mayorga al director de colonización, 14 de abril de 1958.

34 Walter Guevara Arze, *Plan inmediato de política económica del gobierno de la Revolución Nacional*, Editorial Letras, La Paz, 1955. Este documento fue escrito por el destacado intelectual del MNR, Walter Guevara Arze en 1953. El *Plan inmediato* promovía la autosuficiencia y la reducción de las importaciones mediante el desarrollo de corredores de transporte y la agricultura mecanizada a gran escala. Guevara Arze señaló que Bolivia obtenía casi todos sus ingresos a través de las exportaciones del estaño, pero dos tercios de los mismos eran destinados a la importación de alimentos. El reto de Bolivia, argumentó, era dejar de importar lo que el país podía producir. La solución era el traslado de población de las tierras altas a las tierras bajas, lo que equilibraría la nación e impulsaría la expansión agrícola, además de reducir la presión del hacinamiento y el desempleo en la región andina.

En febrero de 1954, Félix Oroza escribió al Ministerio de Agricultura como representante de la sociedad agrícola y ganadera El Yeso (cantón Ayacucho, provincia Andrés Ibáñez, departamento de Santa Cruz). Oroza señaló que, a poca distancia de Santa Cruz de la Sierra, había tierras aptas para la agricultura, “totalmente despobladas y sin vecinos cercanos”, y solicitó que se otorgaran 500 hectáreas a la sociedad, ya que tal acto estaría “en armonía con los planes del Supremo Gobierno para la diversificación agroindustrial”.³⁵ En diciembre de 1955, Julio Menses presentó una solicitud a través de la Federación Obrera de Trabajadores Rurales, que finalmente fue remitida al director general de Colonización. Menses representaba a una pequeña cooperativa de siete jóvenes provenientes de Oruro, de entre diecinueve y veintinueve años. Ellos buscaban tierras en Masicurí, en la región de Vallegrande de Santa Cruz, en “concordancia con la realidad social, política y económica” de la Nación y “tomando en cuenta el plan de diversificación económica implementado por el gobierno”. El grupo, continuó Menses, sentía que era tanto “un derecho como una obligación de todos los buenos bolivianos transformar el ritmo de vida, [especialmente en] los más recónditos lugares de nuestra patria”.³⁶

Estos ciudadanos bolivianos emplearon estrategias similares a las de los menonitas y okinawenses, quienes también enmarcaron su movilidad con referencias deliberadas a los objetivos de la Marcha al Oriente. Al igual que esos inmigrantes, las sociedades y cooperativas mencionadas delinearon planes de trabajo y enumeraron el capital que podían aportar a las tierras bajas. Este no era el caso de la mayoría de los migrantes empobrecidos del altiplano. Sin embargo, incluso con escasos recursos para trasladarse de manera independiente, los migrantes andinos que solo podían ofrecer ‘su grano de arena’ también emplearon un discurso patriótico para

35 ABNB, INC 592, Carta de Félix Oroza al Ministerio de Agricultura, 5 de febrero de 1954.

36 ABNB, INC 592, Carta de Julio Menses al director de Colonización, 12 de enero de 1956.

exigir su inclusión en la Marcha al Oriente. A veces, lo hicieron en oposición directa a los extranjeros. Menses, representando a los menos acaudalados de estos solicitantes, argumentó que la población andina finalmente había despertado de una realidad en la cual, durante mucho tiempo, se habían creído “inferiores en todo aspecto en relación a personas ajenas a nuestra Patria quienes, viendo su interés propio, se sirven de nuestras fuentes de riquezas”.³⁷ Otros solicitantes andinos establecieron vínculos similares para criticar la participación extranjera en la Marcha al Oriente en detrimento de los bolivianos. En diciembre de 1957, un grupo de cinco hombres solicitó al ministerio quince hectáreas en la zona de colonización de Caranavi, en el departamento de La Paz. Ante la falta de respuesta, escribieron nuevamente el año siguiente. Su líder, Ángel Cossío, insinuó que la inacción del ministerio era hipócrita y antipatriótica. Relató con amargura que, a principios de 1958, había leído un artículo en el periódico que detallaba la ‘suma fabulosa’ gastada en la colonización japonesa en Santa Cruz. “Nosotros, los bolivianos”, continuó Cossío, “no dudamos de que seremos atendidos con preferencia”, y aseguró al ministro –con una persistencia que rayaba en lo siniestro– que estaría esperando “afuera de la puerta de su oficina” para conseguir una resolución.³⁸ No se incluye ninguna respuesta a la carta de Cossío en los archivos, pero la correspondencia interna de la CBF se oponía al asentamiento de inmigrantes japoneses en Villamontes, lo que sugiere que tales peticiones fueron efectivas para presionar al gobierno boliviano a dar preferencia a los migrantes internos.

El historiador Fernando Coronil identifica las metáforas corporales que impregnaron las discusiones sobre la naturaleza y el nacionalismo impulsadas por el petróleo en Venezuela. En la Bolivia nacionalista revolucionaria, la población andina también articuló intereses personales y nacionales a través de lo corpóreo,

37 ABNB, INC 592, Carta de Julio Menses al director de Colonización, 12 de enero de 1956.

38 ABNB, INC 592, Carta de Ángel Cossio al ministro de Agricultura, 14 de abril de 1958.

empleando una estrategia emotiva en gran medida inaccesible para los colonizadores extranjeros.³⁹ Cuerpos nacionales bajo amenaza, así como paisajes agrarios patrióticos (el ‘suelo boliviano’), fueron evocados en numerosas solicitudes andinas. Menses se refirió a la explotación extranjera de “nuestra querida tierra”. Los solicitantes también pusieron en juego sus propios cuerpos para concretar sus demandas. Un grupo de agricultores de Cochabamba proporcionó al gobierno una explicación racional y científica para su solicitud de tierras. Señalaron su experiencia agrícola y una “realidad histórica que el Estado seguramente conocía y no podía permitirse ignorar”. Sin embargo, su argumento era tanto una lógica encarnada como una observación intelectual. “Somos bolivianos”, informaron al gobierno, “y sentimos en nuestra carne la realidad presente”.⁴⁰

Las solicitudes más radicales y frecuentes enviadas al Ministerio de Agricultura en la década de 1950 provinieron de mineros y ex mineros que hicieron reivindicaciones explícitas sobre el legado revolucionario del MNR. Ese legado podía interpretarse de manera similar a la articulada por Menses u Oroza: la necesidad de diversificar la economía mediante la producción de alimentos. Un grupo de mineros de la mina La Chojlla, recientemente cerrada, buscaba tierras en Caranavi, “para que podamos producir para nuestro país” de acuerdo con los planes del gobierno.⁴¹ Desde la Revolución Nacional, Las solicitudes de tierras oscilaban entre la promesa revolucionaria y la amenaza revolucionaria. Los mineros eran conscientes de su peso político y a menudo enfatizaban sus inclinaciones radicales. A mediados de la década de 1950, representantes de Siglo XX, la mina de estaño más grande de Bolivia, presentaron una solicitud al gobierno nacional. Estos mineros de Potosí habían desempeñado un papel central en la revolución del MNR de 1952 y la mina –hasta entonces propiedad del ‘barón del estaño’

39 Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Modernity and Money in Venezuela*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.

40 ABNB, INC 228, Carta de Cochabamba (firmas ilegibles), 14 de marzo de 1955.

41 ABNB, INC 592, Carta de los ex mineros de La Chojlla al ministro de Agricultura, 20 de febrero de 1958.

Simón Patiño— fue expropiada por la empresa estatal minera tras la Revolución. Irónicamente, el decreto de nacionalización que se había firmado formalmente en una ceremonia realizada en la mina Siglo XX en 1952, dio por resultado una reducción dramática del número de mineros en la nómina estatal. Ante el alto desempleo, los mineros formaron numerosas cooperativas agrícolas, ganaderas e industriales con la esperanza de trasladar a los antiguos trabajadores a nuevas zonas de colonización, y recordaban regularmente a las autoridades olvidadizas sus promesas de reservar tierras para los ex mineros.⁴² Un grupo de ex mineros formó una cooperativa nombrada en honor al líder sindical minero Mario Torres y, en 1955, expresó su frustración con los obstáculos burocráticos y las demoras de las autoridades de Colonización. Recordaron al Ministerio de Agricultura su “alto espíritu revolucionario” y que la mina había sido “la más sacrificada durante la oligarquía”. Algunos se refirieron a realidades históricas, económicas y sociales para justificar su solicitud, pero este grupo de ex mineros recurrió a argumentos políticos, advirtiéndole al gobierno que su “conciencia revolucionaria les decía que no serían defraudados en su llamado a la colaboración estatal”.⁴³

No existe una respuesta directa a dicha solicitud, pero el Estado atendió solicitudes posteriores de esta gran mina. En 1956, Víctor Hugo Zelada, otro representante de Siglo XX, pidió al director de Colonización transporte gratuito para tres miembros de su cooperativa que viajarían por la carretera de Cochabamba a Santa Cruz en el mes de marzo para seleccionar tierras aptas para la colonización. En una retórica estándar para las solicitudes de colonización, pero con un peso adicional, dado el poder político de las cooperativas de Siglo XX, Zelada concluyó afirmando: “no dudamos de que somos merecedores de atención”.⁴⁴ También

42 ABNB, INC 216, Carta de Ángel Vargas, 3 de diciembre de 1959.

43 ABNB, INC 228, Carta de Eduardo Pérez, presidente de la Cooperativa, Mario Torres al ministro de Agricultura, Ganadería y Colonización, 19 de mayo de 1955.

44 ABNB, INC 592, Carta de Víctor Hugo Zelada al director de Colonización, 27 de febrero de 1956.

solicitó y recibió una carta oficial del Ministerio de Agricultura certificando la misión del grupo y pidiendo cooperación a las autoridades locales, no muy distinta a la recibida por el líder de la delegación de colonizadores japoneses visitantes, Minuro Takata, dos años antes.

A finales de la década de 1950, los residentes de Santa Cruz acusaron a los okinawenses recién llegados de ser pescadores y no agricultores, con el objetivo de bloquear su futura inmigración. Los okinawenses respondieron con una demostración de buena ciudadanía agrícola, invitando a los lugareños a recorrer las colonias y presentando a las autoridades obsequios simbólicos de sus productos agrícolas. Los ex mineros también sintieron la obligación de justificar sus credenciales como agricultores adecuados para las zonas de colonización de las tierras bajas. Walter Guevara Arze proporcionó una racionalización en el *Plan Inmediato*, argumentando que la mayoría de los mineros habían pasado su infancia trabajando en pequeñas granjas familiares y grandes haciendas, y generalmente regresaban a estas ocupaciones durante los meses de cosecha.⁴⁵ Un grupo de mineros hizo una afirmación similar en su petición al Estado. En 1958, Segundino Gómez escribió al Ministerio de Agricultura en representación de mineros de las minas de Milluni y Viloco, en el departamento de La Paz, quienes habían renunciado voluntariamente debido a la escasez de trabajo tras las medidas de austeridad del presidente Siles Zuazo. Los mineros querían lotes en Caranavi e insistieron en que eran especialistas en agricultura, ya que “nacimos y nos criamos en el campo”. Prometieron llevar a sus familias con ellos para que “con nuestro trabajo, en un día no muy lejano, veamos estas regiones [de las tierras bajas] prósperas gracias a la fuerza de buenos agricultores bolivianos”.⁴⁶

La imagen del minero convertido en colono fue parte de un guion fácilmente adoptado tanto por el Estado boliviano como

45 Walter Guevara Arze, *Plan inmediato...*, 1955.

46 ABNB, INC 592, Segundino Gómez al Ministerio de Agricultura, 10 de abril de 1958.

por la migración andina. Encajaba dentro de una narrativa de desarrollo nacional en las que las poblaciones excedentes serían redistribuidas y los paisajes latentes reorganizados, mientras Bolivia transitaba de un Estado extractivista a uno cultivado/agricultor. En esos mismos años, los migrantes andinos también recurrieron a otro discurso, con una dimensión impresionantemente transnacional pero patriótica. Mientras los migrantes mexicanos y menonitas viajaban al Norte para trabajar como jornaleros en Estados Unidos y Canadá en la década de 1950, decenas y, más tarde, cientos de miles de bolivianos también se convirtieron en braceros al migrar hacia el Sur para trabajar en las cosechas argentinas. Los bolivianos habían participado en migraciones transfronterizas al menos desde principios del siglo XX. Sin embargo, estos patrones migratorios aumentaron dramáticamente debido a los cambios demográficos y sociales en la Argentina rural, donde un éxodo masivo hacia los centros urbanos estaba en pleno apogeo en la década de 1950, y los trabajadores agrícolas restantes, envalentonados por la legislación social progresista de Juan Perón, comenzaron a sindicalizarse y exigir mejores condiciones laborales. Ambos factores llevaron a los agricultores del norte argentino a buscar mano de obra no documentada y barata en Bolivia, produciendo una red impresionante que dependía de reclutadores locales para recorrer comunidades remotas del altiplano. A principios de la década de 1960, los trabajadores bolivianos no sindicalizados dominaban la cosecha de caña de azúcar en las provincias del noroeste de Salta, Jujuy y Tucumán, la cual se había expandido debido al embargo estadounidense sobre el azúcar cubano. Con el tiempo, los bolivianos también asumieron nuevos roles en entornos rurales y urbanos en toda la nación. Cuando terminaba la temporada de la zafra de la caña de azúcar, viajaban a los viñedos de Mendoza y aún más al sur para recoger manzanas en el norte de la Patagonia. Entre cosechas, un número creciente de braceros bolivianos se estableció en ciudades argentinas desde Jujuy hasta Buenos Aires. En 1960, se reportó que había 89.600 bolivianos viviendo en Argentina. Para 1969, ese número había crecido a aproximadamente 450.000 personas

(algunos sugerían que era casi el doble), representando casi una décima parte de la población de Bolivia en esa época.⁴⁷

Cuando la corriente de *braceros* bolivianos comenzó a aumentar a principios de la década de 1950, su presencia indocumentada se convirtió en tema de debate en el Congreso. Los representantes del MNR habían encontrado por primera vez a sus compatriotas mientras vivían en el exilio antes de la revolución de 1952. Según uno de ellos, el problema de los *braceros* representaba “una corriente vergonzosa de despoblación”.⁴⁸ El tema de los *braceros* también estaba presente en memorandos intra gubernamentales e informes periodísticos sobre la inmigración, con algunos comentarios, de manera deshonesto o no, que abogaban por el retorno de los compatriotas para colonizar las tierras bajas antes de la entrada de extranjeros indeseables. Pocos evocaron el tema de los *braceros* de manera más elocuente que el autor Fernando Antezana, quien había firmado la legislación sobre los *braceros* como miembro del MNR en la década de 1950. En un reportaje titulado “*Braceros bolivianos: drama humano y sangría nacional*”, este autor invocó una estrategia corporal haciendo referencia a un cuerpo nacional bajo amenaza; asimismo catalogaba una serie de abusos de manera reminiscentemente similar al activista laboral mexicano-estadounidense Ernesto Galarza, cuyo reportaje investigativo sobre el Programa Bracero México-Estados Unidos, “*Mercaderes de trabajo*”, había aparecido solo dos años antes.⁴⁹

Mientras trabajaba en la ciudad casi fronteriza boliviana de Tupiza durante la década de 1950 y principios de la década de 1960, Antezana se acostumbró a la aparición anual de miles de trabajadores migrantes que pasaban por allí camino a la cosecha de caña de azúcar. En 1966, decidió hacer pública la difícil situación de sus compatriotas que “abandonan su patria, su hogar, su pueblo

47 Scott Whiteford, *Workers from the North: Plantations, Bolivian Labor, and the City in Northwest Argentina*, University of Texas Press, Austin, 1981, p. 28.

48 AHBALP 368, *Redactores del Congreso*, 5 de diciembre de 1956.

49 Fernando Antezana, *Los braceros bolivianos: Drama humano y sangría nacional*, Icthus, La Paz, 1966.

y su campo de trabajo” para buscar un beneficio en el extranjero.⁵⁰ Afirmó que un total de 784.000 bolivianos eran “nómadas sin patria y sin hogar”. Esto incluía a casi 200.000 personas que hacían la peregrinación anual a Jujuy y Salta. Antezana siguió a los braceros desde sus hogares en comunidades remotas del altiplano, en Potosí y Oruro, donde muchos caminaban hasta la línea de ferrocarril más cercana que los llevaría al sur, cruzando la frontera hasta las zonas azucareras de Argentina. Utilizando testimonios personales y canciones de los migrantes, Antezana detalló las agotadoras condiciones de la cosecha y las dificultades que enfrentaban los braceros para llevar incluso una parte de sus escasos ingresos de regreso a casa. Como otros observadores anteriores, situó la tragedia de la emigración de los braceros en un diálogo explícito con las zonas de colonización de Bolivia “que están esperando el fecundo trabajo de los hijos de esta tierra prodigiosa” y con organizaciones internacionales “dispuestas a promover el desarrollo de la comunidad, la colonización y la explotación de las riquezas de Bolivia”.⁵¹

En un artículo publicado en el periódico paceño *Presencia*, de amplia circulación, Walter Guevara Arze abordó el tema de los *braceros* en términos de pérdida de fuerza laboral.⁵² Comparó la emigración anual de *braceros* con “la evacuación de una gran ciudad europea durante la guerra”.⁵³ Al igual que Antezana, también señaló las difíciles condiciones que enfrentaban los *braceros* y “el gran perjuicio para la vida futura del país, especialmente en términos de la mano de obra que nuestra agricultura necesita”. Sin embargo, se vio obligado a admitir que los incentivos económicos seguirían impulsando a los bolivianos hacia el sur dónde, aunque las ‘ilusiones de riqueza’ rara vez se volvían realidad, los *zafreos* podían ganar el doble de lo que ganaban por trabajo idéntico en la creciente

50 *Ibíd.*, p. 16.

51 *Ibíd.*, p. 41.

52 *Presencia* pertenecía a la Iglesia católica y, a diferencia de otros periódicos conservadores de La Paz, publicaba con frecuencia artículos que aludían a los problemas sociales del país.

53 Recorte sin fecha de *Presencia*, ABNB, Colección Walter Guevara Arze, probablemente de mediados de los años 1960.

cosecha de caña de azúcar en Santa Cruz. En esa misma época, el Ministerio de Agricultura intentaba activamente reclutar colonizadores entre los *braceros* bolivianos. En 1966, Roberto Lemaitre, director del recién formado Instituto Nacional de Colonización (INC), recibió una carta del ministro de Agricultura, Rogelio Miranda. Citando las mismas estadísticas que Antezana, Miranda informó a Lemaitre que la cuestión de los *braceros* bolivianos “ha generado interés en todas las áreas del país y en el extranjero”.⁵⁴ Recomendó al INC “considerar con preferencia la posibilidad de asentar a los *braceros* y sus familias en las zonas de colonización”, ya que esos migrantes vivían “en condiciones materiales y sociales subhumanas en un país extranjero”.⁵⁵

Este discurso no era exclusivo del gobierno nacionalista revolucionario. Si volvemos a las solicitudes discutidas anteriormente, queda claro que la figura del *bracero* era frecuentemente evocada junto a un entorno andino hostil, cuando los andinos escribían al gobierno solicitando participar en la colonización de las tierras bajas. Esta masiva y vergonzosa pérdida de cuerpos valiosos que se iban a Argentina, con su carga emocional para los funcionarios nacionales, ofreció a la población andina otro elemento clave en el repertorio de estrategias de legitimación. Cuando el grupo anteriormente mencionado de Mojinete, en Potosí, realizó una solicitud al Estado en 1955, podría haber bastado que el jefe del distrito escolar hiciera referencia a un contexto regional desesperanzador en el que los residentes estaban ansiosos por “moverse hacia el este” para impulsar a los funcionarios estatales a actuar. Pero también recordó al gobierno que, al convertirse en colonizadores, los potosinos podrían evitar realizar la migración anual a los campos cañeros en Argentina. Afirmó que esta pérdida de fuerza

54 Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras (MDRT), Depósito, carpeta sin etiqueta. Carta de Rogelio Miranda a Roberto Lemaitre, 16 de marzo de 1966.

55 *Ibidem*. Es probable que Miranda estuviera respondiendo a una reunión de líderes eclesiásticos que había tenido lugar en Cochabamba ese mismo mes, en la que los participantes hablaron largamente acerca del problema de los *braceros*.

laboral era una afrenta a la soberanía nacional dada la escasez de *brazos* en las tierras bajas. En cambio, podían buscar honrosamente tierras para “sacar el producto de nuestro suelo boliviano, en vez de ir a derrochar nuestros esfuerzos en la vecina nación argentina que nos atrae a todos los habitantes de estas fronteras”.⁵⁶ Su evocadora petición fue exitosa y el director de Colonización les aseguró que, aunque podrían seguir vendiendo su fuerza laboral en el extranjero a corto plazo, el ministerio pronto proporcionaría fondos para reasentarlos, incluyendo asistencia técnica y apoyo médico. En 1958 otro grupo de futuros migrantes andinos que escribió al Estado insistió en que “prácticamente estábamos muriendo de hambre” y necesitaban encontrar un lugar “que nos ofrezca mejores condiciones de vida”. Habían considerado seguir el ejemplo de sus vecinos de Potosí que emigraron a Chile o Argentina, “donde necesitan *brazos* [mano de obra], pero por razones de patriotismo preferimos permanecer dentro de nuestra patria”.⁵⁷ Aun así, informaron al Estado que, si no se les brindaba ayuda, se verían obligados a emigrar. Al presentar este desafortunado abandono como su única opción restante si no se les daba tierras en Santa Cruz, el Alto Beni o el Chapare, los solicitantes combinaron de manera efectiva la posibilidad de movilidad real e imaginada a través de paisajes andinos, amazónicos y argentinos.

Algunos migrantes andinos pudieron haber amenazado con emigrar solo para avergonzar al Estado y así obtener algún tipo de apoyo material. Sin embargo, existen pruebas en las solicitudes de migrantes que sugieren que otros siguieron esta trayectoria transnacional desde las tierras altas de Bolivia, pasando por las zonas cañeras de Argentina, antes de asentarse en zonas de colonización en las tierras bajas bolivianas. Los archivos del Ministerio de Asuntos Campesinos contienen una nota relacionada con el asentamiento de doscientas familias de campesinos “desplazados

56 ABNB, INC 628, Carta de Mamani, presidente de la Junta Rural Agraria, 10 de abril de 1955.

57 ABNB, INC 592, Carta de Evaristo Mayorga al director de Colonización, 14 de abril de 1958.

de las zonas azucareras de Argentina” en un área en el borde del Chaco que anteriormente era administrada por la empresa estatal de petróleo.⁵⁸ En mayo de 1962, un hombre escribió al Ministerio de Agricultura afirmando que había estado viviendo en Argentina desde 1937, trabajando en una variedad de empleos en ingenios azucareros y estancias. Había dejado Bolivia para escapar del “caos de la oligarquía”, pero regresó a su país a principios de 1962 con la idea de participar “en el magnífico plan de colonización” dirigido por la CBF y la Alianza para el Progreso en el Alto Beni.⁵⁹ De manera irónica, la política estadounidense en América Latina atrajo a la población andina en ambas direcciones durante la década de 1960. Una cuota de azúcar ampliada en Argentina, tras el embargo cubano de 1960 impulsó el crecimiento de la caña de azúcar en el Noroeste argentino y exigió un flujo constante de braceros bolivianos. Mientras tanto, los fondos de la Alianza para el Progreso de los Estados Unidos –supuestamente otro medio para aislar a Cuba– fortalecieron los programas de colonización que intentaban reclutar a estos mismos trabajadores migrantes como colonizadores nacionales para las colonias de las tierras bajas.

Las historias orales refuerzan estas conexiones entre los Andes, Argentina y Santa Cruz. Francisco Condori, un colono de la colonia de Yapacaní en Santa Cruz, nació en 1943 en la provincia de Nor Chichas, en Potosí, un área que produjo un número significativo de braceros. Recuerda que tenía solo catorce años cuando “por la pobreza tuve que abandonar mi hogar e ir a Argentina”.⁶⁰ Prohibido de viajar como bracero contratado legalmente debido a su edad, realizó la mayor parte del viaje a pie con varios tíos que ya habían establecido una relación laboral previa con un patrón argentino.⁶¹ Mientras que Antezana evocaba la explotación de los pobres habitantes del

58 ABNB, Presidencia de la República (PR) 1143, Carta del Ministerio de Asuntos Campesinos al despacho del presidente, 16 de enero de 1965.

59 ABNB, PR 991, Carta de Miguel Riveros al Ministerio de Agricultura, 30 de mayo de 1962.

60 Francisco Condori, entrevista con el autor. Colonia Yapacaní, agosto de 2014.

61 Francisco Condori, entrevista.

altiplano en esos años, Condori recuerda su tiempo en Argentina como una experiencia positiva y formativa, en la que aprendió sobre nuevas tecnologías de producción y “adquirió una visión de cómo trabajar” que le ayudaría siendo colono en Santa Cruz. Como otros braceros bolivianos, Condori y su familia probablemente experimentaron racismo en Argentina, una nación que se definía como europea y no indígena en oposición a sus vecinos del norte. Los sociólogos argentinos catalogaron a los braceros indígenas como un problema de salud pública mientras documentaban su creciente presencia en las villas miseria de ciudades como Mendoza.⁶² Aunque esas discusiones sobre inmigración y salud pública rara vez estaban lejos de las ideas de raza, la prensa argentina criticaba a los braceros bolivianos en términos más explícitamente racistas. El periódico *El Mundo* de Buenos Aires publicó un artículo en 1965 que llamó la atención de los diplomáticos bolivianos. El artículo insistía en que Argentina tenía todo el derecho de controlar “esta entrada masiva que está causando un deterioro de sus niveles sociales y culturales”.⁶³ El silencio de Condori sobre las manifestaciones cotidianas de este discurso racial está probablemente más relacionado con su similitud con la experiencia posterior en Santa Cruz, donde los habitantes del altiplano también eran patologizados como una amenaza para la salud pública y considerados como foráneos raciales por una élite de tierras bajas que se definía como más blanca y europea que la Bolivia del altiplano.

Mientras que los miembros de la comunidad de origen de Condori viajaban hacia el Sur, el gobierno boliviano intentaba convencerlos de que se dirigieran hacia el este. En 1958, miembros del Programa Mundial de Alimentos de las Naciones Unidas llegaron a Potosí. En cooperación con el gobierno boliviano, el programa de ayuda ofreció transporte gratuito, crédito y suministros para

62 Juan B. Farrés Cavagnaro, Yolanda E. Borquez, *Estudio sociológico sobre los grupos migratorios de braceros bolivianos en Mendoza*, Universidad Nacional de Cuyo/Escuela Superior de Estudios Políticos y Sociales/Instituto de Estudios Políticos y Sociales, Mendoza, 1962.

63 ABNB, PR 1140, Recorte de prensa: “La frontera invisible: Bolivianización”, *El Mundo*, Buenos Aires, 24 de noviembre de 1965.

voluntarios que se unieran a un nuevo programa de colonización cerca de la ciudad de Cotoca, en las afueras de Santa Cruz. Los tíos de Condori se alistaron para ello, pero él continuó trabajando en la cosecha anual en Argentina hasta 1962, antes de aventurarse también hacia Santa Cruz. Allí, su camino se cruzó con el de otros migrantes globales. Él y un hermano mayor trabajaron primero como jornaleros en granjas japonesas y okinawenses, y eventualmente se asentaron en Yapacaní, a poca distancia de la colonia japonesa de San Juan y la colonia menonita de Las Piedras. Los viajes de Condori conectaron las comunidades de origen de las tierras altas con los sitios de la diáspora andina, primero en Argentina y luego en las tierras bajas bolivianas. En Yapacaní, se estableció junto a docenas de otros Condori, así como junto a colonizadores con otros apellidos típicos quechuas y aymaras como Quispe y Mamani. En ese sentido, los colonizadores andinos no eran diferentes a otros dos grupos: por un lado, los menonitas mexicanos que se dirigieron al norte para trabajar en cosechas canadienses antes de emprender iniciativas de asentamiento en Bolivia; por otro lado, los okinawenses que habían migrado a través de la diáspora japonesa y el imperio de Japón en Asia Oriental antes de unirse al programa de reasentamiento de *The United States Civil Administration of the Ryukyu Islands* (USCAR) en la década de 1950, con quienes se asentaron en Santa Cruz. Las personas provenientes de los Andes constituían una diáspora propia tanto en Argentina, donde eran extranjeros obvios, como en las tierras bajas bolivianas, donde también eran vistos como foráneos por las élites locales. Una cooperativa de exmineros de Potosí nombró apropiadamente a su cooperativa de colonización Éxodo, reflejando la idea de que las comunidades en dificultades del altiplano estaban experimentando una forma de dispersión –un elemento central en la experiencia de la diáspora.⁶⁴ Ya sea que los pobladores andinos estuvieran amenazando con emigrar como braceros o realmente lo hicieran como Condori, los desarrollos en la zona azucarera del norte de Argentina moldearon la colonización

64 MDRT, carpeta sin etiqueta, Carta de la Cooperativa Agropecuaria Éxodo al Ministerio de Agricultura, 23 de febrero de 1966.

boliviana y fueron centrales en el discurso de los solicitantes andinos que aprovecharon este flujo transnacional en sus evocadoras cartas dirigidas al Estado boliviano.

Problemas de abandono: Cartas desde la frontera colonizadora de Bolivia

En un flujo constante de cartas enviadas a las oficinas estatales, la población andina cultivaba al Estado situando sus propias historias de migración –como pequeños agricultores, mineros y braceros transfronterizos– en diálogo con la revolución de 1952. Esa tradición epistolar no cesó cuando los migrantes andinos se trasladaron a las zonas de colonización que habían solicitado con tanto fervor. En sus cartas anteriores, los solicitantes recitaban líneas sobre patriotismo, progreso nacional, producción de alimentos y familias fuertes. Una vez establecidos en colonias como Cotoca, Yapacaní y Caranavi, esas narrativas fluidas a menudo contrastaban con la realidad de la vida en esas remotas áreas rurales. Inicialmente presentadas como futuros hogares prometedores, estas colonias eran ahora experimentadas como una amarga realidad vivida. Un elemento central de su crítica giraba en torno a la idea de abandono, un término ubicuo y versátil empleado por élites regionales, autoridades estatales y colonizadores. Este término podía referirse al estado de la tierra, a la acción de los colonizadores o a la inacción del Estado. Por ejemplo, cuando los cruceños exigían infraestructura y otras ayudas al Estado boliviano a principios del siglo XX, con frecuencia se referían a la idea de que su departamento había sido abandonado por el Estado. Con el tiempo, ese discurso cambió cuando se convirtieron en el objeto central de la Marcha hacia el Oriente y comenzaron a denunciar lo opuesto al abandono, una supuesta invasión de altioplánicos que desplazaban a los cruceños, los verdaderos pioneros.⁶⁵

65 Aquello resulta evidente en artículos periodísticos como el siguiente: “Capital cruceño dentro del desarrollo agrario departamental”, *El Deber*, 15 de mayo de 1955.

El Estado boliviano también hizo referencia al abandono al imaginar las tierras bajas como un lugar dormido, latente o abandonado por los regímenes oligárquicos anteriores. La colonización ayudaría a Bolivia a lograr una verdadera soberanía al restablecer la integridad territorial de una nación desarticulada. Sin embargo, a medida que la colonización avanzaba a finales de la década de 1950 y principios de la década de 1960, el MNR se preocupaba cada vez más por otra forma de abandono: las tasas alarmantemente altas de deserción de colonizadores en las nuevas zonas de colonización, que a menudo superaban el 80%. Mientras eran acusados por escritores regionalistas hostiles de invadir las tierras bajas y de abandonar sus nuevas colonias por el Estado boliviano, los migrantes andinos también hicieron uso de la idea de abandono. Escribiendo desde los Andes, a menudo presentaban el paisaje de las tierras bajas como abandonado y, por lo tanto, abiertas a la colonización. En la correspondencia procedente de las zonas de colonización en la década de 1960, los colonizadores acusaban al Estado de abandono y citaban múltiples fracasos por parte de las instituciones estatales para proporcionar las necesidades garantizadas en películas y folletos. Complicando aún más esta cuestión, los colonizadores también solían acusarse entre sí de abandonar tierras, especialmente cuando dicha acusación podía permitir la apertura de una parcela supuestamente vacía para su adquisición por parte de un recién llegado.

La colonia de Cotoca, en la que los tíos de Condori fueron enlistados por miembros de la Misión Andina de las Naciones Unidas durante una gira promocional por Potosí a finales de la década de 1950, fue una de las primeras iniciativas de asentamiento dirigido en Santa Cruz. Otras incluyeron las colonias administradas por militares en Cuatro Ojitos, Huaytú y Aroma. Esos primeros intentos se concibieron como algo parecido a un experimento social y biológico para ver si la población andina podía adaptarse a los rigores de la vida tropical. Al ser la primera generación de colonias en la Bolivia postrevolucionaria, revelan un discurso emergente sobre el abandono que los planificadores repetirían durante la década siguiente, un período en el que el gobierno boliviano

abrió nuevas zonas de colonización en asociación con USAID en La Paz, Cochabamba y Santa Cruz. En estas últimas colonias, los funcionarios estatales y los expertos extranjeros rastrearon obsesivamente las tasas de abandono, organizaron conferencias, prepararon estudios sobre el tema, invocaron las lecciones de Cotoca y buscaron diseñar nuevas iniciativas de colonización en respuesta a dicha situación.⁶⁶

Diversas explicaciones circularon entre los actores nacionales e internacionales involucrados en la colonización sobre por qué los colonizadores a menudo no lograban permanecer en el terreno. Al examinar los archivos de la CBF, la explicación del abandono por parte de los colonizadores parece clara. Al decidir dejar la zona, ellos presentaban cartas firmadas a las autoridades de colonización explicando claramente las razones de su retiro y prometiendo devolver los costos de su transporte y estadía. En septiembre de 1956, Martín Quispe firmó un documento confirmando su abandono de la colonia de Huaytú. Esta colonia, administrada por el ejército, contaba con la participación de reclutas bolivianos que abrían caminos y despejaban campos para futuros colonizadores, con la opción de quedarse como tales al finalizar su año de servicio militar obligatorio. Quispe declaró que su partida era voluntaria y que simplemente “no podía realizar el trabajo [requerido] debido al clima y a la insistencia de su familia [de regresar al altiplano]”.⁶⁷ A pesar de haber pasado apenas dieciséis días en la colonia antes de tomar esta decisión, Quispe insistió en que había “recibido un buen trato por parte de las autoridades militares”, además de haber tenido acceso a “herramientas para mi trabajo, ropa y alimentos” para él y su familia. En febrero de 1957, el colono

66 Muchos de estos informes y actas se encuentran en la biblioteca del Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura, dependiente del antiguo Ministerio de Asuntos Campesinos y Agrarios ubicado en el barrio de Chasquipampa, en La Paz. Fausto Cappelletti, *Informe al gobierno de Bolivia sobre colonización*, Organización de Alimentación y Agricultura, Roma 1965; Adolfo Linares, *Problemas de colonización*, CBF, La Paz, 1964.

67 Archivo de La Paz (ALP), CBF, Caja 88, Migraciones Internas, Carpeta 105. Declaración firmada de Martín Quispe, 29 de septiembre de 1956.

Eustaquio Ayaviri Villca firmó una carta similar. Traído inicialmente a Cotoca por la Misión Andina de la ONU, abandonó esa colonia y se presentó como colono ante las autoridades militares en Huaytú a finales de enero. Apenas dos semanas después, decidió irse nuevamente, “considerándome inepto para el trabajo agrícola en el entorno de la zona”.⁶⁸ Al igual que Quispe, agradeció a la administración y prometió que, al “regresar a mi tierra natal, no distorsionaré la verdad” sobre lo relacionado con su partida para los futuros colonizadores deseosos de noticias. La causa había sido la incapacidad de su esposa e hijos para “acostumbrarse al clima”.⁶⁹ Otro colono, José Alba López, también mencionó su incapacidad para aclimatarse a la zona y confesó que, como albañil de oficio, estaba mal preparado para el trabajo agrícola. En estas cartas oficiales firmadas, cuidadosamente redactadas para absolver al ejército y a otras autoridades de colonización de cualquier mala praxis, los colonizadores estructuraron su abandono dentro de una lógica de carencias personales e incompatibilidad ambiental. Expresaron gratitud por el papel del Estado y las acciones de sus representantes. Estas cartas, escritas en primera persona, pero producidas en máquinas de escribir oficiales, revelan más sobre las preocupaciones de las autoridades de colonización por aparentar que “proporcionaron toda la asistencia” que sobre las experiencias de sus firmantes. La diferencia de poder entre el ejército y los colonizadores impidió una discusión franca sobre cualquier deficiencia por parte de los primeros.

En las tierras bajas, los técnicos extranjeros a menudo actuaban como representantes del Estado boliviano. La Misión Andina de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) envió funcionarios del ámbito del desarrollo internacional que se contactaron directamente con migrantes trasplantados. En 1955, la trabajadora social haitiana Jeanne Sylvain comenzó a trabajar para la ONU en Cotoca. Entre 1948 y 1950, había colaborado con el antropólogo Alfred Métraux

68 ALP, CBF, Caja 88, Migraciones Internas, Carpeta 105. Declaración firmada de Eustaquio Ayaviri Villca, 22 de febrero de 1957.

69 *Ibidem*.

en un estudio del valle de Marbial en Haití, donde la UNESCO inició un proyecto de desarrollo comunitario.⁷⁰ Como un cuerpo de expertos transnacionales practicantes atraídos por el desarrollo de las tierras bajas, estos extranjeros proporcionaron una explicación alternativa para el abandono de los colonizadores. Sylvain, por ejemplo, se inclinó hacia el determinismo político y cultural más que ambiental. Durante sus extensos viajes de reclutamiento a través de los departamentos de Potosí y Oruro en el altiplano, con frecuencia se encontró con funcionarios del gobierno que ponían obstáculos en su camino. En septiembre de 1956, tras una agotadora pero exitosa gira por los campamentos mineros del altiplano, Sylvain descubrió que la empresa estatal minera COMIBOL prohibía a sus nuevos colonizadores partir hacia Cotoca. Inicialmente desestimó estas y otras frustraciones similares con agencias nacionales, “confiada en que no podía ser más que un leve malentendido entre la COMIBOL y la Misión Andina [de las Naciones Unidas]”.⁷¹ Sin embargo, durante el transcurso de sus dos años de mandato, se quejaría cada vez más de que “los técnicos internacionales se vieron injustamente perjudicados por la desconfianza causada por los técnicos nacionales y por cuestiones políticas”.

Además de los conflictos burocráticos, Sylvain identificó varios otros culpables del abandono de los colonizadores, que iban desde la antipatía local hasta una mala administración. Sin embargo, en última instancia, dio prioridad a explicaciones socioculturales o, como afirmaría de manera contundente, la “desconfianza fundamental del indígena del altiplano hacia cualquier cosa o persona ajena”.⁷² Esto era evidente en sus relatos sobre los repetidos intentos que ella y otros funcionarios del proyecto realizaron para disuadir a los colonizadores de abandonar Cotoca. En agosto de 1956, los nuevos colonizadores habían “declarado estar felices”, pero apenas

70 Alfred Métraux, “Croyances et pratiques magiques dans la vallée de Marbial, Haïti”, *Journal de la Société des Américanistes*, 42/1 (1953), pp. 135-198.

71 Jeanne Sylvain a Richardot, “Progress Report”, 20 de septiembre 1955, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000181184?posInSet=1&queryId=5b48bc29-6a60-4079-93f8-5ea724a29271>, 2, 5.

72 Jeanne Sylvain a Richardot..., 1955, p. 2.

un mes después, un colono se marchó sin previo aviso. Al tratarse del único colono procedente de Cochabamba, Sylvain imaginó que el hombre “probablemente no pudo sentirse bien integrado entre sus compañeros [de Potosí]”.⁷³ Esta explicación sugería que la incompatibilidad cultural no solo podía darse entre habitantes del altiplano y de las tierras bajas, sino también dentro del propio grupo de los primeros, que incluía colonizadores provenientes de una geografía cultural andina diversa. Peor aún, este único caso de abandono pareció extenderse entre otros colonizadores con la misma agresividad que la de una enfermedad contagiosa. Esa misma noche, otros colonizadores anunciaron que regresarían a su comunidad de origen, Calcha, para el Día de Todos los Santos y para sembrar en sus parcelas del altiplano. “Estas son personas quechua hablantes”, reconoció Sylvain, “para quienes el significado religioso del Día de Todos los Santos y el temor a represalias de los muertos olvidados están muy presentes”.⁷⁴ Sugirió que la Misión Andina podría “apaciguar posibles terrores” recreando una versión de la ceremonia en el núcleo colonizador. Al centrarse en la motivación espiritual para abandonarlo, Sylvain ignoró el claro incentivo agroeconómico que los colonizadores tenían al mantener sus parcelas tanto en el altiplano como en las tierras bajas.

Al año siguiente, la situación en Cotoca se deterioró aún más.⁷⁵ Mientras que en noviembre de 1956 había algo más de 200 colonizadores en el sitio, para enero de 1957, una cuarta parte se había marchado. La evaluación de Sylvain sobre esta baja tasa de retención y la mala adaptación de los nuevos colonizadores nuevamente derivó hacia lo cultural, particularmente en sus dimensiones de género. Según Sylvain, los hombres solteros eran propensos a la nostalgia, pero al final resultaban más maleables que las mujeres o aquellos que tenían familia. Esto era evidente para los funcionarios del proyecto, quienes estaban comprometidos con

73 *Ibídem*, p. 3.

74 *Ibídem*.

75 Carta de Jeanne Sylvain a Byron Hollinshead, director de la Asistencia Técnica, “Rapport Trimestriel”, enero a marzo de 1957.

mucho más que solo trasplantar agricultores. Buscaban fomentar una serie de transformaciones sociales, desde intentos por modificar las actividades recreativas, las viviendas, el uso de alcohol, la alfabetización, la higiene y el saneamiento de los colonizadores. Sylvain reportó un progreso inicial significativo en la limitación del consumo de productos típicos del altiplano como la chicha, una bebida fermentada de maíz, y las hojas de coca, un estimulante ubicuo con un fuerte significado espiritual y cultural en los Andes. Los funcionarios veían estas prácticas nativas, junto con el uso continuo del quechua y el aymara –las lenguas indígenas habladas por la mayoría de los migrantes– como tradiciones culturales deficientes que necesitaban ser reformadas. Sin embargo, Sylvain lamentó que “con la llegada de sus esposas”, hombres que antes mostraban señales de transformación comenzaron rápidamente a retroceder.⁷⁶ Contabilizó un total de “siete mujeres en el último contingente de colonos [que] regularmente mastican coca y, en dos casos, esposos que habían abandonado este hábito”, lo retomaron. De igual manera, estas mujeres no progresaron con el idioma castellano, insistiendo en hablar su quechua natal.

Además de una persistente cultura andina que impedía a los migrantes adaptarse a la vida en las tierras bajas, Sylvain culpó a la cultura de colonización que se estaba fomentando en los nuevos asentamientos por el abandono de los mismos. En sus informes, Sylvain reconoció que las deficiencias por parte de los técnicos del proyecto, la incertidumbre sobre la futura propiedad de la tierra y la negativa de los colonizadores a participar en el trabajo cooperativo forzado, obstaculizaban la colonización. El abandono era una respuesta a todos estos problemas insolubles, pero, en el fondo, también era “una manifestación de la simple dependencia sin responsabilidad [de los colonizadores] debido a la satisfacción de las necesidades básicas de las familias durante demasiado tiempo”.⁷⁷ Su terminología –vinculando el abandono con la dependencia– merece un análisis.

76 Jeanne Sylvain, “Rapport Trimestriel...”, 1957, p. 8.

77 *Ibíd.*, p. 3.

La dependencia era un término omnipresente en la América Latina de mediados de siglo, a menudo usado por economistas y teóricos socialistas para describir el subdesarrollo de las naciones periféricas y para justificar medidas protectoras y subsidios a las industrias emergentes. Como teoría, surgió del trabajo de Raúl Prebisch como miembro de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe de las Naciones Unidas y fue popularizada posteriormente por teóricos socialistas radicales como André Gunder Frank.⁷⁸ Aquí, la dependencia adquirió un significado diferente cuando se empleó como crítica a la intervención estatal excesiva a favor de los colonizadores. De hecho, al sugerir que los colonizadores ‘mimados’ debían ser dejados a su suerte, Sylvain estaba argumentando exactamente lo opuesto a la política impulsada por la mayoría de los teóricos de la dependencia.

El razonamiento era tanto dudoso como conveniente, dada la frecuente escasez financiera del Estado boliviano. Sin embargo, esta teoría alternativa de la dependencia se extendió entre los trabajadores nacionales e internacionales del desarrollo que participaron en la colonización de las tierras bajas y se consolidó como la lección definitiva del proyecto de Cotoca: la colonización dirigida era un fracaso. En informes de colonización posteriores, provenientes de una variedad de funcionarios y observadores, la simple mención de Cotoca llegó a ser sinónimo de un paternalismo estatal excesivo.⁷⁹ Otros problemas más concretos, desde la titulación segura de la tierra hasta la comercialización efectiva de la producción agrícola –mencionados por Sylvain y declarados explícitamente por los colonizadores como la “causa principal de su desánimo”– fueron ignorados. En la práctica, la reacción a una crisis de dependencia de los colonizadores se manifestó de varias

78 André Gunder Frank, *Chile; el desarrollo del subdesarrollo*, Editorial Prensa Latinoamericana, Santiago, 1967.

79 Véase, por ejemplo, Instituto Nacional de Colonización, *Proyecto de las zonas de colonización: Puerto Villarroel, km 21, Chané- Piray, ampliación de San Julián*, INC, La Paz, 1974; Fausto Cappelletti, *Informe al gobierno de Bolivia sobre colonización*, Organización de Alimentación y Agricultura, Roma 1965; Adolfo Linares, *Problemas de colonización*, CBF, La Paz, 1964.

maneras. Los funcionarios decidieron dismantelar la cafetería que atendía a los colonizadores en Cotoca y reemplazarla con una simple asignación de alimentos destinada a obligarles a gestionar su propio consumo de manera independiente.⁸⁰ Reemplazar una cafetería con tarjetas de racionamiento era, después de todo, una solución más sencilla que reformar un proceso de titulación complicado o garantizar precios confiables y justos para los productos de los colonizadores.

Las fuentes mencionadas anteriormente sobre Cotoca, extraídas de las autoridades militares y los técnicos extranjeros, ofrecen varias explicaciones –desde lo ambiental hasta lo cultural– que, en última instancia, atribuyen el abandono a las deficiencias de la población andina. Las solicitudes de los colonizadores, en la primera década de la colonización patrocinada por el Estado, cambiaron este discurso y señalaron específicamente al Estado y sus agentes. Los colonizadores se quejaron de tres problemas interrelacionados –títulos, asesoramiento técnico y transporte– que habían sido planteados y, supuestamente, resueltos por el Estado. En la propaganda estatal, la población andina seguía fielmente las instrucciones de los técnicos, recibían de inmediato los títulos de propiedad de sus tierras y veían que sus productos eran transportados eficientemente al mercado regional y nacional por las nuevas carreteras. Sin embargo, en las cartas que provenían de las zonas de colonización, esa visión parece incompleta y decepcionante. Los colonizadores eran plenamente conscientes de esto e invocaban la visión del MNR sobre la Marcha hacia el Oriente incluso mientras señalaban sus deficiencias. Al hacerlo, demostraban ser más que simples receptores pasivos de la intervención estatal –o de su ausencia. De igual manera, como indican varios de los ejemplos siguientes, las deficiencias estatales y los escasos recursos también enfrentaron a algunos colonizadores (muchos de los cuales llegaron espontáneamente a las tierras bajas) contra aquellos que habían llegado como parte de iniciativas dirigidas de asentamiento. Ese discurso combativo entre los colonizadores y el Estado, y entre ellos mismos, contrastaba con la imagen de un

80 Jeanne Sylvain, “Rapport Trimestriel...”, 1957, p. 7.

experimento humano armonioso y meticulosamente planificado en los trópicos.

Una carta de los colonizadores que vivían en la colonia de Cotoca casi una década después del periodo en que Jeanne Sylvain estuvo presente resulta particularmente reveladora. Para mediados de la década de 1960, el abandono había cobrado un alto precio en Cotoca al igual que en el asentamiento adyacente de Campanero. Los pocos colonizadores restantes solicitaron al presidente René Barrientos que el gobierno ayudara a resolver los problemas que “obstaculizan el desarrollo social de la colonia”.⁸¹ Reconocían su papel para “poblar el Oriente” y en el “experimento de aclimatar al hombre del altiplano en las llanuras [orientales]”. Pero después de diez años y con US\$ 5.000,00 invertidos por colonizadores, consideraban que los resultados del programa Andino eran “muy tristes”. En ese sentido, coincidían con las autoridades de desarrollo que consideraban que el programa había pasado de ser una colonia modelo con potencial a un fracaso evidente. Sin embargo, discrepaban con Sylvain sobre las causas del mismo, particularmente en su afirmación de que la generosidad estatal había fomentado la dependencia de los colonizadores e impedido su desarrollo. En cambio, los colonizadores insistieron en que la “ayuda que habían recibido no guarda relación” con el presupuesto extravagante de Cotoca. Apuntaron específicamente a personas como Sylvain, los “distintos expertos y autoridades” que habían menospreciado sus conocimientos, alegando que “la situación habría sido diferente” si las autoridades hubieran escuchado sus opiniones, que “provenían directamente de la experiencia, [cosas] que solo ellos [los colonizadores] habían sentido”, pero que, en última instancia, habían sido guiados por los criterios de otros y ahora “sufrían las desastrosas consecuencias”.⁸²

Además de este ataque a una dudosa profesionalidad en desarrollo, los colonizadores presentaron una serie de denuncias

81 ABNB, PR 1143, Carta de los colonizadores de Campanero a René Barrientos, 5 de diciembre de 1965.

82 *Ibidem*.

contra el personal corrupto e incompetente que administraba la base. Acusaron al jefe del centro, Armando Salinas, de haber “hecho una venta fraudulenta” de un vehículo de la colonia destinado al transporte de la caña de azúcar de los colonizadores.⁸³ Un bulldozer perteneciente a la estación era frecuentemente alquilado, pero el dinero recaudado no se invertía en su mantenimiento y la máquina ya estaba descompuesta. Cuatro llantas de tractor habían sido entregadas como garantía en una transacción comercial de la colonia en Santa Cruz, pero nunca fueron devueltas. Más siniestros eran los frecuentes robos nocturnos. Una máquina de coser había sido robada a las 3.00 de la mañana. El servicio médico era inexistente porque hasta las camas habían sido retiradas del centro de salud. El agrónomo jefe de la base “hacía cosas ajenas a la agronomía”, afirmaban los colonizadores, mientras describían al contador principal, Eduardo Cajías, como “un borracho degenerado” que cometía abusos contra los colonizadores, demostraba inmoralidad y se negaba a trabajar diciendo: “No atenderé a estos indios”.⁸⁴

No se dio respuesta a la solicitud de Cotoca —que se encuentra archivada junto a miles de otras en los archivos estatales— pero la serie de quejas presentadas por los colonizadores restantes y dirigidas al personal de la colonia nos proporciona una comprensión alternativa tanto del abandono como de la competencia técnica. Aquí no son los colonizadores quienes abandonan sus parcelas porque su deficiente cultura andina les impida aclimatarse a un nuevo entorno. Más bien, son ellos quienes han sido abandonados y maltratados por un Estado ausente y por sus representantes corruptos y racistas. Esta explicación había surgido de manera contenida en uno de los informes de Sylvain de marzo de 1957, que insinuaba “todo tipo de fallos de los técnicos para dirigir a los colonos” e incluso confiaba que “el hecho de que los técnicos superiores del centro también estaban abandonando el centro era bastante desmoralizador para los colonos, lo que tendía a confirmar

83 *Ibidem.*

84 *Ibidem.*

la falibilidad del proyecto”.⁸⁵ Sin embargo, para Sylvain, estas deficiencias fueron mencionadas, de manera extraña, como causas accidentales en lugar de ser consideradas como factores esenciales del abandono de los colonizadores, lo que quizás señala la falta de disposición de un experto internacional en una asignación a corto plazo para involucrarse en una crítica más robusta al Estado.

En su denuncia de la arrogancia de los expertos extranjeros y el racismo manifiesto de las autoridades nacionales, la carta de los colonizadores de Cotoca resulta una lectura impactante. Sin embargo, catalogar un discurso invertido entre el Estado y los colonizadores –donde el primero es acusado de abandono por los segundos– no capta la complejidad de la colonización en las tierras bajas bolivianas. Falsamente, homogeneiza a un grupo diverso de colonizadores que eran tan propensos a denunciarse entre ellos como a desafiar al Estado. Pocos meses después de que los colonizadores que se quedaron en Cotoca escribieran su solicitud, Barrientos recibió otra carta que también hacía referencia específica al emprendimiento fallido. El 1 de marzo de 1966, un grupo de colonizadores de Jorochito –otro nuevo asentamiento a lo largo de la carretera Cochabamba - Santa Cruz, al oeste de Santa Cruz de la Sierra– liderado por Luis Fernández Prado e incluyendo a representantes de la cooperativa local y del sindicato agrario, escribió al presidente. Conocían Cotoca, la “llamada base del desarrollo”, y se mofaban que durante más de una década había recibido todo tipo de ayudas desconocidas por otras comunidades campesinas.⁸⁶ Fernández opinaba que la base, con apenas ochenta colonizadores, debería ser desmantelada y trasladada a su propia comunidad, donde sus máquinas oxidadas podrían ser usadas productivamente por los “miles de campesinos que también vinieron de regiones distantes del país”⁸⁷. ¿Era la sede de la colonia en Cotoca simplemente una ‘vitrina’ o un ‘muestrario’, se preguntó,

85 Jeanne Sylvain, “Rapport Trimestriel...”, 1957, p. 4.

86 ABNB, PR 1143, Carta de los colonizadores de Jorochito a René Barrientos, 1 de marzo de 1966.

87 *Ibidem*.

o estaba allí para servir “a los humildes agricultores”? Incluso si fuera cierto lo primero, Fernández insistió en que “sería mejor trasladarla a un lugar más adecuado para su exhibición”.⁸⁸ Presumió que la “mayoría de los cruceños” ignoraban completamente la existencia del centro de Cotoca y solo visitaban la región para la peregrinación anual a un santuario local; en contraste, “nadie negaba la existencia de Jorochito” que producía una cantidad impresionante de bienes para el mercado regional y nacional.

Fernández concluyó su carta con una demanda en la que pedía que, además de trasladar el languideciente centro agrícola, el Estado enviara verdaderos “técnicos y no turistas” para asesorar a los colonizadores de la región. ¿Qué significaba esta despectiva aliteración? Por su parte, los colonizadores de Cotoca habían denunciado a un “agronomo que hace cosas ajenas a la agronomía”. Mientras que los solicitantes de Jorochito criticaban a sus compañeros colonizadores en Cotoca por actuar de manera beligerante ya que “nunca permiten que las máquinas salgan para prestar ayuda a otros colonizadores”, compartían la perspectiva de que la frecuentemente publicitada asistencia técnica del gobierno había carecido de sustancia real, siendo poco más que turismo por parte de las autoridades visitantes. La respuesta de los funcionarios del gobierno confirmó esta sombría evaluación, pues el Ministerio de Asuntos Campesinos se disculpó de que, debido a la falta de fondos y personal, era imposible trasladar el centro o extender la cobertura a todos los colonizadores de la región, aunque “esperaban que algún día se extendiera”.⁸⁹

En las comunidades expulsoras del altiplano, en los departamentos de Oruro, Potosí y La Paz, los bolivianos rurales expresaban una frustración similar ante los tan alabados consejos técnicos de las autoridades. A menudo lo hacían en cartas dirigidas directamente al presidente de la República. Por ejemplo, los residentes de los pueblos de Humacha, en la orilla oriental del lago Titicaca,

88 *Ibidem.*

89 ABNB, PR 1143, Respuesta a colonizadores de Jorochito del Ministerio de Asuntos Campesinos, 4 de noviembre de 1966.

escribieron una solicitud a René Barrientos en 1966 después de que una comisión de inspección pasara por allí. Señalaron que carecían de sistemas de riego “desde tiempos inmemoriales en este rincón olvidado de la patria”.⁹⁰ También solicitaron servicios de extensión y herramientas “para escapar de estos sistemas completamente anticuados”. Dirigiéndose directamente al presidente, explicaron que “la raza indígena... [busca] el nivel de civilización y progreso al que aspiran todos los demás pueblos”. Al igual que los solicitantes de Jorochito, eran cautelosos al asumir que el verdadero cambio llegaría con una comisión técnica. Sin embargo, esperaban que el estudio resultante llevara a “un compromiso efectivo y tenaz... y no sea una mera *visita*, como ha ocurrido tantas veces antes, engañando nuestras aspiraciones”.⁹¹

Desde las zonas de colonización, los colonizadores enviaron quejas a las autoridades estatales, referidas desde la ausencia de técnicos hasta la falta de herramientas. Representantes de la colonia Santa Fe criticaron al Instituto Nacional de Colonización en octubre de 1956, explicando que los nuevos colonizadores que llegaban del altiplano estaban “muy enfermos porque carecemos totalmente de medicinas”. Un mes después, seguían protestando porque los servicios sanitarios eran deficientes.⁹² Miembros de la Colonia Juan Lechín Oquendo –nombrada en honor al líder de la Central Obrera Boliviana y entonces vicepresidente de Bolivia– escribieron al presidente Víctor Paz Estenssoro a finales de 1962, furiosos porque habían esperado cuatro meses la llegada de cuarenta y cinco machetes y hachas destinados a la colonia. Según ellos, el ministro “no demuestra el menor interés en ayudarnos y... está saboteando la labor de los hombres del partido [MNR] que renunciaron a toda comodidad personal en la ciudad

90 ABNB, PR 1143, Carta al presidente de los pobladores de las comunidades Humacha y Saladillo, 14 de septiembre de 1966.

91 *Ibidem*. La cursiva es del autor.

92 ABNB, INC 592, Carta de Eustaquio Chuquimia al director de Colonización, 7 de octubre de 1956. ABNB, INC 592, Carta de Max Molina al director de Colonización, 12 de noviembre de 1956.

y decidieron trabajar en la agricultura para la autosuficiencia del país”.⁹³ Unos años después, unos colonizadores asentados en las tierras bajas al noreste del lago Titicaca escribieron a Barrientos invitándolo a visitar sus colonias. Hicieron pedidos similares para obtener bombas de agua, cercos, machetes, pulverizadores, palas y afirmaron que, aunque no habían recibido ayuda de ningún tipo, honradamente “continuarían con nuestras actividades en estos lugares lejanos del país”.⁹⁴

Al igual que el Estado, los solicitantes a menudo vinculaban estas demandas específicas de apoyo material con ideas más amplias de patriotismo y transformación social. Desde Roboré, en las llanuras al este de Santa Cruz, el director regional de Educación escribió al presidente Barrientos explicando que los lugareños exigían “los ladrillos, materiales para techos, profesores de educación, agricultura, higiene y habilidades prácticas” prometidos por el MNR “para que se logren progresos en todas las regiones del país [y] se formen nuevas generaciones con espíritu de trabajo, disciplina, deber cívico y honor”.⁹⁵ En el altiplano, la población frustrada amenazaba con emigrar a Argentina si no llegaba la ayuda estatal, mientras que, en San José de Chiquitos, una pequeña ciudad en las llanuras orientales, el alcalde escribió que los residentes estaban huyendo a Brasil –otro “pernicioso éxodo” desde una región que contaba con “recursos naturales en abundancia”. “Se ven a sí mismos como abandonados”, continuó, solicitando que el gobierno proporcionara crédito agrícola y servicios de extensión.⁹⁶

En una de las últimas páginas de un folleto sobre colonización producido por USAID y el MNR a principios de los años 1960, titulado *La ruta del desarrollo*, una foto con leyenda proclamaba

93 ABNB, PR 991, Carta de la Colonia Juan Lechín a Paz Estenssoro, 19 de diciembre de 1962.

94 ABNB, PR 1097, Carta de Colonias campesinas de la provincia Larecaja a Barrientos 3 de octubre de 1967.

95 ABNB, PR 1143, Carta del Supervisor Distrital de Educación en Roboré a Barrientos, 24 de agosto de 1966.

96 ABNB, PR 1097, Carta del alcalde de San José, Elio Montenegro Banegas, a Barrientos, 6 de marzo de 1966.

que “el colono será dueño absoluto de su tierra con títulos de dominio y posesión después del tercer año de trabajo”.⁹⁷ En 1966, el presidente boliviano René Barrientos recibió una carta de la Cooperativa Colmena en Caranavi, una de las zonas de colonización representadas en el folleto. Sus miembros señalaron que se habían asentado en la región en 1953 y repasaron un discurso estándar sobre su rol en el desarrollo nacional y la integración territorial. A pesar de cumplir con su parte del acuerdo entre el Estado y los colonizadores, aún carecían de títulos de propiedad, lo que les impedía usar la tierra como garantía para obtener crédito anticipado en los bancos para las cosechas. También ampliaron esta crítica hacia un ámbito más reflexivo. La falta de títulos, continuaron, “nos posiciona como un *pueblo transitorio* que no puede desarrollar la plenitud de nuestras posibilidades... casi como si fuéramos *menores de edad*, sin derecho a gestionar nuestros propios asuntos [énfasis agregado]”.⁹⁸ No se conserva ninguna respuesta a esta solicitud en los archivos, aunque la cooperativa Colmena continuó presentando solicitudes al gobierno en los años siguientes. En 1968, los miembros protestaron por el desmantelamiento de un servicio de desarrollo comunitario que operaba en la zona, mediante el cual su cooperativa “y todo el sector campesino había escapado de la ignorancia en la que estábamos sumidos”.

Para un Estado preocupado por el abandono, la afirmación de que estos solicitantes seguían siendo transitorios y jóvenes debería haber sido inquietante.⁹⁹ A través de la colonización, el Estado esperaba, primero, generar y, luego, restringir la movilidad, mientras que los migrantes se arraigaban firmemente en su nuevo entorno. El Estado también imaginaba ese proceso como la constitución de familias rurales de agricultores independientes lideradas por padres masculinos. En ocasiones, los folletos estatales retrataban el

97 *La ruta del desarrollo: Del altiplano al trópico*, CBF, BID, La Paz, s.f.

98 ABNB, PR 1143, Carta de la Cooperativa Colmena a Barrientos, 30 de junio de 1966.

99 ABNB, PR 1231, Carta de la Cooperativa Colmena al Instituto Nacional de Colonización, 22 de octubre de 1968.

abandono como un incumplimiento del honor masculino, comparando el abandono de la tierra con el abandono de la familia, con la esperanza de avergonzar a los futuros colonizadores que pudieran considerar dejar la zona de colonización. “Las mujeres, la fuerza por la cual el hombre trabaja”, decía uno de ellos.¹⁰⁰ “La felicidad familiar en las zonas [de colonización] es una realidad”, afirmaba otro pie de foto acompañado por una imagen de un hombre abrazando a una mujer y a un niño pequeño.¹⁰¹ En la solicitud de Colmena, esa perspectiva de género se invirtió. Los colonizadores culpaban al Estado por su prolongada inestabilidad y, al describirse como menores de edad, buscaron evidenciar la vacuidad de este ideal de género de una migración honorable.

Para el lector, puede parecer extremo que, después de trece años en la zona de colonización, los miembros de Colmena aún no hubieran recibido derechos legales sobre la tierra. Sin embargo, esta era una queja común entre los colonizadores de las tierras bajas. ¿Por qué el Estado retrasaba el proceso de titulación? Podría sugerirse que, al mantener a los colonizadores perpetuamente a la espera de documentos de propiedad, el MNR buscaba mantener el control sobre sus sujetos trasplantados y dependientes.¹⁰² Sin embargo, atribuirle una intención cínica tal vez otorgue demasiado crédito a la capacidad administrativa del MNR en esos años. Asegurar títulos de propiedad en regiones remotas sin un catastro nacional era un proceso particularmente complicado y desesperantemente burocrático, que atravesaba una serie de pasos desde la oficina local de la Reforma Agraria hasta el escritorio del presidente, donde se podía estancar en cada etapa.

100 Hugo Alfonso Salmón y Jorge Ruiz, *Un trasplante humano: El proyecto de Colonización Alto Beni*, Ministerio de Economía Nacional, Oficina de proyectos especiales, La Paz, 1965.

101 *La ruta del desarrollo...*, s.f.

102 Otros historiadores latinoamericanos han adoptado esta perspectiva sobre la colonización y el reasentamiento: Richard Lee Turits, *Foundations of Despotism: Peasants, the Trujillo Regime, and Modernity in Dominican History*, Stanford University Press, Stanford, 2003; Heidi Tinsman, *Partners in Conflict: The Politics of Gender, Sexuality, and Labor in the Chilean Agrarian Reform, 1950-1973*, Duke University Press, Durham, 2002.

Para establecer un título legal, los colonizadores también estaban obligados a gestionar sus nuevas tierras de forma específica. La propiedad era procesional, un objetivo al que los colonizadores aspiraban mediante el desempeño de una buena ciudadanía agrícola, más que una base legal desde la cual pudieran operar. Construir viviendas, delimitar cercas, despejar tierras y cultivar una proporción cada vez mayor del tamaño total del terreno eran todos elementos esenciales para cumplir la función socioeconómica de la tierra que hacía realidad la propiedad. Como señala Gregg Hetherington para Paraguay, donde un gran esquema de asentamiento tenía lugar en la frontera oriental con Brasil en esos mismos años, transformar parcelas precarias en propiedades legales podía incluir elementos simbólicos, además de materiales, como izar la bandera nacional sobre la tierra o plantar cultivos permanentes en lugar de anuales.¹⁰³

Para establecer su propiedad en el terreno, los colonizadores también dependían de funcionarios locales y equipos topográficos móviles que inspeccionaban las mejoras que habían realizado en sus tierras y verificaban su presencia física. Para los funcionarios, la tarea de mantener registros de las parcelas de colonización que, debido a las altas tasas de abandono, frecuentemente cambiaban de manos sin reconocimiento, era desalentadora. Con miles de colonizadores en movimiento hacia regiones remotas, el simple hecho de localizarlos a menudo representaba un desafío para el Estado. En una nota de finales de abril de 1959, el Instituto Nacional de Colonización admitió que un grupo de cincuenta campesinos había solicitado 500 hectáreas de tierra cerca de Caranavi, pero no había habido señales de ellos desde comienzos del año.¹⁰⁴ Para algunos funcionarios bolivianos, la lucha por controlar el abandono y la ocupación ilegal se debía a la incapacidad administrativa. En 1956, Max Molina, un empleado del Ministerio de Agricultura, admitió

103 Gregg Hetherington, *Guerrilla Auditors: The Politics of Transparency in Neoliberal Paraguay*, Duke University Press, Durham, 2011.

104 ABNB, INC 216, Correspondencia interna del Instituto Nacional de Colonización, 29 de abril de 1959.

que en la región del Chapare, en Cochabamba, la adjudicación de nuevos lotes se había estancado durante dos años porque “la dirección de colonización no ha centralizado el archivo” y la documentación permanecía con las autoridades locales. Recomendó que no se otorgaran nuevos lotes hasta que una comisión topográfica pudiera recorrer la región para inspeccionar “los trabajos agrícolas y realizar un censo del número de familias y tierras disponibles”.¹⁰⁵

En ausencia de una fuerte capacidad administrativa y de una documentación centralizada confiable, las oficinas principales en La Paz se veían obligadas a depender de líderes y funcionarios locales de las colonias para encontrar tierras para nuevos reclutas. El problema obvio era que la mayoría de estas personas, incluido Max Molina, eran ellos mismos colonizadores, lo que abría la puerta a diversas formas de arbitrariedad. Los funcionarios del Instituto Nacional de Colonización dependían de estas personas, pero también exigían que todos los materiales pasaran por la oficina central para que pudieran registrar y confirmar los abandonos. En una carta al presidente de la Colonia Viluyo, el Instituto sintió la necesidad de “una vez más reiterar que está totalmente prohibida cualquier ocupación de lotes que no haya sido confirmada por esta oficina, cualquier incremento en el número de colonos en la colonia que usted preside... será ilegal y no será reconocido”. Sin embargo, durante la década de 1960, el Instituto Nacional de Colonización recibió frecuentes quejas de que estos mismos presidentes de colonias estaban vendiendo lotes ilegalmente.¹⁰⁶

Con la esperanza de abordar los problemas de arbitrariedad, el Instituto Nacional de Colonización continuó enviando equipos para inspeccionar nuevos asentamientos. A principios de la década de 1960, Pablo Gutiérrez Sánchez, director del Departamento de Colonización y Tierras, fue encargado de resolver el caos de denuncias de abandono en la región del Alto Beni. En 1961 y 1962 viajó extensamente por la zona, informando a sus superiores sobre

105 ABNB, INC 592, Max Molina al director de Colonización, 27 de noviembre de 1956.

106 ABNB, INC 139, Pablo Gutiérrez al director de Colonización, “Denuncia venta de lote agrícola”, 9 de noviembre de 1962.

denuncias, abandonos y solicitudes superpuestas, e identificando tierras que debían revertir al Estado y otras que podían pasar legítimamente a nuevos colonizadores. En la Colonia Corpus Christi, el proceso de titulación parecía progresar con 62 de 64 colonizadores que contaban con títulos de propiedad. Al investigar la Colonia Florida a lo largo del río Coroico, en los Yungas de La Paz, Gutiérrez encontró que, de los 62 lotes, 42 colonizadores tenían títulos oficiales, tres habían sido investigados por transferencias indebidas o arbitrarias “sin el conocimiento de la administración”, y otros once carecían de título por no cumplir con las mejoras anuales mínimas o por haber llegado de manera espontánea después del contingente inicial de colonización. Los ejemplos de irregularidades incluían el caso de Ernesto Choque, quien obtuvo préstamos basándose en las mejoras realizadas por un colono anterior, y el de dos individuos que habían vendido tierras sin tener títulos técnicamente válidos. Gutiérrez también solicitó a los líderes de las colonias que proporcionaran documentación confiable, incluyendo el nombre del ‘abandonante’, la época y fecha del abandono, el precio justo de las mejoras existentes y si alguien más había posteriormente ocupado el lote. También trató casos donde la frontera entre dos colonias no había sido adecuadamente establecida. A pesar de estos intentos por regularizar y estructurar la movilidad, los colonizadores espontáneos frecuentemente se trasladaban a nuevas zonas sin buscar la aprobación previa del Ministerio de Colonización, y pronto superaban en número a los colonizadores establecidos en las tierras bajas.¹⁰⁷

En el difícil proceso de establecer la propiedad sobre la tierra, los colonizadores eran tan propensos a denunciarse entre ellos como a denunciar al Estado. Cuando escribían al Estado, los aspirantes a colonizadores a menudo solicitaban tierras que presumiblemente estaban vacías o habían sido abandonadas por sus antiguos propietarios. Existe una rica correspondencia de la zona de asentamiento del Alto Beni - Caranavi, en la cuenca amazónica

107 ABNB, INC 139, Correspondencia diversa Gutiérrez al director de Colonización, 1961-1962.

al norte de la ciudad de La Paz. Algunos solicitantes pedían parcelas de propietarios ausentes que, según afirmaban, vivían en la ciudad o, como en un caso, habían “abandonado el lote en cuestión sin haberlo trabajado”.¹⁰⁸ En el ejemplo quizás más irónico, Max Molina, el mismo empleado del Ministerio de Agricultura que más tarde insistiría en la necesidad de archivar adecuadamente los registros del Instituto Nacional de Colonización en el Chapare, aparece como usurpador en lugar de defensor del archivo. En 1957, solicitó el Lote 58 en la colonia Bautista Saavedra, en la región de asentamiento de Caranavi, alegando que la propietaria original, Manuela Chacón, no había trabajado el lote desde que lo recibió en 1955.¹⁰⁹ “Como mujer soltera”, afirmó Molina, “no tiene la más mínima capacidad para completar el trabajo que exigen nuestras leyes”.¹¹⁰ Contrastó esta situación con su propio papel masculino como colono proveedor, explicando que había llevado a su familia con él a la zona para establecerse de manera permanente. Una vez más, la línea entre funcionario avalado por el gobierno y colono estaba completamente desdibujada.

¿Cómo se veían estas apropiaciones desde el otro lado? Un caso típico recibido por el Instituto Nacional de Colonización rara vez incluía la respuesta de las partes opuestas, como Manuela Chacón, por ejemplo. Afortunadamente, algunos colonizadores acusados de abandono también presentaron solicitudes al Estado. Estas provenían tanto de residentes de larga data en las zonas de colonización que escribieron al Instituto Nacional de Colonización reclamando por estar siendo desplazados por nuevos llegados, hasta colonizadores recién llegados que viajaron brevemente al altiplano y regresaron para encontrar sus nuevas tierras reclamadas por otros.¹¹¹ Al igual que los

108 ABNB, INC 592, Carta de José Vino al Ministerio de Agricultura, 8 de julio de 1959,

109 ABNB, INC 592, Carta de Max Molina, al director de Colonización, 31 de julio de 1957.

110 *Ibidem*.

111 ABNB, INC 628, Carta de Arturo Cuenca al Ministerio de Agricultura, junio de 1956. ABNB, INC 592, Carta de Ángel Gómez al Ministerio de Agricultura, 17 de diciembre de 1958.

usurpadores que reclamaban sus parcelas, los acusados presentaban al Estado una justificación de su reclamo. En junio de 1960, por ejemplo, Celestino Roque Chuquimia indicó que había recibido el lote 29 al formar parte de un grupo original de colonizadores asentados en el Alto Beni desde el año 1956. Había trabajado la tierra durante tres años, pero el nuevo ambiente tropical afectó su salud y se vio obligado a abandonar el lote y regresar al altiplano por varios meses. Después de recuperarse, intentó regresar a su parcela solo para descubrir que había caído en manos de Belberto Machaca quien afirmó que no había hecho ningún trabajo para mejorarla. “Devuélvame el lote”, pidió, invocando su estatus como “un fundador de la colonia dedicado al trabajo agrícola”, y añadiendo, en un llamado a la compasión, que su esposa y su joven hijo habían muerto mientras él estaba en La Paz el año anterior.¹¹² En una carta sin fecha, un veterano de la guerra del Chaco —estatus que frecuentemente, aunque no siempre con éxito, se invocaba como argumento para un reclamo moral sobre la tierra— se quejó de una experiencia frustrante en Caranavi, en la cual fue acusado de abandono incluso antes de establecerse en la colonia. Le habían adjudicado tierras durante la temporada de lluvias, lo que consideró ridículo en una región donde “solo se puede trabajar en junio”.¹¹³ No obstante, aseguró que había hecho dos breves viajes a Caranavi para inspeccionar su lote, pero en ambas ocasiones, el jefe de la colonia estaba ausente y, por lo tanto, no pudo confirmar su presencia. Cuando finalmente llegó en la temporada seca para comenzar a despejar su parcela, descubrió que una mujer llamada Luisa Valdés había recibido su tierra abandonada. Esto ocurrió apenas seis meses después de la adjudicación original. El frustrado veterano cuestionó la seriedad de todo el esfuerzo e insinuó que el gobierno nacional y sus representantes locales estaban “haciendo negocios” con las tierras estatales y “faltando

112 ABNB, INC 216, Carta de Celestino Roque Chuquimia al Ministerio de Agricultura, 28 de junio de 1960.

113 ABNB, INC 216, Excombatiente en la guerra del Chaco al director de Colonización denunciando a Luisa Valdés.

maliciosamente al respeto de la ley”.¹¹⁴ Argumentó que la mujer que había tomado su parcela era comerciante y no agricultora, y que su parcela usurpada estaba junto a la de su esposo, lo que, en última instancia, la convertía en “tan solo una parcela” que este último estaba trabajando. La acusación del veterano de que Valdés era comerciante y no una verdadera agricultora apelaba a la autoridad moral de la ciudadanía agraria para reforzar un reclamo disputado sobre la tierra. Su argumento relacionado con que su esposo estaba trabajando ambos lotes hacía referencia a las leyes de colonización que restringían el tamaño máximo de las parcelas en las zonas de asentamiento.

En la correspondencia previa, los colonizadores podían haber denunciado a sus vecinos y señalado las deficiencias del Estado en el terreno, pero, en una reinterpretación moderna del monarquismo ingenuo, también apelaban a un presidente benevolente imaginario para resolver esos problemas pendientes. Como escribe Richard Turits sobre la reforma agraria en la República Dominicana durante el gobierno de Trujillo¹¹⁵, la colonización creó un “nuevo papel para los funcionarios e instituciones estatales nacionales en la vida diaria de los campesinos como mediadores en el acceso a la tierra, protectores contra los desalojos y proveedores de recursos necesarios”¹¹⁶. Aunque la efectividad inmediata de la solicitud no siempre resulta evidente, al denunciar las fallas del Estado y detallar sus disputas con los vecinos, los colonizadores tendían a reforzar el papel del Estado como juez último. Desde la perspectiva de la construcción estatal y la gobernabilidad, este discurso de desilusión debe considerarse como generador. La antropóloga Tania Li, en un análisis de la política de desarrollo en Indonesia, señala que “los fracasos invitan a nuevas invenciones para corregir deficiencias

114 *Ibidem*.

115 Rafael Leónidas Trujillo gobernó su país entre 1930 y 1938, luego de 1942 a 1952 de manera directa y de manera indirecta en los años 1938 a 1942 y de 1952 hasta su muerte, en 1961. [Nota de la editora.]

116 Richard Lee Turits, *Foundations of Despotism: Peasants, the Trujillo Regime, and Modernity in Dominican History*, Stanford University Press, Stanford, 2003, p. 107.

recién identificadas –o recién creadas”, creando así un espacio adicional para el Estado.¹¹⁷ A pesar de destacar el fracaso de los esquemas de desarrollo, James Scott reconoce que su efectividad “radica tanto en lo que reemplazan como en el grado en que cumplen con su propia retórica”.¹¹⁸ Si esas iniciativas acercan más a los sujetos al Estado, reducen la capacidad de acción independiente o incorporan territorios marginales a la nación, es menos importante que cumplir con sus objetivos más altruistas.

La población andina buscó recurrir a las denuncias de abandono para apropiarse de tierras vacantes o en disputa y para presionar para que el Estado brindara el apoyo prometido. Otro elemento clave en las solicitudes de los colonizadores enmarcaba el abandono en el contexto del transporte y de la comercialización. Un recorte fílmico de los primeros años del Instituto Cinematográfico Boliviano, creado durante el primer gobierno nacionalista revolucionario, consistía en una toma de cámara constante y crudamente hipnótica del frente de una excavadora nivelando el bosque virgen.¹¹⁹ En otro folleto entregado a los colonizadores, bolsas de grano apiladas ordenadamente aparecían junto al camino mientras que, al fondo, camiones transportaban otras mercaderías hacia los mercados del altiplano.¹²⁰ El mensaje era claro. Con la ayuda estatal, los paisajes inhóspitos serían transformados para alinearse con las necesidades de los individuos y el capital. Sin embargo, los colonizadores pronto descubrieron que llegar a las zonas de asentamiento era más fácil que sacar sus productos de ellas. Mientras que el gobierno intentaba rastrear a los colonizadores que abandonaban sus parcelas, estos se quejaban amargamente de su incapacidad para transportar sus cosechas por carreteras en pésimas condiciones, afirmando que habían sido abandonados por el Estado.

117 Tania Li, *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics*, Duke University Press, Durham, 2007, p. 19.

118 James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven, 1998 p. 301.

119 Cinemateca Boliviana (CB), *carrete sin etiquetar*.

120 *La ruta del desarrollo...*, s.f.

En 1965, el presidente Barrientos recibió una carta de un grupo de ex mineros que describían su triste destino, “sufriendo todo tipo de lesiones... y las inclemencias de la naturaleza, bajo el triste techo de nuestras humildes chozas”. El grupo carecía de puestos sanitarios y se quejaba de mordeduras de serpientes y enfermedades tropicales, pero los más amargo de todo era que una carretera –supuestamente prevista para todo tipo de clima que fue construida por USAID– era intransitable constantemente durante la temporada de lluvias. La carretera estaba bloqueada por “derrumbes y las aguas del Río La Paz... haciendo imposible incluso el paso de animales”, precisamente en los meses en que la colonia comenzaba a cosechar cultivos. En un lenguaje que resonaba con su antigua ocupación, estos ex mineros afirmaban: “nos vemos encerrados en el bosque”.¹²¹ Sin acceso al mercado, sus cultivos se pudrirían y los residentes “permanecerían en la miseria”. De manera similar, la cooperativa El Palmar, en Caranavi, solicitó un puente que conectara sus campos con la carretera al otro lado del río. Su líder afirmó que sus miembros estaban desempleados antes de convertirse en colonizadores, pero que, considerando las dificultades para llevar sus cosechas al mercado, “quieren abandonar sus tierras y establecerse nuevamente en la ciudad”.¹²²

Las lluvias excesivas, la humedad y los ríos infranqueables no eran los únicos aspectos de la naturaleza tropical con los que luchaban los colonizadores. Los de la Unión Agraria de la Colonia Huaytú –una forma de organización rural que se hizo cada vez más común a mediados de la década de 1960– escribieron al presidente Paz Estenssoro a principios del año 1964. En solicitudes anteriores formuladas en la región, los agricultores argumentaron que, aunque habían cumplido con los llamados estatales para aumentar la producción de arroz y satisfacer la demanda nacional,

121 ABNB, PR 1097, Carta a Barrientos desde Circuata (provincia de Inquisivi, La Paz), 24 de enero de 1965.

122 ABNB, PR 1143, Carta de la Cooperativa El Palmar a Paz Estenssoro, 26 de abril de 1961.

el gobierno no había garantizado precios cuando la producción excedía la capacidad de los limitados mercados locales y regionales. En los primeros meses del año, escribieron cartas acusando a la Corporación de Desarrollo de Bolivia de ‘engañarlos’ y hacer ‘promesas falsas’.¹²³ Algunos productores que habían contraído préstamos para incrementar su la producción, estaban vendiendo su cosecha por debajo del costo a comerciantes usureros. En mayo, Virgilio Zabalaga, representante electo de 175 familias que sumaban casi 900 colonizadores, presentó una lista de demandas para recibir apoyo técnico y establecer oficinas de crédito. “Huaytú es una colonia productora de arroz”, recordó al gobierno, y debería contar con servicios como un puesto sanitario, puentes sobre pequeños cruces de ríos y un “camino debidamente afirmado”. Por último, dado que se acercaba su décimo aniversario, Zabalaga solicitó que el gobierno construyera una plaza pública y reconociera el papel de la comunidad en la Marcha hacia el Oriente con “un monumento al colono boliviano”.¹²⁴ En una carta de julio, los colonizadores expresaron nuevamente su frustración y convocaron a una reunión pública para intentar idear una forma de combatir las enormes ratas que estaban destruyendo su cosecha de arroz y contra las que habían “desperdiciado [sus] recursos luchando”.¹²⁵ Al apelar al MNR en su lucha contra estos molestos roedores, la colonia admitió sus problemas con una naturaleza tropical fecunda, perceptible en la abundante vida animal de las tierras bajas. En esta situación, la causa subyacente a la movilidad frustrada –de caminos más que de roedores– se percibía en los acopios de arroz que no podían llevarse al mercado de manera oportuna y con un precio justo.

Ese mismo año, las colonias vecinas de Cuatro Ojitos y Aroma, también establecidas a mediados de los años 1950, escribieron

123 ABNB, PR 1143, Cartas de Colonia Huaytú a Paz Estenssoro, 10 de mayo de 1963 y 5 de mayo de 1964.

124 ABNB, PR 987, Carta de Virgilio Zabalaga a Paz Estenssoro, 5 de mayo de 1964.

125 ABNB, PR 1143, Carta de Colonia Huaytú al Ministerio de Asuntos Campesinos, 12 de julio de 1964.

a Paz Estenssoro. “Nos llamó sus *guaguas* [hijos en quechua]”, recordaron al presidente, invocando el paternalismo deficiente del Estado.¹²⁶ Sin embargo, estos colonizadores, quienes eran los “verdaderos campesinos trabajadores”, estaban siendo engañados. El problema, nuevamente, estaba directamente relacionado con la comercialización, prueba de la drástica expansión de la producción regional. El grupo afirmó que sus “2.000 humildes familias habían sido traídas de los valles [de Cochabamba] por el gobierno revolucionario para cultivar la tierra y vivir exclusivamente de nuestro trabajo cultivando caña de azúcar y otros productos”. El ingenio azucarero estatal de Guabirá (Montero, departamento de Santa Cruz) había reducido drásticamente su cuota de caña al 25% de su cosecha total. “Somos desafortunados”, afirmaron, explicando que no podían pagar el costo excesivo de transportar siquiera esta cantidad al ingenio. Exigieron que Paz Estenssoro, como figura paterna benevolente, buscara una solución a este problema de transporte y comercialización, garantizándoles así una salida para sus cosechas. “Cualquier otra cosa”, concluyeron, “sería dejarnos como huérfanos”.¹²⁷

En un contexto de tierras bajas donde las nuevas colonias luchaban por comercializar su producción, la incertidumbre reinaba en el caso del transporte como lo hacía en el caso de la propiedad de la tierra. Las colonias escribían frecuentemente al gobierno pidiendo que se repararan los caminos deteriorados o que se construyeran puentes sobre ríos que eran intransitables durante la temporada de lluvias. La falta de apoyo gubernamental llevó a los colonizadores a denunciar a sus vecinos como al gobierno. En mayo de 1964, los residentes de General Saavedra, un pueblo ubicado al norte de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, escribieron al presidente: querían que el gobierno modificara el camino planeado entre Chané y el ingenio azucarero de Guabirá. Si bien la rudimentaria ruta

126 ABNB, PR 987, Carta de Cuatro Ojitos y Colonia Aroma a Paz Estenssoro, 13 de abril de 1964.

127 ABNB, PR 987, Carta de Cuatro Ojitos y Colonia Aroma a Paz Estenssoro, 13 de abril de 1964.

actual pasaba por su pueblo, el camino proyectado lo esquivaría. Tal acto no sería nada menos que un “golpe de gracia” para el pueblo, “empujándolo hacia su decadencia”.¹²⁸ El año anterior, la colonia Víctor Paz ubicada en el Alto Beni escribió a su presidente epónimo “con una pequeña solicitud que no es dinero”. USAID estaba construyendo un camino entre La Paz y la colonia Broncini, conectando una zona que abarcaba aproximadamente 7.000 familias. “Estamos ubicados al inicio del camino”, junto con la colonia vecina de Incahuara, explicaron.¹²⁹ Los miembros de ambas colonias habían ofrecido libremente su trabajo personal para la peligrosa tarea de abrir un derecho de paso de 25 metros en el bosque. Debido a una solicitud de los miembros de Incahuara, los ingenieros habían decidido mover el camino más cerca de ese asentamiento, dejando efectivamente aislada a la colonia Víctor Paz. Querían que el presidente interviniera y restaurara el camino a su trazado original para evitar “daños irreparables futuros” a su colonia homónima. Los residentes, tanto de Víctor Paz como de General Saavedra, comprendían la centralidad de la movilidad como elemento de supervivencia en las tierras bajas bolivianas y reconocían lo que también han señalado los historiadores del transporte: que los efectos de la infraestructura son desiguales. Al acercar dos lugares distintos, efectivamente, se amplía la distancia entre otros puntos. En el proceso, algunos sitios se convertirían en futuros nodos, pero otros serían abandonados. Al igual que los comentaristas del periódico cruceño *El Deber* que se quejaban amargamente del nuevo servicio de trenes –incluso mientras lo utilizaban ampliamente– las solicitudes de los colonizadores también revelan un cambio, demostrando hasta qué punto se habían transformado sus expectativas sobre la movilidad y el acceso en un pedido de derecho fundamental.

128 ABNB, PR 987, Carta de pobladores de la localidad de General Saavedra, 14 de mayo de 1964.

129 ABNB, PR 987, Carta de la colonia Víctor Paz a Víctor Paz Estenssoro, 29 de junio de 1963.

Nuevos y viejos repertorios

A medida que la colonización en las tierras bajas de Bolivia se expandió durante las décadas de 1950 y 1960, los colonizadores escribieron cartas a presidentes y funcionarios del gobierno suplicando, persuadiendo, amenazando y exigiendo una serie de intervenciones estatales. De igual manera, describieron sus condiciones de vida y de trabajo que contrastaban con la representación de la colonización presentada en la propaganda estatal de los años 1950. Los desafíos que enfrentaron fueron a menudo ambientales –como inundaciones, tormentas, enfermedades tropicales y ratas gigantes que amenazaban su estabilidad. Estos desafíos también eran legales y políticos: tal es el caso de las denuncias de ocupaciones ilegales de tierras y las solicitudes de títulos de tierras, todavía pendientes para sus nuevas propiedades. Las quejas por el mal estado de las carreteras y la falta de mercados accesibles reflejaron, de la misma forma, una concepción económica de la movilidad.

La esperanza y el fracaso –motivos predominantes en la primera y la segunda serie de correspondencias que examino en este artículo– pueden parecer diametralmente opuestos. Después de leer la correspondencia de un futuro colono, azotado por la sequía, que suplicaba apoyo para viajar a las fértiles tierras del Este, resulta difícil leer las cartas posteriores de un colono desilusionado o el informe condenatorio de un funcionario del proyecto sin aceptar su narración explícita de que la realidad de la colonización había defraudado por completo las esperanzas del colono y del Estado. Entonces, es fácil interpretar ese fracaso como una crítica más amplia al “asentamiento de nuevas tierras”, una iniciativa que se estaba llevando a cabo en naciones en desarrollo de todo el mundo tropical, a mediados del siglo XX.¹³⁰ Esta conclusión fue cada vez más expresada por funcionarios

130 Thayer Scudder, pionero de los enfoques comparativos de este fenómeno, formó y animó a diversos estudiantes a estudiar la cuestión en los años 1970 y 1980. Véase Thayer Scudder, *The Development Potential of New Lands Settlement*, U.S. Agency for International Development, Washington D.C., 1984.

nacionales e internacionales que llegaron a ver a Cotoca como el primero de una serie de fracasos de la colonización dirigida y abogaron por una reducción del apoyo estatal a este sector hacia finales de la década de 1960.

Sin embargo, el fracaso no es lo contrario de la modernización, y el cinismo y el optimismo suelen ir unidos. Las denuncias de los colonizadores aprovecharon el discurso de fracaso como un lamento autoritario más que una desesperación pasiva. A través de afirmaciones sobre la realidad, los autores de las cartas y los trabajadores del desarrollo diagnosticaron el fracaso y clamaron por el abandono para exigir nuevas rondas de intervención. Los colonizadores también recurrieron de manera intensiva a la idea de fracaso y de abandono mientras buscaban presionar al Estado para que les proporcionara los recursos prometidos. Esto ya era evidente en las solicitudes previas a la colonización, en las cuales los habitantes de los Andes describían el altiplano como un lugar fallido o escribían sobre la explotación laboral en la vecina Argentina. Instalados en esas nuevas zonas de colonización, los colonizadores buscaban criticar las fallas, no por sí mismas sino para generar una nueva ronda de intervención por parte del Estado. Los que llegaron espontáneamente a las zonas de asentamiento sin patrocinio oficial eran propensos a denunciar a otros colonizadores que supuestamente habían abandonado la zona con la esperanza de obtener sus parcelas.

El repertorio diverso que emplearon los solicitantes refleja un momento histórico único. El periodo de gobierno del MNR en Bolivia (1952-1964) dio lugar a amplias reformas sociales y políticas y, por tanto, fue altamente propicio para ese tipo de discurso Estatal-ciudadano que se encuentra en las solicitudes y cartas mencionadas. A pesar del derrocamiento de Paz Estenssoro por René Barrientos en 1964, los cuatro años siguientes todavía estuvieron caracterizados por un enfoque populista, aunque cada vez más autoritario.¹³¹ Esto fue particularmente evidente en las

131 Thomas Field, *From Development to Dictatorship: Bolivia and the Alliance for Progress in the Kennedy Era*, Cornell University Press, Ithaca, 2014. El libro

zonas rurales y de colonización, donde Barrientos forjó un Pacto Campesino-Militar (PCM) para combatir el radicalismo en las ciudades y centros mineros. Con un toque característico muy personalista, Barrientos fomentó una sólida cultura de solicitud directa a los funcionarios del gobierno y al presidente para acceder a recursos, tierras, créditos y títulos, incluso cuando el PCM suprimía las formas independientes de organización política.

Este intercambio entre el Estado y los ciudadanos continuó en los tumultuosos años posteriores a la inesperada muerte de Barrientos en 1969, adquiriendo una dimensión imprevista. Dos líderes militares de tendencia izquierdista que ocuparon la presidencia de la República, primero Alfredo Ovando y luego Juan José Torres, presenciaron una creciente radicalización de los obreros, los mineros y los trabajadores rurales en el período previo a la realización de una Asamblea Popular en 1971. Los colonizadores, organizados en sindicatos agrarios a mediados y finales de la década de 1960, ya no se conformaban con solicitar a las autoridades estatales la entrega de los recursos prometidos y adoptaron formas de acción más radicales y directas. En lugar de quejarse por carreteras faltantes y administradores incompetentes, comenzaron a bloquear caminos, a ocupar espacios públicos en Santa Cruz e incluso a secuestrar a expertos internacionales en desarrollo para respaldar sus demandas.

Con el golpe de Estado del coronel Hugo Banzer Suárez en agosto de 1971 y la posterior represión política puesta en marcha, ese momento populista terminó definitivamente, como sucedió en gran parte del Cono Sur con los regímenes militares autoritarios. Aunque los solicitantes seguramente continuaron escribiendo al presidente y a diversos ministerios, tenían menos razones para esperar que sus súplicas fueran bien recibidas y ya no podían reclamar por el legado revolucionario de 1952 para presionar al

también fue publicado en Bolivia: Thomas Field Jr., *Minas, balas y gringos, Bolivia y la Alianza para el Progreso en la era de Kennedy*. Centro de Investigaciones Sociales, Vicepresidencia de Bolivia, La Paz, 2016.

gobierno.¹³² Incluso cuando el pacto entre el Estado y los colonizadores se desmoronó en una Bolivia autoritaria, un nuevo tipo de actor asumió un papel sin precedentes en la colonización de las tierras bajas. Una variedad de figuras religiosas que habían estado activas durante mucho tiempo en el desarrollo de las fronteras encontró un mayor espacio de maniobra en la Bolivia de Banzer. Estos miembros de órdenes católicas, misioneros protestantes y voluntarios de agencias de ayuda protestantes a menudo actuaron como sustitutos de un Estado ausente o como intermediarios entre los colonizadores y el Estado. A principios de la década de 1970, en un período en el que la colonización dirigida era ampliamente vista como un fracaso por la comunidad internacional de desarrollo, estos trabajadores del desarrollo basados en la fe comenzaron a administrar el proyecto de colonización más grande en la historia de Bolivia.

132 Desde una perspectiva metodológica, la desastrosa situación de los archivos estatales de los años 1970 dificulta cada vez más la lectura de las voces subalternas en los archivos gubernamentales relacionados con la colonización.

Las raíces coloniales de la Bolivia plurinacional: colonización por asentamiento en la “frontera” Amazónica de Bolivia tras la Revolución Nacional

Chuck Sturtevant

Introducción

Este artículo analiza los conflictos de la tierra en la Amazonia boliviana a través del lente de la teoría de colonialismo por asentamiento (*settler colonialism*). Me enfoco en un área en el piedemonte amazónico al este del departamento de La Paz conocida como el Alto Beni, donde un proyecto de colonización impulsado por el gobierno nacional entre los años 1950 y 1980 instaló colonizadores de las tierras altas de Bolivia en el territorio ancestral del pueblo indígena mosetén. A este proyecto de colonización dirigida le siguió un flujo constante de migración ‘espontánea’ que resultó en conflictos por la tierra e intentos de eliminación del pueblo mosetén que continúan hasta el día de hoy. Aunque los técnicos y expertos del proyecto fueron profesionales del desarrollo de América del Norte y miembros de las élites bolivianas, los colonizadores eran, por lo general, familias de habla aymara del altiplano paceño. Sostengo que este proyecto refleja la lógica del colonialismo por asentamiento que estos técnicos y expertos del desarrollo impartieron al proyecto, particularmente en base a sus ideas sobre el rol de la ‘frontera’ amazónica de Bolivia en la producción de una identidad nacional. Esto implica la circulación de ideas sobre progreso y desarrollo: una ‘política de creación de

fronteras' en la que la creación de asentamientos en la frontera nacional se entiende como un paso clave en el camino hacia la modernización de la nación, tanto para los colonizadores aymaras –que serían incorporados como ciudadanos de una Bolivia en proceso de modernización– como para los mosetenes –que debían desaparecer para abrir espacio a la nación moderna.¹

Este proceso de colonización rompe con las interpretaciones convencionales del colonialismo por asentamiento, que suelen enfocarse en procesos en los cuales poblaciones blancas europeas desplazan a pueblos indígenas, transforman la tierra, acumulan riqueza y reproducen sus propios sistemas políticos en la tierra que ocupan. Como Patrick Wolfe lo define, el colonialismo por asentamiento consiste en “un proyecto de inclusión, centrado en la tierra, que articula una serie de agencias desde el centro de poder político y económico hasta los campamentos fronterizos, con el fin de eliminar sociedades indígenas”.² El colonialismo por asentamiento se distingue de otras formas de colonialismo porque se trata de una situación en la cual los colonizadores no solamente construyen sistemas políticos y económicos para el beneficio de un país lejano, sino que toman posesión de la tierra con el fin de eliminar a los pueblos que viven en ella e implantar su propio sistema político, y régimen legal. Esto implica la construcción continua de una nueva soberanía del Estado-nación en los territorios donde los colonizadores se asientan y que por lo general solo reconoce las formas políticas de los colonizadores por asentamiento en lugar de las formas políticas de las comunidades originarias. Por ende, el colonialismo por asentamiento requiere no solamente eliminar a los indígenas nativos sino borrarlos por completo de la historia y geografía de la tierra donde se asientan los colonizadores, además de fabricar nuevas historias y cartografías en las cuales los indígenas no existen o existen solamente en

1 Christopher Loperena, “Settler Violence? Race and Emergent Frontiers of Progress in Honduras”, *American Quarterly*, 69, n.º. 4 (2017), p. 801.

2 Patrick Wolfe, *Traces of History: Elementary Structures of Race*, Verso, London, 2016.

la medida en que están destinados a desaparecer. De ahí que la teoría de colonialismo por asentamiento se enfoca en la distinción binaria entre colonizadores ‘asentadores’ que recorren distancias para instalarse en tierras ‘nuevas’ e indígenas ‘nativos’ que son desplazados y destinados al olvido.³ Para mantener esta distinción, incluso en el contexto del Alto Beni usaré los términos ‘colonizadores por asentamiento’ (o a veces simplemente ‘colonizadores’) para denominar a las poblaciones que vienen del altiplano para asentarse en territorios mosetenes. Por lo general, me refiero a los mosetenes con su etnónimo o con el descriptor ‘indígena’.⁴

Al tratarse de una teoría habitualmente desplegada para entender las realidades de Australia, los Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda e Israel, la teoría de colonialismo por asentamiento reproduce ideas y discursos sobre la raza que son comunes en los contextos anglo-céntricos tradicionalmente asociados a este tipo de colonialismo. En estos contextos, se entiende que una persona pertenece a una sola categoría racial –ya sea, por ejemplo, blanco, negro, asiático, etc.– y las identidades son comprendidas como fijas. Estos contextos y sus interpretaciones marcan un contraste importante con América Latina, donde los procesos asociados al mestizaje se encuentran en el corazón de muchos proyectos de construcción de identidad nacional. Además, en muchas regiones de América Latina, los procesos de distinción racial son más fluidos y frecuentemente asociados con la construcción de una nación y la identidad nacional, lo que diferencia este proceso de las interpretaciones anglo-céntricas.⁵ Uno de los resultados de las diferentes ideologías de raza asociadas con el concepto de colonialismo por asentamiento y las experiencias de raza en el

3 Lorenzo Veracini, *Settler Colonialism: A Theoretical Overview*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, 2010.

4 La palabra ‘colonos’ se utiliza frecuentemente en el Alto Beni para indicar personas que han llegado de otro parte del país para formar comunidades, frecuentemente llamadas colonias. Mantengo este uso en ciertas instancias para reflejar el discurso local.

5 Peter Wade, *Race and Ethnicity in Latin America*, Pluto Press, New York, London, 2010.

contexto anglo-céntrico, es que resulta difícil aplicar la teoría de colonialismo por asentamiento a contextos latinoamericanos. Visto desde la perspectiva del colonialismo por asentamiento, ¿acaso son los ciudadanos identificados como mestizos en realidad colonos por asentamiento que afirman que su “su etnogénesis ocurrió en la tierra” donde se asentaron?⁶ o ¿acaso son, en realidad, pueblos indígenas sometidos al odio racial de las elites blancas?⁷ Si bien las ideologías latinoamericanas y las representaciones del mestizaje dependen de las lógicas de supremacía blanca y las reproducen, un análisis que busque establecer las raíces transcontinentales estáticas de comunidades particulares no nos ayuda a identificar situaciones de colonialismo por asentamiento en América Latina.

En este artículo, me centro en la historia específica de la región del Alto Beni. En este contexto, la circulación de ideas sobre identidad nacional, modernidad y soberanía entre los centros de poder político y económico y las periferias sujetas a estos poderes coloniales es tan importante como el movimiento transoceánico de personas. En este sentido, un análisis del Alto Beni a través de la perspectiva de la teoría del colonialismo por asentamiento revela que las ideas asociadas con el colonialismo por asentamiento son móviles “y pueden adaptarse para encajar en un escenario muy diferente”. Entender esta situación requiere observar el flujo y reflujo global de ideas y la forma en que los actores, atrapados en la geopolítica del conocimiento en el Alto Beni y más allá, se apropian de ellas.⁸ Este artículo, por lo tanto, cuestiona la distinción marcada entre el colonialismo por asentamiento –particularmente desde su anclaje en perspectivas anglo-céntricas de clasificación racial– y otras experiencias de opresión colonial como aquellas que involucran la circulación de ideas y la producción de conocimiento.

Primero, identifico las ideologías que provienen explícitamente del colonialismo por asentamiento reproducidas por técnicos

6 Lorenzo Veracini, *Settler Colonialism...*, pp. 42-43.

7 Richard Gott, “Latin America as a White Settler Society”, *Bulletin of Latin American Research*, 26, n.º. 2 (2007).

8 Lucy Taylor, “Four Foundations of Settler Colonial Theory: Four Insights from Argentina”, *Settler Colonial Studies* 11, n.º. 3 (2021), p. 352.

y expertos del desarrollo estadounidenses que implementaron y evaluaron el proyecto colonial en el Alto Beni. Después, exploro el proyecto de colonización desde la experiencia del pueblo mosetén. Desde esta perspectiva, la colonización del Alto Beni es claramente un proceso de colonialismo por asentamiento: está centrado en la tierra, está comprometido con la eliminación del pueblo mosetén y propone la constitución de una soberanía nueva para el Estado-nación basada en el proceso de colonialismo por asentamiento. Finalmente, exploro el rol que juegan los colonizadores andinos en la construcción de una identidad nacional boliviana en la que ciertas ciudadanías indígenas mantienen una “posición privilegiada frente al Estado.”⁹ Mis propias elecciones éticas y metodológicas fundamentan mi trabajo en la experiencia del pueblo mosetén en esta situación. Como lo afirmé en otros trabajos, esta decisión requirió mi participación en las relaciones sociales de las comunidades mosetenes, incluidas las relaciones –muchas veces conflictivas– con los colonizadores.¹⁰ Concluyo sugiriendo que el colonialismo por asentamiento debe entenderse no solamente como un conjunto de prácticas asociadas con la inmigración de colonizadores asentadores europeos dedicados a la acumulación de tierra y la producción agrícola, sino también como una serie de herramientas discursivas o ideológicas que pueden viajar y desplegarse al servicio de la construcción y reproducción del Estado. Evoco la aplicación de estas herramientas desde los orígenes del proyecto de colonización bajo el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) hasta la actualidad, cuando el Estado en cuestión está constituido como un Estado indígena.

9 Andrew Canessa, “New Indigenous Citizenship in Bolivia: Challenging the Liberal Model of the State and Its Subjects”, *Latin American And Caribbean Ethnic Studies*, 7, n°. 2 (2012), p. 204.

10 Esto implica que otra persona analizando el mismo proceso desde otra perspectiva, por ejemplo, participando en relaciones más cercanas con los colonizadores, podría entender la colonización de otra manera. Mi descripción de este proceso se encuentra en Chuck Sturtevant, “On Choosing Sides: Ethical Anthropology and Inter-Indigenous Conflict in Alto Beni, Bolivia”, *Latin American And Caribbean Ethnic Studies*, 17, n°. 3 (2022).

De esta manera, el estudio del Alto Beni revela una continuidad importante a lo largo del última mitad del siglo XX e incluso el siglo XXI en el proceso de erigir la soberanía del Estado y constituir la identidad nacional.

Estudios de colonialismo por asentamiento: raza y América Latina

Las teorías sobre el colonialismo por asentamiento son extremadamente útiles para identificar las lógicas de la supremacía blanca al centro de las políticas de ocupación de tierras, su reglamentación legal, los discursos políticos que la acompañan y las historias específicas de países como Estados Unidos, Canadá, Australia, Nueva Zelanda e Israel. Una de sus fortalezas a la hora de interpretar la historia de estos países es su capacidad para llamar la atención sobre las condiciones materiales y las consecuencias de la supremacía blanca. La insistencia de la teoría del colonialismo por asentamiento en que basamos nuestro análisis sobre la distribución de la tierra y el trabajo nos recuerda que la supremacía blanca no es simplemente una construcción ideológica, sino que se trata de *la* construcción ideológica en que se basa la desposesión de las tierras nativas y la esclavización de la mano de obra negra.¹¹ Pero esta perspectiva corre el riesgo de reproducir una relación determinante entre raza y colonialismo, reduciendo la raza a una herramienta de expansión colonial y resultando en la “fusión de los procesos de racialización con los de colonización”.¹² En su tratado sobre la historia de la raza, Patrick Wolfe sostiene que “la raza es colonialismo hablando en modismos cuya diversidad

11 Uso el término ‘desposesión’ en referencia al concepto de acumulación por desposesión o despojo de David Harvey. Véase David Harvey D., *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

12 Jodi A. Byrd, *The Transit of Empire: Indigenous Critiques of Colonialism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2011, p. xxvi. Véase Joanne Barker, *Native Acts: Law, Recognition and Cultural Authenticity*, Duke University Press, Durham, 2011.

refleja la variedad de relaciones desiguales en las que los europeos han cooptado a las poblaciones conquistadas”.¹³ Sostiene que la ‘racialización’ implica “enlazar las jerarquías sociales a esencias naturales y utilizar características físicas para respaldar el esquema” a través del cual los colonizadores buscan administrar a los pueblos subyugados.¹⁴ La racialización, como un proceso flexible y subordinado a la colonización, se puede convertir en una herramienta para la asimilación y eliminación de comunidades indígenas que obstaculizan los procesos de acumulación de tierra en manos de los colonizadores por asentamiento. En otros casos, se puede marcar comunidades como grupos raciales homogéneos con características inherentes e inmutables, que facilitan su exclusión y explotación como mano de obra.¹⁵

Sin embargo, para algunos académicos indígenas, las concepciones del colonialismo que se centran de forma demasiado amplia en la raza y la opresión basada en la raza oscurecen la ‘herida colonial original’ de la desposesión territorial y socavan los reclamos indígenas de soberanía sobre sus propias tierras.¹⁶ Cambiar el enfoque de las identidades raciales de los colonizadores a la soberanía y la ‘cacofonía’ producida en el proceso de asentamiento nos alienta a pensar en el colonialismo por asentamiento no solamente en términos de las raíces raciales o transcontinentales de los colonizadores asentadores, sino también en términos del movimiento de las ideologías relacionadas al sistema de colonialismo por asentamiento y los sistemas de poder global que esas ideologías sostienen.¹⁷ Varios académicos han retomado lo que Jodi Byrd denomina ‘colonialismo arribista’ para explorar las

13 Patrick Wolfe, *Traces of History...*, p. 5.

14 *Ibíd.*, p. 7.

15 Entender la raza de esta manera hace eco a la conceptualización de ‘pensamiento racial’ de Hannah Arendt, que asocia con las herramientas burocráticas que permitían a los poderes europeos manejar las poblaciones sujetas a la colonización. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & Company, New York, 1973.

16 Jodi Byrd, *The Transit of Empire: Indigenous Critiques of Colonialism...*, p. xxiii.

17 *Ibíd.*

formas en que inmigrantes negros, indígenas, asiáticos e incluso nativos hawaianos pueden jugar el rol de colonizadores por asentamiento cuando migran a otros territorios. Por ejemplo, Lourdes Gutiérrez Nájera y Korinta Maldonado analizan la participación de inmigrantes mexicanos en obras folclóricas en Los Ángeles y el reconocimiento de culturas indígenas mexicanas como parte del tejido de esta ciudad. Notan que “mientras que los indígenas mexicanos son sujetos a procesos de avasallamiento dentro de su país de origen [...] participan en la lógica de colonialismo por asentamiento dirigido a la eliminación de los Tongva [nativos del territorio que actualmente comprende la ciudad de Los Ángeles] a través de su complicidad” en el multiculturalismo promovido por la municipalidad.¹⁸ Estas situaciones coloniales deben ser entendidas también como relaciones complejas donde entran en juego situaciones de trabajo forzado e exclusión en combinación con situaciones de despojo o desposesión.¹⁹ Shona Jackson explora, por otro lado, cómo un reclamo de pertenencia por parte de la población afro-criolla de Guayana basado en el trabajo y un legado de esclavitud “se convierte en el discurso dominante en torno al cual los criollos forman nuevas identidades”, reclamando indigenidad y poder político en Guyana, y generando una nueva situación de exclusión de los pueblos indígenas.²⁰ En otro contexto, Haunani-Kay Trask sostiene que los esfuerzos de los inmigrantes asiáticos por presentarse como ‘locales’ dentro de un Hawái multicultural y democrático borran la historia de la soberanía de los hawaianos nativos y refuerzan las lógicas coloniales del imperio

18 Lourdes Gutiérrez Nájera, Korinta Maldonado, “Transnational Settler Colonial Formations and Global Capital: A Consideration of Indigenous Mexican Migrants”, *American quarterly* 69, n.º. 4 (2017), p. 815. Véase también Arturo Aldama, “Fears of Aztlán/Fears of the Reconquista”, en María Bianet Castellanos, Lourdes Gutiérrez Nájera, Arturo J. Aldama, *Comparative Indigenities of the Americas: Toward a Hemispheric Approach*, University of Arizona Press, Tucson, 2012.

19 Justin Leroy, “Black History in Occupied Territory: On the Entanglements of Slavery and Settler Colonialism”, *Theory & Event*, 19, n.º. 4 (2016).

20 Shona N. Jackson, *Creole Indigeneity between Myth and Nation in the Caribbean*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2012.

estadounidense.²¹ Estos trabajos complican la distinción binaria entre europeo y nativo sobre la cual se sostiene el pensamiento existente en los estudios de colonialismo por asentamiento

A pesar de esta complejización de la mirada binaria, persiste una tendencia a identificar el colonialismo por asentamiento con trayectorias transoceánicas de migración leídas como portadoras de esencias internas e inmutables presente en algunos trabajos que analizan el contexto latinoamericano. En la bibliografía referida a América Latina esto se ha visto reflejado en los intentos por desentrañar los procesos raciales implícitos en el *mestizaje*. Por ejemplo, Richard Gott sostiene que las reacciones virulentas de las élites blancas europeas frente a movimientos reformistas modestos revelan un “miedo y odio racista arraigado” hacia las masas mestizas.²² Para Gott, lo que estas élites realmente objetan son, por ejemplo, los rasgos afro-indígenas de Hugo Chávez y sus partidarios, la piel más oscura de los ‘cabezas negras’ y los ‘rotos’, como se calificaba despectivamente a los seguidores de Juan Perón en Argentina, y de Salvador Allende en Chile, y las raíces indígenas del movimiento político de Evo Morales en Bolivia. Concluye que, “a pesar de una retórica del mestizaje, las élites dominantes de América Latina siguen siendo herederas de [...] la cultura de colonialismo por asentamiento blanco”.²³ El relato de Christopher Loperena sobre el despojo de las comunidades indígenas negras en Honduras neoliberal desafía la distinción entre negro e indígena, pero deja intacto un binario entre identidades blanco/mestizas y negro/indígenas.²⁴ Otros, por su parte, sostienen que la lógica blanqueadora del mestizaje en sí “borra la indigenidad al absorberla en el cuerpo político”, lo que ha tenido

21 Haunani-Kay Trask, “Settlers of Color and ‘Immigrant’ Hegemony: ‘Locals’ in Hawaii”, *Amerasia Journal*, 26, n.º. 2 (2000). Candace Fujikane, Jonathan Y. Okamura, *Asian Settler Colonialism: From Local Governance to the Habits of Everyday Life in Hawaii*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2008.

22 Richard Gott, “Latin America as a White Settler Society...”, p. 273.

23 *Ibidem*, p. 287.

24 Christopher Loperena, *The Ends of Paradise: Race, Extraction, and the Struggle for Black Life in Honduras*, Stanford University Press, Palo Alto, 2022.

como ‘resultado que los mestizos se conviertan en colonizadores por asentamiento’.²⁵ Geraldine Lublin sostiene que la asimilación a través del mestizaje constituye ‘una eliminación simbólica’ que complementa la eliminación militar.²⁶ Shannon Speed ve poca diferencia entre el mestizaje en América Latina y la asimilación tal como se practicaba en los Estados Unidos. Ella sostiene que “la mezcla racial como estrategia de asimilación de eliminación de los nativos [...] se implementó de manera sorprendentemente similar [en los Estados Unidos y América Latina] y se dirigió hacia los mismos fines de eliminación”.²⁷

En diálogo con esta literatura, no obstante, sostengo que reducir el mestizaje a blanqueamiento, asimilación o eliminación simplifica demasiado algunas divergencias claves en los procesos de construcción de identidades nacionales entre Estados Unidos y América Latina. Mientras que la identidad nacional en los Estados Unidos se produce claramente como una identidad blanca –a menudo en

25 María Bianet Castellanos, “Introduction: Settler Colonialism in Latin America”, *American Quarterly* 69, n.º. 4 (2017), p. 778. Sin embargo, como anota en otro lugar, mientras algunos inmigrantes indígenas se convierten en colonizadores por asentamiento al llegar a los EE. UU., otros se ven despojados de sus derechos, convirtiendo sus cuerpos en “mano de obra barata y explotable”. María Bianet Castellanos, *Indigenous Dispossession Housing and Maya Indebtedness in Mexico*, Stanford University Press, Palo Alto, 2021, p. ix. Véase también Jill Lindsey Harrison, Sarah E. Lloyd, “Illegality at Work: Deportability and the Productive New Era of Immigration Enforcement”, *Antipode*, 44, n.º. 2 (2012); Sarah Bronwen Horton, *They Leave Their Kidneys in the Fields: Illness, Injury, and Illegality among U.S. Farmworkers*, University of California Press, Berkeley, 2016; Vanesa Ribas, *On the Line: Slaughterhouse Lives and the Making of the New South*, University of California Press, Berkeley, 2015; Angela Stuesse, *Scratching out a Living: Latinos, Race, and Work in the Deep South*, University of California Press, Oakland, 2016; Shannon Speed, *Incarcerated Stories: Indigenous Women Migrants and Violence in the Settler-Capitalist State*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2019.

26 Geraldine Lublin, “Adjusting the Focus: Looking at Patagonia and the Wider Argentine State through the Lens of Settler Colonial Theory”, *Settler Colonial Studies*, 11, n.º. 3 (2021), p. 398.

27 Shannon Speed, “Structures of Settler Capitalism in Abya Yala”, *American Quarterly*, 69, n.º. 4 (2017), p. 787.

contraste explícito con un ‘otro’ latinoamericano–,²⁸ en América Latina, las comunidades nacionales se construyen frecuentemente a través de la producción de identidades que incorporan la indigenidad de manera que complican los esfuerzos por describirlas inequívocamente como ‘blancas’.²⁹

Estos procesos de construcción de identidades nacionales a menudo incorporan a los indígenas y afrodescendientes como elementos fundacionales, incluso cuando las comunidades indígenas y afrodescendientes existentes están excluidas de la ciudadanía.³⁰ En estos contextos, la raza no se puede reducir a una esencia inherente inscrita en el cuerpo o una herencia inmutable. Más bien, la raza se constituye como una ‘presencia ausente’³¹ –no reconocida, pero activa de manera esquiva– que está codificada muchas veces en una ubicación geográfica;³² en

-
- 28 María Josefina Saldaña-Portillo, *Indian Given: Racial Geographies across Mexico and the United States*, Duke University Press, Durham, 2016; Lee Bebout, *Whiteness on the Border: Mapping the U.S. Racial Imagination in Brown and White*, New York University Press, New York, 2016; Leo R. Chavez, *The Latino Threat: Constructing Immigrants, Citizens, and the Nation*, Stanford University Press, Palo Alto, 2013.
- 29 Véase, por ejemplo, Peter Wade, “Rethinking *Mestizaje*: Ideology and Lived Experience”, *Journal of Latin American Studies*, 37 (2005). Sin embargo, como anota Gott, la suposición de que las clases populares son marcadas por sus orígenes ancestrales sigue siendo común. Richard Gott, “Latin America as a White Settler Society”, 2007.
- 30 María Bianet Castellanos, *Indigenous Dispossession Housing...*; Sai Englert, “Settlers, Workers, and the Logic of Accumulation by Dispossession”, *Antipode*, 52, n.º. 6 (2020); Richard Gott, “Latin America as a White Settler Society”, 2007; Robin D. G. Kelley, “The Rest of Us: Rethinking Settler and Native”, *American Quarterly*, 69, n.º. 4 (2017); Shannon Speed, “Structures of Settler Capitalism in Abya Yala...”.
- 31 Peter Wade *et al.* argumentan que raza, como presencia ausente, “encuentra una expresión importante en las ideas de nación porque este vehículo acomoda la ambigüedad profunda de raza en la región”, en “Nation and the Absent Presence of Race in Latin American Genomics”, *Current Anthropology*, 55, n.º. 5 (2014), p. 498.
- 32 Sara B. Busdiecker, “Where Blackness Resides: Afro-Bolivians and the Spatializing and Racializing of the African Diaspora”, *Radical History Review*, 103 (2009); Shane Greene, “Entre lo indio, lo negro y lo incaico: the spatial

lazos de parentesco;³³ en formas de actuar;³⁴ de vestir;³⁵ formas de sustento;³⁶ y otros factores que están sujetos a desvíos, cambios de percepciones y ambigüedad. Es decir que la raza, en América Latina, se representa, al menos en parte, a través de lo que la gente hace, cómo habla, con quién se asocia y dónde vive. Estas representaciones de la raza son más fluidas que sus versiones anglo-céntricas, lo que permite que las personas y comunidades adopten identidades nuevas y múltiples de maneras complejas, algo que, en los Estados Unidos, podría ser comprendido como una identidad postiza o incluso un engaño. El carácter fluido o ‘resbaladizo’ de la raza en América Latina se revela en las muchas situaciones en las que la población indígena es cooptada como recurso de trabajo y expulsada de la tierra, pero no despojada de su identidad como ‘indígena’,³⁷ o en las que las comunidades afrodescendientes son obligadas a asimilarse a la sociedad

hierarchies of difference in multicultural Peru”, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12 n.º. 2 (2007).

- 33 Peter Wade, “Rethinking *Mestizaje*: Ideology and Lived Experience...”.
- 34 Zoila S. Mendoza-Walker, *Shaping Society through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Peruvian Andes*, University of Chicago Press, Chicago, 2000; Nancy Postero, *The Indigenous State: Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*, University of California Press, Oakland, 2017; Jean Muteba Rahier, “Soccer and the (Tri-)Color of the Ecuadorian Nation: Visual and Ideological (Dis-)Continuities of Black Otherness from Monocultural *Mestizaje* to Multiculturalism”, *Visual Anthropology Review*, 24, n.º. 2 (2008).
- 35 Arlene Dávila, *El Mall: The Spatial and Class Politics of Shopping Malls in Latin America*, University of California Press, Berkeley, 2016.
- 36 Marisol de la Cadena, *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Duke University Press, Raleigh, 2000; Linda J. Seligman, “Between Worlds of Exchange: Ethnicity among Peruvian Market Women”, *Cultural Anthropology* 8, n.º. 2 (1993).
- 37 Peter Baker, “Unsettling the Language of Settlement: Imaginaries of Race and Experiences of Settlement in Contemporary Bolivia”, *Settler Colonial Studies*, 11, n.º. 3 (2021). Como argumento Shannon Speed, “[el] colonialismo en muchos lugares de América Latina se caracteriza como el proceso de desposesión y extracción de mano de obra a la cual los pueblos indígenas han sido sujetos simultáneamente” [traducción del autor], Shannon Speed, “Structures of Settler Capitalism...”.

nacional, perdiendo muchas veces el control sobre sus tierras,³⁸ o en las que las identidades indígenas y afrodescendientes están tan entrelazadas que queda imposible desenredarlas.³⁹

Esta conexión entre la raza y la nación toma importancia en los debates sobre la identidad boliviana. La pregunta clave en estos debates es la medida en la cual la agenda modernizadora del país en el siglo XX constituye un proceso efectivo de blanqueamiento y el grado en que las identidades, políticas y formas de subsistencia de comunidades indígenas persisten bajo el barniz del mestizaje.⁴⁰ Después de la Revolución Nacional de 1952 que llevó al poder al MNR, el gobierno instituyó el sufragio universal, la educación universal y la reforma agraria. Estos proyectos intentaban transformar

-
- 38 Juliet Hooker, “Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America”, *Journal of Latin American Studies*, 37, n.º. 2 (2007); Bettina Ng’weno, “Can Ethnicity Replace Race? Afro-Colombians, Indigeneity and the Colombian Multicultural State”, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12 n.º. 2 (2007); Ulrich Oslender, “The Quest for a Counter-Space in the Colombian Pacific Coast Region: Toward Alternative Black Territorialities or Co-Optation by Dominant Power?”, en Jean Muteba Rahier, *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*, Palgrave Macmillan, New York, 2012; Desirée Poets, “Settler Colonialism and/in (Urban) Brazil: Black and Indigenous Resistances to the Logic of Elimination”, *Settler Colonial Studies*, 11, n.º. 3 (2021); Lucy Taylor, “Four Foundations of Settler Colonial Theory”, 2021.
- 39 Marisol de la Cadena, *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco...*; Jan Hoffman French, *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil’s Northeast* University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2009. Linda J. Seligman, “Between Worlds of Exchange...”.
- 40 Xavier Albó, “El retorno del indio,” *Revista Andina*, 9, n.º. 2 (1991); *Pueblos indios en la política*, CIPCA, La Paz, 2002; Brooke Larson, *Trials of Nation Making: Liberalism, Race and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004; June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, Columbia University Press, New York, 1979; Silvia Rivera Cusicanqui, “Liberal Democracy and Ayllu Democracy in Bolivia: The Case of Northern Potosí”, *The Journal of Development Studies*, 26, n.º. 4 (1990); Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*, Yachaywasi, La Paz, 2003.

a los pueblos indígenas en ‘campesinos’ e incorporarlos a la comunidad nacional como pequeños agricultores terratenientes dentro de una economía nacional en proceso de modernización. Hasta las décadas de 1960 y 1970, algunos movimientos indígenas rechazaron esta visión modernista de la nación blanca (o del blanqueamiento de la nación) bajo el argumento de que esta visión reflejaba “una cara escondida de la colonización” lo cual empujó a la formación de un nacionalismo indígena, específicamente aymara.⁴¹ Su respuesta al nacionalismo mestizo desafió las jerarquías promulgadas a través de discursos modernizadores del mestizaje, pero al mismo tiempo aceptó y buscó controlar las estructuras institucionales que promulgaron esas mismas jerarquías. Baker sostiene, en base a la descripción que hacía Sanjinés sobre estas respuestas, a los procesos modernizadores como ‘mestizaje al revés’, es decir, un mestizaje en lo cual el polo privilegiado es el indígena. Sostiene que los movimientos políticos indígenas descritos por Sanjinés constituyen precisamente una resistencia a las lógicas coloniales de eliminación implícitas en la estrategia de la versión modernizadora del mestizaje del MNR.⁴² Otros han ido más lejos, argumentando que las concepciones de ciudadanía han sufrido una reconfiguración de modo que el sentido de pertenencia se basa no tanto en mestizaje sino en categorías de identidades indígenas –es decir, de tierras altas, urbanas, colonizadoras y/o aymaras– que, según Andrew Canessa, ‘no sólo son reconocidas como ciudadanos de la nación sino que tienen una posición privilegiada frente al Estado’.⁴³

41 Javier Sanjinés, *Mestizaje Upside Down: Aesthetic Politics in Modern Bolivia*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh, 2004, pp. 20-21.

42 Peter Baker, “Unsettling the Language of Settlement...”.

43 Tathagatan Ravindran, “Beyond the Pure and the Authentic: Indigenous Modernity in Andean Bolivia”, *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 11, n.º. 4 (2015); Andrew Canessa, “New Indigenous Citizenship in Bolivia...”, p. 204. Véase también Andrew Canessa, “Todos Somos Indígenas: Towards a New Language of National Political Identity”, *Bulletin of Latin American*, 25, n.º. 2 (2006). Sin embargo, como Canessa anota en otro lugar, esta versión de ciudadanía no se encuentra de manera igual en todos partes. Para los de tierras altas, los de tierras bajas son “considerados

Ya sea un mestizaje que enmascara discursivamente las raíces nativas y afrodescendientes de las poblaciones nacionales, como afirma Gott, o uno que borra efectivamente sus identidades nativas, como sostienen Speed, Castellanos, Baker y otros –o ambos de manera contradictoria y en diferentes momentos políticos–, en cualquiera de sus concepciones, el mestizaje está íntimamente ligado a la producción de naciones, identidades nacionales y la soberanía nacional. Este proceso de producción de identidades nacionales a través del “mestizaje, permitió a los pensadores latinoamericanos reclamar para sus países la unidad racial de una nación tal como se concebía en el pensamiento europeo” con un “carácter totalizador y absorbente”.⁴⁴ Es decir, el mestizaje revela y reproduce las corrientes de conocimiento y poder en un contexto global y facilita la construcción del Estado-nación en América Latina. Este proyecto de construcción nacional sirve a la supremacía blanca por valorizar las instituciones políticas europeas como el Estado-nación, pero –al menos según Sanjinés– es lo suficientemente flexible como para operar incluso cuando es cooptado por comunidades que no son blancas. El proyecto de colonización, que describo en la siguiente sección, fue concebido y llevado a cabo precisamente en el contexto del proyecto del MNR de producir una identidad nacional moderna transformando a los pueblos indígenas en ciudadanos mestizos. Su estructura ideológica se basa en la idea de que los procesos transformativos de la frontera son esenciales para la conversión de indios ligados a una tradición arcaica, a ciudadanos terratenientes; de un país atrasado y semi feudal, a un Estado-nación moderno. Concluyo que la colonización del Alto Beni revela las lógicas del colonialismo por asentamiento que se encuentran en el corazón del Estado-nación boliviano, incluso cuando trastoca el orden racial generalmente asociado con las teorías al respecto.

definitivamente inferiores en términos sociales y culturales”. Andrew Canessa “Who Is Indigenous?: Self-Identification, Indigeneity, and Claims to Justice in Contemporary Bolivia”, *Urban Anthropology*, 36, n°. 3 (2007), p. 216.

44 Javier Sanjinés, *Mestizaje Upside Down...*, pp. 3, 20.

El Alto Beni y la lógica de colonialismo por asentamiento

Las ideas y planes para la colonización de la Amazonía boliviana datan al menos de la década de 1830 y reaparecieron con creciente frecuencia a partir de finales del siglo XIX.⁴⁵ Originalmente, estos planes fueron diseñados para atraer colonizadores europeos a las áreas alrededor de las fronteras de Bolivia principalmente después de la guerra del Chaco, tanto para blanquear a la población boliviana como para poblar las áreas fronterizas con comunidades leales al gobierno de Bolivia. La colonización ‘dirigida’ en la región del Alto-Beni fue un proyecto del Estado boliviano tras la Revolución Nacional de 1952 que contó con el apoyo de la Corporación Boliviana de Fomento (CBF), el Cuerpo de Paz, USAID y otras organizaciones de desarrollo nacionales e internacionales.⁴⁶ El proyecto trajo el primer grupo de 130 colonizadores a la región del Alto Beni en agosto de 1961, que se expandió rápidamente a partir de ahí.

Al pensar en los pueblos indígenas de los Andes como colonizadores potenciales para desarrollar la *tierra nullius* de las tierras bajas de la Amazonía, se esperaba que estos interrumpieran sus prácticas ‘tradicionales’ para facilitar su transformación en

45 Patricia L. Cusack, “The Evolution of Colonization in Bolivia”, University of Florida, 1967; J. Valerie Fifer, “The Search for a Series of Small Successes: Frontier of Settlement in Eastern Bolivia”, *Journal of Latin American Studies*, 14, n.º. 2 (1982), pp. 407-432.

46 Raymond E. Crist, Charles M. Nissly, *East from the Andes: Pioneer Settlements in the South American Heartland*, University of Florida Press, Gainesville, 1973; Patricia L. Cusack, “The Evolution of Colonization in Bolivia...”, 1967; Susan Eckstein, “Transformation of a ‘Revolution from Below’: Bolivia and International Capital”, *Comparative Studies in Society and History*, 25, n.º. 1 (1983); Alexander T. Edelmann, “Colonization in Bolivia: Progress and Prospects”, *Inter-American Economic Affairs*, 20, n.º. 4 (1967); J. Valerie Fifer, “Bolivia’s Pioneer Fringe”, *The Geographical Review*, 57, n.º. 1 (1967), pp. 1-23; J. Valerie Fifer, “The Search for a Series of Small Successes...”; Lesley Gill, *Peasants, Entrepreneurs, and Social Change: Frontier Development in Lowland Bolivia*, Westview Press, London, 1987; Cornelius H. Zondag, *The Bolivian Economy, 1952-65: The Revolution and Its Aftermath*, Praeger Special Studies in International Economics and Development, Frederick A. Praeger Publishers, New York, 1966.

ciudadanos nacionales productivos. En este sentido, el proyecto se diseñó pensando múltiples versiones de eliminación de las poblaciones indígenas. Desposeería a un grupo de indígenas de su territorio para dar paso a este asentamiento y, al mismo tiempo, asimilaría otra clase de indígenas a la comunidad política boliviana como pioneros, colonizadores asentadores y, finalmente, ciudadanos.⁴⁷ Como han señalado varios investigadores, el despojo, la eliminación, y la desaparición se encuentran en el corazón de la imaginación clásica de la frontera oeste de los Estados Unidos.⁴⁸ Este forma de pensar la frontera permite a los colonizadores asentadores afirmar que fueron los primeros en construir “instituciones dignas de mención, sutilmente declarando la invalidez de los modos de vida indígena previos”.⁴⁹ Esta visión de la frontera no sólo elimina a las poblaciones indígenas de los territorios que se abren para la expansión de la frontera colonial, sino que también borra esa historia de eliminación para que la frontera pueda reformularse como un espacio ‘vacío’ y disponible para la expansión y el desarrollo de una sociedad nacional moderna y democrática. Al mismo tiempo, permitió a los pioneros estadounidenses afirmar que estaban rompiendo con el pasado feudal de Europa para construir una sociedad moderna y democrática sin reconocer la violencia del despojo de territorios indígenas.

-
- 47 Varios autores, incluyendo Canessa, han explorado las demandas aymaras por poder político y ciudadanía indígena en el marco de la lucha por justicia. Andrew Canessa, “New Indigenous Citizenship in Bolivia...”; Tathagatan Ravindran, “Beyond the Pure and the Authentic: Indigenous Modernity in Andean Bolivia...”; Nico Tassi *et al.*, *Hacer plata sin plata: El desborde de los comerciantes populares en Bolivia*, Fundación PIEB, La Paz, 2013.
- 48 Jean M. O’Brien, *Firsting and Lasting Writing Indians out of Existence in New England*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2010; Francis Paul Prucha, *Americanizing the American Indians: Writings by the “Friends of the Indian”, 1880-1900*, Harvard University Press, Cambridge, 1973; Wilcomb E. Washburn, *The Assault on Indian Tribalism: The General Allotment Law (Dawes Act) of 1887*, Lippincott, Philadelphia, 1975.
- 49 Jean M. O’Brien, *Firsting and Lasting Writing Indians...*, p. xxii; Véase también Adam Dahl, *Empire of the People: Settler Colonialism and the Foundations of Modern Democratic Thought*, University Press of Kansas, Lawrence, 2018.

Sostengo que la política de la creación de fronteras en el Alto Beni presentó a los inmigrantes aymaras como colonizadores asentadores y a los mosetenes como indígenas nativos en proceso de desaparición. Empiezo analizando los trabajos escritos por varios técnicos y expertos estadounidenses en desarrollo que evaluaron el proyecto durante las primeras décadas de su implementación. Estos expertos describieron el proyecto de colonización en términos que claramente reflejaban sus fantasías sobre la frontera estadounidense aplicada en Bolivia como un crisol en el que se formarían la identidad nacional, la práctica democrática, y una nación desarrollada. Luego, examino el proyecto de colonización y las luchas de los mosetenes por su territorio. Esta sección devela el proyecto de colonización como un proyecto que busca la eliminación y se ha centrado en la propiedad de la tierra. Por último, reflexiono sobre el proceso mediante el cual los colonizadores asentadores se autoproclaman protagonistas del desarrollo de una nación boliviana –a través de una etnogénesis que ocurre en el territorio de frontera– y, al hacerlo, proyectan el Alto Beni como un territorio productivo, estrechamente integrado a los centros políticos y económicos del Estado boliviano. Esta sección vincula los reclamos de soberanía basada en el proceso de colonialismo por asentamiento realizados por parte de los colonizadores con los proyectos de formación de una identidad nacional. Mi argumento general en esta sección es que este proyecto de colonización constituye una situación de colonialismo por asentamiento, modelada explícitamente en base al imaginario de la frontera estadounidense, pero sin inmigrantes blancos. El proyecto de colonización en el Alto Beni incorpora una variedad de agencias e ideologías que se imparten desde los centros de poder político y económico hasta el campamento fronterizo, que depende de la eliminación de los indígenas nativos y la transformación de la tierra, en la cual los colonizadores asentadores vienen para quedarse y establecer su propia soberanía sobre la tierra.⁵⁰

50 Lorenzo Veracini, *Settler Colonialism: A Theoretical Overview...*

Fantasías estadounidenses de ‘la frontera’

Aunque los protagonistas del proyecto de colonización por asentamiento fueron –y son– colonizadores de procedencia andina, el proyecto fue concebido, diseñado, organizado y apoyado por agencias del desarrollo estadounidenses y élites políticas bolivianas, incluidos misioneros metodistas, voluntarios del Cuerpo de Paz, organizaciones no gubernamentales patrocinadas por USAID, contratistas gubernamentales y académicos en universidades de Estados Unidos. Me enfoco en gran parte, en los trabajos de técnicos y expertos en desarrollo que evaluaron el proyecto en términos de sus propias fantasías de la frontera estadounidense. Ellos juzgaron el proyecto no sólo en términos de su contribución al crecimiento económico de Bolivia al aumentar su producción comercial de alimentos para los mercados nacionales e internacionales,⁵¹ sino también en términos de los valores morales y políticos que asociaban con la democracia, el nacionalismo y la modernización.⁵² Como un proyecto económico, la colonización esperaba “aumentar la producción de agricultura, proporcionando los alimentos adecuados a la población nacional, alcanzar un excedente para exportar, y así obtener divisas para el país en vías al desarrollo”.⁵³ También preveía el “reasentamiento de indígenas provenientes de áreas sobrepobladas hacia tierras casi vacías y vírgenes en las partes noreste y este del país”.⁵⁴

Como esfuerzo político y moral, este proyecto de reasentamiento apuntaba a las características indígenas de sus beneficiarios,

51 Raymond E. Crist, “Bolivia - Land of Contrasts”, *Latin American Journal of Economics and Sociology*, 3 (1946); Patricia L. Cusack, “The Evolution of Colonization in Bolivia...”; Alexander T. Edelman, “Colonization in Bolivia...”.

52 Raymond E. Crist, Charles M. Nissly, *East from the Andes: Pioneer Settlements in the South American Heartland...*; Alexander T. Edelman, “Colonization in Bolivia...”; J. Valerie Fifer, “The Search for a Series of Small Successes: Frontier of Settlement in Eastern Bolivia...”.

53 Alexander T. Edelman, “Colonization in Bolivia...”, p. 41.

54 *Ibidem*, pp. 41-42.

los colonizadores andinos, como un sitio para la transformación moral y espiritual de la nación. La colonización tenía como objetivo ayudar a los “pueblos desfavorecidos económica, social e incluso culturalmente”,⁵⁵ de las tierras altas que “no tienen la energía para soportar el proceso de ayudarse a sí mismos” a superar la ‘inercia’ que los aqueja.⁵⁶ Para ayudar a estas personas, los técnicos y expertos creían que era necesario “convencer a los pioneros de que, al aceptar las innovaciones y los vientos de cambio, moviéndose así hacia nuevas áreas y con nueva tecnología, alterarían el patrón de su vida para poder vivir una vida más abundante, tanto espiritual como materialmente”.⁵⁷ Estos expertos vieron la propiedad de la tierra y la agricultura en pequeña escala como un remedio para lo que entendían como las tradiciones nativas ‘anticuadas’ del altiplano de Bolivia. El valor moral que estos académicos asociaron con la frontera descansaba en su potencial para empujar a los colonizadores a ingresar a los mercados comerciales como agricultores en pequeña escala y promover la participación política ‘democrática’ de los mismos. Como lo explico Wolfe, “la magia de la propiedad privada impulsaría a los indios de la inercia colectiva de la membresía tribal al individualismo progresista”, si no del sueño americano, al menos de su contraparte boliviana.⁵⁸

Este proyecto de construcción nacional dependía de la producción de una relación compleja e íntima entre un pueblo y un territorio—concebido como una tierra de origen— que estos expertos consideraban necesaria para el desarrollo de un Estado-nación moderno. En este proyecto, se entendió que la frontera era una herramienta crucial porque se esperaba que el incremento de la tierra para cultivo haría posible una transformación de la agricultura de subsistencia en agricultura comercial y porque los procesos políticos

55 Raymond E. Crist, Charles M. Nissly, *East from the Andes...*, p. 1.

56 *Ibidem*, p. 4.

57 Los autores usan la palabra *pioneers* en referencia a la idea de que el Oeste estadounidense fue poblado por pioneros que cruzaron el continente para establecer propiedades agrícolas. *Ibidem*, p. 4.

58 Patrick Wolfe, “Settler Colonialism and the Elimination of the Native”, *Journal of Genocide Research*, 8, n.º. 4 (2006), p. 400.

promulgados en la frontera conducirían a la democratización y la modernización. Como lo describe Fifer, el progreso moral y político de “todas las verdaderas sociedades de las fronteras” son el resultado del “período intensificado de decisiones a nivel local que distingue a la frontera”. Pasar por este período promueve ideales democráticos porque los pueblos fronterizos deben comprometerse “a obtener asistencia, encontrar mercados, expresar demandas, formar grupos de presión, buscar consuelo y apoyo fuera del marco del parentesco y descubrir cómo prosperar en lugar de simplemente sobrevivir”.⁵⁹ El proceso permitiría “remodelar la sociedad semi-feudal y convertirla en una nación moderna y democrática”.⁶⁰ Fue un proyecto explícitamente nacionalista para muchos de los expertos que lo evaluaron. Así lo expresó Crist: “los miles de kilómetros de tierra fértil y cultivable que ahora se encuentran ociosas en el este de Bolivia y en la parte alta del río Paraguay constituyen un *Lebensraum* [hábitat] de proporciones heroicas”.⁶¹

Como señalan con frecuencia los críticos del desarrollo, estas visiones dependen de la construcción de una ‘distancia temporal’ a través de la cual los beneficiarios planeados del proyecto –en este caso, los colonizadores andinos, pero también los mosetenes– son presentados como habitantes de un pasado inventado y distante.⁶² Este distanciamiento temporal implicó enmarcar explícitamente el

59 J. Valerie Fifer, “The Search for a Series of Small Successes...”, p. 407.

60 Alexander T. Edelmann, “Colonization in Bolivia...”, p. 39.

61 Raymond E. Crist, “Bolivia-Land of Contrasts...”, pp. 298-99. Crist frecuentemente repitió la frase “*Lebensraum* de proporciones heroicas” en sus escritos, por ejemplo, en “Bolivia”, *Focus*, 16, n.º. 7 (1966); también lo hizo en Raymond E. Crist, Charles M. Nissly, *East from the Andes: Pioneer Settlements in the South American Heartland...* Recurrir al idioma del Partido Nazi en Alemania para abogar por la colonización de las tierras bajas demuestra la presencia de las ideologías nacionalistas en este proyecto.

62 Johannes Fabian, *Time and the Other How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York, 1983; Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton, 1995; Ramón Grosfoguel, “Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America”, *Nepantla: Views from the South*, 1, n.º. 2 (2000).

proyecto de colonización en el Alto Beni en términos de las fantasías de estos expertos sobre el pasado fronterizo de Estados Unidos, y no sobre la historia real ni de los territorios a ser colonizados ni de las experiencias vividas en la frontera estadounidense. Fifer, por ejemplo, sostiene “que el fenómeno fronterizo de Estados Unidos ‘debería’ de alguna manera ser transferible hacia el sur, hacia América Latina, con resultados igualmente dramáticos”.⁶³ Vieron los proyectos de colonización –como el del Alto Beni– como la realización de esa convicción de que el modelo de la frontera estadounidense podría ser reproducido en América Latina y podría transformar las naciones suramericanas de la misma manera que había transformado los Estados Unidos. Así lo señala Crist:

El Oriente [boliviano] es algo así como nuestro medio este [estadounidense] hace un siglo [o sea por los años 1850], que vivió una existencia colonial en relación a la costa oriental hasta que fue colonizado por un pueblo agrícola e industrial.

Concluye que, si se diera un proceso similar en Bolivia, llevado a cabo “por un pueblo vigoroso, bien alimentado y trabajador, esta región podría experimentar una evolución similar en muchos aspectos”.⁶⁴ Edelmann lo describe de manera más evocadora pero no menos explícita:

Con la redistribución de la tierra en Bolivia agotándose [...] la colonización en sus áreas espaciales, fértiles y poco habitadas es la respuesta de la nación al clamor por tierra. La respuesta no es ‘¡Vaya al oeste, jovencito!’ Más bien es ‘¡Baja!’ A una de las muchas áreas abiertas a los colonizadores. El futuro de muchos aspirantes a terratenientes reside aquí. El futuro de Bolivia también.⁶⁵

Llevar estas fantasías de la frontera estadounidense al Alto Beni implica la circulación de valores morales y políticos dentro de una

63 “The Search for a Series of Small Successes...”, p. 408.

64 Raymond E. Crist, “Bolivia-Land of Contrasts...”, p. 6.

65 Alexander T. Edelmann, “Colonization in Bolivia...”, p. 54.

amplia gama de agencias de desarrollo, desde el centro de poder político y económico hasta la frontera misma, y viceversa.⁶⁶ Esta circulación va en direcciones múltiples, como parte de un sistema global del imperio. Los técnicos y expertos en desarrollo que vinculaban la ‘frontera’ boliviana con los centros de poder político en La Paz y Washington producían conocimiento que servía a propósitos políticos en estos centros de poder –donde se leerían sus escritos– así como en la frontera propia. Al presentar la colonización del Alto Beni como un proyecto moral que encaminaba a Bolivia hacia el progreso, se reafirmaba el reclamo de la experiencia fronteriza como parte integral del desarrollo de la virtud democrática y el progreso social en Estados Unidos y Bolivia. En este sentido, su proyecto constituye un tránsito del imperio: “un sitio a través del cual el imperio estadounidense se orienta y se replica [...] a través de las continuas reiteraciones de lógicas pioneras”.⁶⁷

En la siguiente sección, señalo las respuestas del pueblo mosetén al despojo que inició este proyecto. A partir de ahí, reflexiono sobre la relación entre la frontera y la nación expresada en la transformación de pioneros a colonizadores asentadores y de colonizadores asentadores a ciudadanos.

Un proyecto centrado en la tierra del Oriente de Bolivia

La expresión de Edelman deja muy claro que los expertos que lo apoyaron entendieron el proyecto de colonización en términos de sus fantasías sobre la frontera estadounidense, pero también nos recuerda que la tierra fue y es el fundamento de la colonización del Alto Beni, al igual que de la frontera estadounidense. La ocupación de tierras sigue siendo fundamental para los conflictos políticos en curso en el Alto Beni. En 2008, acompañé a Daniela Ricco Quiroga, una antropóloga boliviana, a hacer un documental sobre el sistema de peonaje por deuda conocido localmente como ‘habilito’.

66 Patrick Wolfe, “Settler Colonialism and the Elimination of the Native...”.

67 *The Transit of Empire: Indigenous Critiques of Colonialism...*, p. xiii.

Este sistema, ampliamente implementado en la región, permite a personas externas a las comunidades del Alto Beni acceder a valiosos recursos como madera preciosa dentro del territorio mosetén como también a la mano de obra mosetén, a cambio de un pago en adelantado. Aunque la mayor parte de la investigación y filmación realizada con Ricco se centró en las relaciones económicas entre los mosetenes y los ‘habilitadores’, muchos de los mosetenes con los que trabajamos situaron este sistema económico claramente dentro del contexto del conflicto por el territorio. A medida que avanzaba la producción del documental –particularmente mientras luchábamos para editarlo de tal forma que tenga una narrativa coherente– quedó claro que el proyecto de colonización y los conflictos históricos por el territorio constituían un elemento clave del contexto del documental. Desde la perspectiva de nuestros interlocutores mosetenes, los colonos vinieron de otros lugares y se asentaron en tierras que no son suyas. Dada esta situación y nuestra priorización de los puntos de vista mosetén, descubrimos que, para contar la historia de la deuda, el trabajo y la extracción de madera, primero teníamos que contar la historia del territorio y la colonización.

Los mosetenes tienden a describir la colonización como la llegada de personas ajenas que se asentaron en sus tierras. Como describe Vicente Moy, ex presidente de la Organización del Pueblo Indígena Mosestén (OPIM): “Se han venido de otro lado. Han venido para asentarse aquí. Eso ha causado de que todavía no se sobrellevan, pues. No se entienden tanto. Es como decir ‘Yo soy de aquí. ¿Y tú a que vienes?’” La llegada de estos colonos ha llevado a una transferencia masiva de tierras mosetenes a manos de colonizadores asentadores que obtienen de ellas beneficios comerciales a corto plazo, tanto a través de cultivos comerciales como de la especulación y venta de tierras. Como dijo Moy: “Ellos se mueven, ¿no ve? Si bien van a estar aquí, aquí van a hacer un poco de economía, van a trabajar. Luego se van a trasladar a otro lugar. En cambio, nosotros vivimos aquí y vamos a estar aquí.” Como señaló Ignacio Merena, un anciano mosetén que participó en las primeras luchas por la tierra, la diferencia es que “nosotros no vendemos lotes, pues”, mientras que los colonos reclaman tierras y luego las

venden para obtener ganancias. La llegada de los colonizadores también representa un peligro para los sistemas políticos a través de los cuales la comunidad mosetén se reproduce como comunidad. Darío Chairique, un ex cacique de Santa Ana que lideró el movimiento para obtener títulos colectivos para los mosetenes de esa comunidad, describió las prácticas de reciprocidad entre los mosetenes antes de la llegada de los colonizadores: “Feliz era antes. Todos cocinaban. Todos participaban. Toda gente. Hasta que han llegado los colonizadores. Se ha deshecho todo, todo”.

Los mosetenes fueron inicialmente incorporados a los sindicatos agrarios y cooperativas de los colonizadores con la esperanza que se asimilaran a la sociedad nacional a través de los efectos ‘modernizadores’ de la propiedad privada. Por ejemplo, en Santa Ana de Mosetenes, donde la carretera cruzaba el río Alto Beni a través de pontones, se otorgaron parcelas a colonizadores y mosetenes en lotes intercalados.⁶⁸ Se esperaba que este cambio en el contexto de la vida mosetén incitaría a los indígenas a convertirse en actores económicos y políticos más productivos, como sus vecinos. Se esperaba, en una palabra, civilizarlos.⁶⁹ En cambio, los mosetenes cedieron sus tierras a los colonizadores y posteriormente se vieron obligados a sembrar cada vez más lejos del pueblo e incluso a abandonar Santa Ana para formar nuevas comunidades río abajo. La transformación de las formas tradicionales de tenencia de la tierra en propiedad privada tenía como objetivo asimilar a los indígenas a la identidad boliviana moderna como ciudadanos individuales y propietarios de tierras, destruyendo así la integridad de su estructura política indígena.⁷⁰ Estas políticas encajan en las

68 Daniela Ricco Quiroga, *Los ‘Dueños’ del monte: Las relaciones sociales que se tejen en la actualidad en torno a la extracción de madera en la TCO mosetén*. Tesis de licenciatura en Antropología, Universidad Mayor de San Andrés, 2010.

69 Chuck Sturtevant, “Some Time from Now They’ll Be Good Farmers’: Rethinking Perceptions of Social Evolution in an Area of Interethnic Contact in Lowland Bolivia”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 10, n.º. 2 (2015).

70 Daniela Ricco Quiroga, *Los ‘Dueños’ del monte...* Otros han notado que la parcelación de la tierra ha sido una herramienta común para el despojo

lógicas de eliminación por asimilación y cambio forzado de estilos de vida a través de las cuales “los pueblos indígenas son ‘elevados’ fuera de su existencia” y su organización social y su propia política indígena es demolida.⁷¹

Este proyecto de colonización centrado en la tierra del Alto Beni dependía de la eliminación de los sistemas políticos indígenas y su reemplazo con un sistema que promulgará una soberanía del Estado-nación basada en el proceso de colonialismo por asentamiento. En un sentido material, las tierras que formaban parte del territorio mosetén fueron convertidas en propiedad privada que se administraba a través de un sistema de sindicatos agrarios y cooperativas económicas que medían las interacciones entre las comunidades y el gobierno boliviano. Inicialmente, los mosetenes fueron incorporados al sistema sindical agrario con la intención de asimilarlos al tejido político nacional como campesinos terratenientes. No obstante, los mosetenes resistieron esta transferencia y su incorporación a sindicatos agrarios casi desde un principio. Los líderes mosetenes descubrieron que sus intereses eran ignorados dentro del sistema sindical agrario y que la participación de los sindicatos en la política partidaria a nivel nacional involucraba a los mosetenes en conflictos en los cuales ellos no tenían ningún interés. A mediados de los años 1970, los líderes mosetenes en los dos principales pueblos del Alto Beni se habían separado de los sindicatos agrarios y habían comenzado el proceso de formación de su propia organización para la titulación de sus tierras. Estas organizaciones adoptaron una estructura similar a la de los sindicatos agrarios, pero lo hicieron para preservar los vínculos con su territorio y su existencia como pueblo autónomo.⁷² Más bien, este proyecto de titulación constituyó algo más cercano a lo que

y la eliminación de pueblos indígenas. Véase Daniel Heath Justice, Jean M. O'Brien, *Allotment Stories: Indigenous Land Relations under Settler Siege*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2021.

71 Lorenzo Veracini, *Settler Colonialism: A Theoretical Overview...*, p. 37.

72 Chuck Sturtevant, “Missions, Unions and Indigenous Organization in the Bolivian Amazon: Placing the Formation of an Indigenous Organization in Its Context”, *Latin American Research Review*, vol. 53/4 (2018), pp. 770-784.

Di Giminiiani describe como una “lucha continua para articular las conexiones indígenas territoriales que son constitutivas de la pertenencia social a través de los medios y tecnologías de la colonización”.⁷³

Gran parte de esta organización política giró en torno a los esfuerzos para asegurar títulos de propiedad para los mosetenes. En Santa Ana de Mosetenes, Darío Chairique lideró un esfuerzo exitoso para obtener títulos colectivos por 8.000 hectáreas de tierra que se reservarían solamente para mosetenes. Fue una tarea difícil, como explica:

Ciento veinte colonizadores [vinieron]. Hasta me querían pagar para que yo aceptara. ‘Doscientos te damos, pero nos aceptas [en el] territorio. ¿Qué más quieres? Para tu familia vas a tener plata, ¿no?’. Bueno, pero yo no puedo aceptar. [Les dije] ‘les acepto si tienen cariño ustedes, pero... para mi territorio, no les acepto’.⁷⁴

En San José de Covendo, los padres de las misiones obtuvieron títulos individuales por una parcela para cada familia mosetén antes de que se cerrara la misión. Dada la distancia de Covendo a la carretera, esta estrategia de reclamar títulos individuales no condujo a una transferencia significativa de tierras de mosetenes a los colonizadores asentadores, como ocurrió en Santa Ana. Además, varias familias mosetenes se movieron al antiguo pueblo misional de San Miguel de Muchanes en un esfuerzo deliberado por preservar esa tierra contra la esperada invasión de colonizadores asentadores. Siguiendo la formación de la OPIM en 1994, los mosetenes concentraron sus esfuerzos en consolidar estos títulos dispersos en uno solo.⁷⁵ En 2001, titularon con éxito casi cien

73 Piergiorgio Di Giminiiani, Martin Fonck, Paolo Perasso, “Can Natives Be Settlers?: Emptiness, Settlement and Indigeneity on the Settler Colonial Frontier in Chile”, *Anthropological Theory*, 21, n.º. 1 (2021), p. 85.

74 Chuck Sturtevant, Daniela Ricco Quiroga, “Habilito: Debt for Life”, *Finance and Society*, 2, n.º. 1 (2016).

75 Para una historia de este proceso en el territorio mosetén, véase: Chuck Sturtevant, “Missions, Unions and Indigenous Organization in the Bolivian Amazon...”.

mil hectáreas como Tierra Comunitaria de Origen (TCO). Este título redujo drásticamente el territorio mosetén con relación a lo que había sido antes de la colonización y confinó a los mosetenes a las secciones de río arriba y río abajo del valle del Alto Beni. Sin embargo, la mayoría de los mosetenes lo ven como un logro significativo y lo consideran esencial para su existencia continua como pueblo indígena. Como lo expresa Orlando Morales, ex presidente de la OPIM:

Es lo que te garantiza, por generaciones, que ese pueblo va a seguir viviendo. Si no hubiera esa garantía [...] si no hubiera un título, ya los colonizadores hubieran entrado y a los pueblos los hubieran reducido en comunidades y ya hubiera muerto el pueblo.

Así dijo en referencia a la desaparición potencial de los mosetenes como comunidad con cultura y territorio propios. Ignacio Merena añade: “Esto es territorio para los mosetenes. Yo quería siempre territorio. Mi tierra siempre. Para mis hijos, para sembrar cualquier cosa. No es para vender. Nuestra tierra es como una madre. Nos hace comer. Nos da todo”.⁷⁶

Colonizadores por asentamiento, ciudadanos y un Estado *settler*

Las ontologías conflictivas de la tierra –la tierra como una relación sustentadora versus la tierra como propiedad privada– implican diferentes visiones de soberanía y, con ellas, diferentes conceptos de pertenencia local y nacional. A nivel local, el municipio de Palos Blancos, que se encuentra enteramente dentro de lo que era territorio mosetén antes de la colonización, y que se superpone con gran parte de la TCO mosetén en la actualidad, ha estado solicitando al gobierno el estatus de municipio autónomo. El primer paso en este proceso es redactar una ‘carta orgánica’. El preámbulo de la

76 Chuck Sturtevant, Daniela Ricco Quiroga, “Habilito: Debt for Life...”.

Carta orgánica del Municipio agroecológico, petrolero, industrial de Palos Blancos comienza con un párrafo que explica que

[...] allá por la década de los 60 llegaron al prodigioso Alto Beni modestos hombres y mujeres, cargados de fe y esperanza; sorprendidos por la espesura y frondosa vegetación se les avivó la mirada y con gran valentía recorrieron por medio de sendas, ríos y bosque trabado, arribaron a un hermoso territorio poblado de árboles con troncos de color blanco, que a simple vista parecían palos blancos con ramaje tenue; en este resplandeciente territorio moraban nuestros hermanos y hermanas actualmente reconocidos como pueblo indígena originario mosetén, el encuentro fue confortante y juntos en fraternidad convivimos en armonía con la madre naturaleza.⁷⁷

Esta descripción de los colonizadores asentadores como pioneros humildes y fieles que llegan a una naturaleza frondosa hace eco a las visiones de los expertos en desarrollo que imaginaban la frontera como una fuente de virtud moral para el desarrollo de una nación moderna y su ciudadanía. Según la perspectiva del municipio de hoy en día, el trabajo duro de los pioneros humildes, valientes y fieles convirtió la tierra en un recurso productivo y generador de riqueza. Los mosetenes moraban en la selva junto con los árboles y el bosque denso, pero no lo poseían ni lo cultivaban ni ejercían soberanía sobre él. Eran parte del paisaje natural en el momento del contacto, pero estaban desplazados de la comunidad social, económica y política del municipio de los colonizadores asentadores.

La producción de la soberanía basada en el colonialismo por asentamiento en el Alto Beni también es instrumental para integrar ese territorio al espacio nacional, tanto material como ideológicamente. Por ejemplo, muchos colonizadores se refieren a la región como los Yungas, o ‘nuestros Yungas’, conectando el valle del Alto Beni con las tierras de cultivo de la coca en la ladera este de los Andes, que tienen tradiciones sociales, políticas y

77 Gobierno Municipal Agroecológico Petrolero Industrial Palos Blancos, *Carta Orgánica*, 2016.

económicas bien establecidas y de larga data que las relaciona con la ciudad de La Paz.⁷⁸ Esta práctica de denominación naturaliza la presencia de colonizadores andinos en los territorios de tierras bajas del Alto Beni. También borra la relación de la región del Alto Beni con el vecino departamento del Beni y las conexiones sociales, políticas e históricas entre el territorio mosetén y los territorios de las comunidades indígenas vecinas.⁷⁹ En un sentido más material, los colonizadores asentadores también incorporaron el Alto Beni a las redes económicas que conectan la región con los centros altiplánicos de La Paz y El Alto y a las redes globales de producción y acumulación capitalista. Estas redes económicas también asumen un carácter étnico que Nico Tassi y sus colegas describen como ‘la máxima expresión de la lógica emergente de las economías populares aymaras, fuertemente basadas en la movilidad territorial y la expansión espacial y cultural a través de la multiplicación de redes’.⁸⁰ Tassi *et al.* argumentan que esta expansión económica funciona “con el propósito de afirmarse en un ejercicio de ciudadanía ‘por cuenta propia’, a partir del ejercicio de derechos económicos y la creación de instituciones propias”.⁸¹

La exclusión de los mosetenes de los sindicatos agrarios en el Alto Beni y la integración de la región al territorio nacional está entrelazada con la transformación de los colonizadores asentadores en ciudadanos. Esta transformación implica la producción de nuevas relaciones entre los colonizadores que se asentaron ahí, el territorio, y la nación boliviana. Se reproduce y desarrolla dentro del contexto nacional cambiante en el cual las concepciones de ciudadanía, pertenencia y poder político se centran cada vez más en una versión específicamente aymara de la identidad indígena, y particularmente una versión desarrollada y expresada en los

78 Chuck Sturtevant, Daniela Ricco Quiroga, “Habilito: Debt for Life...”.

79 Por este motivo, referirse a la región como el Alto Beni significa adoptar una postura en el conflicto entre mosetenes y colonizadores asentadores.

80 Nico Tassi *et al.*, *Hacer plata sin plata...*, p. 14.

81 *Ibíd.*, p. 218.

centros urbanos de La Paz y El Alto.⁸² Este proceso alcanzó un punto de inflexión en el año 2009, cuando Bolivia aprobó una nueva Constitución Política del Estado que fundamentaba el reclamo de soberanía del Estado Plurinacional de Bolivia ‘en la sublevación indígena anticolonial’. El artículo 9 llama a ‘constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales’.⁸³ Esta nueva constitución anticolonial llamaba la atención sobre la ironía inherente en la existencia de ‘colonias’ y ‘colonizadores’ dentro del territorio boliviano.⁸⁴ En respuesta, los colonizadores asentadores fueron reclasificados oficialmente como ‘comunidades interculturales’. Sin embargo, mientras que las concepciones locales de identidad pasaban de ‘colonizadores’ a ‘interculturales’, las lógicas que respaldan la colonización en el Alto Beni siguen siendo consistentes con un patrón de proyectos centrados en la tierra, impulsados por el Estado, que dependen de la eliminación de los indígenas nativos para reafirmar el desarrollo, establecimiento y reproducción de una sociedad sustentada en la colonización por asentamiento y una economía al servicio del desarrollo económico y moral de la nación.

El reconocimiento formal de un nuevo grupo étnico llamado ‘interculturales’ constituye una ‘transferencia narrativa’ respaldada por el Estado que “se centra en la continuidad de los colonizadores [...] enfatizando que es un etnogénesis que ocurrió en el territorio [...] y, en última instancia, establece una equivalencia moral entre reclamos” de distintas partes.⁸⁵ Aunque ambos términos –‘interculturales’ y ‘colonizadores’– llaman la atención sobre sus

82 Andrew Canessa, “New Indigenous Citizenship in Bolivia...”; Nancy Postero, *The Indigenous State: Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia...*; Tathagatan Ravindran, “Beyond the Pure and the Authentic: Indigenous Modernity in Andean Bolivia”; Nico Tassi *et al.*, *Hacer plata sin plata...*

83 Estado Plurinacional de Bolivia, *Constitución Política del Estado*, 2009.

84 Salvador Schavelzon, *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia*, Plural editores, La Paz, 2012.

85 Lorenzo Veracini, *Settler Colonialism: A Theoretical Overview...*, pp. 42-43.

raíces externas, el concepto de ‘colonizador’ describe un estado de ocupación, mientras que ‘interculturales’ implica una posición transicional o intermediaria y refleja las construcciones dinámicas de la identidad nacional.

En este sentido, la situación del colonialismo por asentamiento en el Alto Beni no es solamente una reflexión de las concepciones cambiantes de ciudadanía e identidad nacional, sino también una parte constitutiva de esta reconceptualización, con colonizadores jugando un papel intermediario y transitorio en la construcción de una nueva versión de nacionalidad y ciudadanía en la cual versiones específicas de la indigenidad ocupan posiciones privilegiadas. Además, existen importantes continuidades entre el proyecto tal como fue concebido y entendido en la década de 1960 y su rol en la producción de la nación boliviana en el presente. Cada iteración de este proyecto implica sus propias formaciones racializadas de identidad nacional, modelos de progreso y desarrollo, entendimientos sobre la tierra y la propiedad, concepciones de indigenidad, redes económicas e imaginaciones históricas. Mientras Fifer, Edelmann y otros vieron el proceso de expansión como una recreación de los procesos ‘civilizatorios’ y de construcción de ciudadanía llevados a cabo en la frontera estadounidense, Tassi y sus colegas ven el proceso como una reconstrucción del sistema tradicional andino de control sobre zonas ecológicas espacialmente distantes que John Murra denominó ‘archipiélagos verticales’. En este sentido, las dos interpretaciones sobre la ampliación de conexiones económicas entre el Alto Beni y las ciudades del altiplano tratan de producir una comunidad nacional basada en la reproducción de un pasado romántico e imaginario.

Conclusión

A lo largo de este artículo, he examinado la situación en el Alto Beni –la ocupación del territorio mosetén por colonizadores asentadores provenientes del altiplano boliviano– a través del lente de la teoría del colonialismo por asentamiento. Al hacerlo,

he demostrado que el diseño del proyecto de colonización en el Alto Beni fue modelado explícitamente en imágenes romantizadas o fantasías de la frontera estadounidense; existen marcadas continuidades entre ese diseño y el proyecto de colonización tal como se implementa en el presente: es un proyecto centrado en la tierra, en la eliminación de los mosetenes y la producción de una soberanía del Estado-nación basada en el proceso de colonialismo por asentamiento. Esas continuidades están íntimamente ligadas a proyectos de soberanía nacional y la producción de una identidad nacional, primero mestiza y luego indígena. Las concepciones de raza extraídas de teorías anglo-céntricas, en que se niega la mestizaje y, en su vez, se busca diferenciar claramente entre lo blanco, lo negro, y lo indígena oscurecen “las luchas horizontales entre personas con reclamos competitivos de opresiones históricas”.⁸⁶ Sin embargo, las personas involucradas en estas luchas ‘horizontales’ reclaman diferentes posiciones sociales en relación a los mercados, Estados, y otros centros de poder, formas de clasificación social que son entendidas como más o menos avanzadas, civilizadas, evolucionadas o desarrolladas.⁸⁷ Estas posiciones sociales diferenciadas se pueden describir en términos de ciudadanía productiva o pertenencia a una comunidad nacional, pero no se pueden reducir a un proceso de ‘blanqueamiento’. En otras palabras, los colonizadores en el Alto Beni adoptan el lenguaje y valores del colonialismo por asentamiento y lo adaptan para apoyar un proyecto de construcción de identidad nacional que sea simultáneamente indígena y colonizadora.

Mi afirmación es que el colonialismo por asentamiento no depende necesariamente de la inmigración de colonizadores de un continente a otro, o incluso de un país a otro. Más bien, el colonialismo por asentamiento puede implicar la circulación y

86 *The Transit of Empire: Indigenous Critiques of Colonialism...*, p. xxxiv.

87 Sin embargo, vale la pena anotar que estas luchas pueden aparecer horizontales en comparación con las inequidades masivas producidas por las formaciones globales de la supremacía blanca, la opresión racial y el colonialismo.

adopción de una serie de herramientas ideológicas desplegadas al servicio de la construcción nacional y la soberanía estatal. Estas herramientas ideológicas incluyen ideas eurocéntricas sobre la tierra, la propiedad, el desarrollo económico, la identidad nacional y la ciudadanía. Justifican la apropiación de territorios indígenas como un recurso para el desarrollo nacional y la eliminación de las poblaciones indígenas, destinadas a convertirse en ciudadanos de una nación en desarrollo y en proceso de modernización. El ejemplo de Bolivia sugiere que la construcción de una identidad nacional –al servicio de la soberanía estatal– constituye un vector clave a través del cual circulan esas ideologías. En el Alto Beni, el reasentamiento patrocinado por el Estado tenía como objetivo despojar a los colonizadores aymaras de sus prácticas indígenas culturales, transformándolos en la frontera amazónica en pioneros, terratenientes y, finalmente, en ciudadanos mestizos. Con el avance del tiempo, este proyecto de colonización apunta a la eliminación de los mosetenes mediante la producción de identidades nacionales locales en las que ciertas formas de indigenidad son permitidas e incluso favorecidas.⁸⁸ En este sentido, el colonialismo por asentamiento no se separa de la circulación de conocimiento y poder que son los objetos típicos de los estudios sobre el colonialismo o la colonialidad. Las herramientas ideológicas del colonialismo por asentamiento se promulgan y reinterpretan en contextos locales, nacionales y globales y están sujetas a las mismas interpretaciones, variaciones y fricciones locales como cualquier conocimiento producido en un encuentro colonial.

88 Esta frase se base en la expresión de Silvia Rivera Cusicanqui: ‘indio permitido’. Véase Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos...*

Más allá de los Orientes: Música e identidad nacional desde las Tierras Bajas (1960-1985)

Juan Manuel Tapia

Introducción

La música constituye una fuente invaluable de investigación en ciencias sociales, permitiendo explorar las dinámicas sociales, culturales y políticas. Como subraya Bohlman en *The Study of Folk Music in the Modern World*, la música no solo refleja las circunstancias históricas, sino que también desempeña un papel activo en la creación y preservación de significados compartidos dentro de la sociedad.¹ En este sentido, el concepto de *comunidad imaginada* desarrollado por Benedict Anderson cobra relevancia ya que explica cómo las naciones, aunque están formadas por individuos que no se conocen entre sí, se perciben como un todo colectivo a través de la creación y repetición de símbolos culturales como la música.²

En América Latina, la música ha jugado un papel fundamental en la construcción de identidades nacionales, como lo destaca Peter Wade.³ Examinando el caso de la cumbia colombiana, Wade

-
- 1 Philip V. Bohlman, *The Study of Folk Music in the Modern World*, Indiana University Press, Bloomington, 1988.
 - 2 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (Revised edition)*, Verso, Londres, 2016.
 - 3 Peter Wade, *Música, nación y raza: Música tropical en Colombia* (2.ª ed.), Editorial Pontificia Universidad de Los Andes, Universidad del Magdalena,

muestra cómo este género musical ha sido clave en la formación de una identidad nacional colombiana reflejando al mismo tiempo las complejas dinámicas de mestizaje y racismo en el país. El autor analiza cómo este género, inicialmente marginal, llegó a ser un símbolo de la nación demostrando cómo la música no solo es un medio de expresión cultural, sino también una herramienta para la construcción y afirmación de la identidad nacional entendiendo la música como una ‘memoria sonora’.

La música en Bolivia ha sido un campo central en la reflexión académica sobre la construcción de la identidad nacional –o identidades– del país. A lo largo de los años, estudios etnográficos, históricos y sociológicos han mostrado cómo las expresiones musicales no solo representan prácticas culturales, sino que también sirven para afirmar o desafiar identidades políticas, especialmente en un país caracterizado por su diversidad étnica y geográfica. Estos fenómenos son particularmente visibles durante la mayor parte del siglo XX, tomando mayor relevancia en el periodo posterior a la guerra del Chaco, como lo muestra Jenny Cárdenas.⁴

Algunos estudios han evidenciado cómo las prácticas musicales funcionan como espacios de negociación identitaria. Por ejemplo, Thomas Abercrombie ha destacado que el Carnaval de Oruro constituye un escenario donde la música y la danza funcionan como formas de *performance* histórica, permitiendo a los participantes expresar colectivamente memoria y pertenencia cultural.⁵ Mauricio Sánchez Patzy, en su libro *La ópera chola: música popular en Bolivia y pugnas por la identidad social*, sostiene que la música popular boliviana, incluyendo las danzas asociadas, se configura

Universidad del Atlántico, Universidad Nacional de Colombia, Colombia, 2023.

4 Jenny Cárdenas Villanueva, *Historia de los boleros de caballería: Música, política y confrontación social en Bolivia*, vols. 1 y 2, Estado Plurinacional de Bolivia, Ministerio de Culturas y Turismo, La Paz, 2015.

5 Thomas Abercrombie, “La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica”, *Revista Andina*, 10/2 (1992), pp. 279-352.

como un espejo de la nación y de las identidades colectivas, al tiempo que constituye un espacio simbólico donde se negocian, representan y disputan las concepciones sobre lo que significa ser boliviano.⁶ La música popular, según Sánchez Patzy, es un espacio de disputa en el que se enfrentan aspiraciones, memorias y representaciones colectivas, mostrando cómo estas expresiones culturales intervienen activamente en la construcción de identidades y en la definición de la nación.

Trabajos publicados durante los últimos años como *Panpipes and Ponchos: Musical Folklorization and the Nation in Bolivia*, de Fernando Ríos, destaca como la tradición del ‘conjunto andino’ en la ciudad de La Paz; grupos como, por ejemplo, Los Jairas, popularizaron un estilo que combina elementos indígenas y mestizos, alineándose con proyectos nacionalistas del Estado boliviano durante el siglo XX, tomando particular importancia durante el periodo de la presidencia de Gualberto Villaroel (1943-1946) y el periodo postrevolucionario de 1952 liderado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR).⁷ Este proceso, denominado ‘folclorización’, permitió que la música andina fuera aceptada como símbolo de identidad nacional tanto dentro como fuera del país. En este sentido, la música se convierte en una herramienta para amalgamar lo indígena y lo mestizo, lo urbano y lo rural, reflejando las dinámicas de poder en la construcción del Estado-nación boliviano.

Tomando en cuenta el texto de Ríos, podemos considerar que la música andina, es decir la música proveniente de las tierras altas del país, jugó un papel importante en la consolidación de una identidad nacional boliviana. Es pertinente entonces preguntarse:

6 Mauricio Sánchez Patzy, *La ópera chola: música popular en Bolivia y pugnas por la identidad social*, Plural editores/Instituto Francés de Estudios Andinos, La Paz, 2017.

7 Fernando Ríos, *Panpipes and Ponchos: Musical Folklorization and the Rise of the Andean Conjunto Tradition in La Paz, Bolivia*, New York, Oxford University Press, 2020. “Las Kantutas and Música Oriental: Folkloric Music, Mass Media, and State Politics in 1940s Bolivia”, *Resonancias: Revista de Investigación Musical*, vol. 21, n.º. 41 (2017), pp. 57-85.

¿qué papel jugó la música de tierras bajas en todo este proceso? ¿Qué registros sonoros se tiene de la música de esta región y qué rol tuvo (y tiene) la música en la afirmación identitaria de esta región del país? ¿Qué influencias tanto nacionales como extranjeras tuvo la música oriental de esa época y qué nos pueden decir estas influencias sobre la identidad(es) regional de los Orientes?

El propósito de este artículo es analizar, a partir de discos de vinilo como fuente principal, la música de las tierras bajas, centrándose en los indicios y problemáticas que la música puede aportar en el proceso de construcción de la identidad nacional y regional. En este sentido, nuestro marco temporal se centrará principalmente en la música producida entre los años 1960 y mediados de la década de 1980, con una atención particular a las regiones de Santa Cruz y Beni.⁸ Lejos de adentrarnos en un enfoque etnomusicológico, el objetivo de este texto es el de plantear preguntas y dar algunas pistas para futuras investigaciones. De la misma forma, las fuentes sonoras presentadas no deben considerarse como un archivo exhaustivo o profundo sobre la música de las tierras bajas sino como una invitación a que futuros investigadores e investigadoras contribuyan a esclarecer las problemáticas y temas surgidos a partir de este estudio.

Con el objetivo de presentar nuestros argumentos, el presente artículo se estructura en tres partes principales. En la primera, se busca exponer y fundamentar el uso de la música y los discos de vinilo como fuente de investigación en las ciencias sociales, además de presentar las motivaciones y preguntas que dieron origen

8 Al elegir este marco temporal, dejamos de lado la producción discográfica y musical anterior a 1960. Aunque existe música de las tierras bajas producida antes del periodo estudiado en este artículo, la mayoría de los registros están en discos de carbono de 78 rpm, diseñados para ser reproducidos en vitrola. Hemos decidido omitir este formato debido a la falta de acceso, dejando todas estas fuentes como un posible complemento futuro a este estudio. Para quienes deseen explorar música boliviana en 78 rpm, el proyecto *Ajayus de Antaño*, liderado por Isaac Rivera y Fernando Hurtado, se dedica a la recuperación y difusión de grabaciones históricas restauradas, ofreciendo un valioso archivo accesible a través de su blog, redes sociales y plataformas digitales de venta y escucha de música como Bandcamp.

a la elaboración de este texto. En segundo lugar, profundizando en la problemática central, reflexionaremos sobre el papel de la música de las tierras bajas en la construcción de la identidad regional, presentando fuentes sonoras de la época y situándolas en contexto con las problemáticas actuales. Por último, intentaremos presentar, a partir de nuestras fuentes, las influencias de la música extranjera, particularmente de ciertas regiones específicas de Brasil, en la música e identidad de las tierras bajas.

El vinilo y el *coleccionismo* como fuentes de investigación

Peter Wade, en la edición conmemorativa de veinte años de su libro *Música, Nación y Raza: Música Tropical en Colombia*, reflexiona sobre los profundos cambios que han transformado la manera en que los investigadores acceden a información sobre la música popular. Si bien en los años 1990, cuando escribió la primera versión de su trabajo, la investigación requería horas de búsqueda en archivos o entrevistas con historiadores locales, hoy el Internet ha facilitado el acceso masivo a datos. Wade comenta:

Muchas cosas han cambiado desde la década de los noventa, cuando escribí el texto en inglés. Para el investigador de la música popular, el Internet ha cambiado radicalmente la disponibilidad de información sobre la música y los músicos. Ahora, con solo buscar en Google, se puede desenterrar una cantidad envidiable de datos sobre cualquiera de las canciones, intérpretes o autores que antes requería horas de trabajo en algún archivo regional [...] o entrevistas con aficionados e historiadores locales que ya habían hecho esa labor de investigación.⁹

Lo que el autor destaca es cómo el acceso a la información ha cambiado radicalmente la práctica de la investigación en música. Lo que antes era una tarea ardua, ahora está al alcance de un clic o una simple búsqueda en Google o plataformas como Spotify o

9 Peter Wade, *Música, nación y raza...*, p. 13.

YouTube. Sin embargo, a pesar de esta disponibilidad global de datos, ciertos contextos siguen siendo más difíciles de explorar. En países como Colombia y Perú, por ejemplo, el redescubrimiento de géneros como la cumbia y la cumbia chicha fue posible gracias al esfuerzo de coleccionistas, estudiosos y otros actores que dieron un resurgir estas músicas marginales a través de publicaciones, reediciones y documentales, dando hoy en día a estos géneros un estatus de verdaderos símbolos nacionales.¹⁰

A pesar de este progreso en otros países, en Bolivia la situación es diferente. Aunque el Internet ha facilitado el acceso a más información, la música popular boliviana sigue siendo en gran parte inaccesible y desconocida. Los discos de vinilo, en particular, son una de las pocas fuentes para acceder a la música de décadas pasadas, especialmente aquella música que no ha sido recopilada o puesta a disposición de manera digital. Los vinilos, como fuentes primarias, tienen un valor incalculable. Su capacidad para preservar y transmitir la música en su forma original hace que se conviertan en un recurso esencial para estudios sociales y culturales, particularmente en contextos como el boliviano, donde muchas de estas grabaciones no se encuentran fácilmente disponibles en formatos más accesibles. Al ser un medio analógico, cada disco ofrece una capa rica de información contextual y sonora que los medios digitales no pueden replicar completamente.¹¹ A través del vinilo, es posible acceder a grabaciones originales que reflejan no solo el contenido musical sino también las condiciones socioculturales y políticas de su tiempo, elementos cruciales para comprender la música como fenómeno social. Este formato nos permite ir más allá de lo sonoro, dándonos informaciones desde lo visual con las portadas, por ejemplo, enriqueciendo de esta manera el análisis que uno puede realizar.

10 Para el caso colombiano, véase el libro de Peter Wade. En el caso del Perú, véase, por ejemplo, José Cosamalón, *Historia de la cumbia peruana: De la música tropical a la chicha*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2022.

11 Así lo destaca Georgina Born, "For a Relational Musicology: Music and Interdisciplinarity, Beyond the Theory of New Music", *The Musical Quarterly*, 93/4 (2010), pp. 575-585.

El coleccionismo de vinilos no es un proceso sencillo.¹² Requiere tiempo, paciencia y recursos económicos, lo que lo convierte en un camino largo y muchas veces sin fin. Uno se adentra en este camino buscando inicialmente ciertos géneros o artistas específicos; al indagar uno profundiza su curiosidad, ve cómo su curiosidad puede llevarlo a descubrir nuevas direcciones musicales o a redirigir su enfoque hacia aspectos inesperados. A través de este proceso, he podido acceder a un material musical invaluable que no solo me ha permitido disfrutar de la música en un plano estético, sino también comprender las condiciones sociales y culturales que dieron forma a esta música en un contexto particular.

Es importante destacar que, en Bolivia, la preservación de la música ha recaído en gran medida en esfuerzos individuales. Aunque en años recientes, instituciones como la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia han impulsado iniciativas para resaltar el aporte de la música y de los músicos bolivianos, el país carece todavía de una fonoteca nacional que resguarde y preserve de manera sistemática su catálogo musical, ya sea en formato digital o analógico.¹³ Ante esta ausencia institucional, algunos coleccionistas han asumido la ardua tarea de digitalizar sus archivos y difundirlos en línea a través de plataformas como YouTube, guiados no por un interés económico sino por el puro deseo de

12 Aunque no me siento completamente cómodo con el término ‘coleccionista’, ya que sugiere una noción de acumulación que no necesariamente refleja el disfrute y la apreciación profunda de la música, es el término más comúnmente utilizado para describir a quienes adquieren discos en formato vinilo. Dado que no existe un término más adecuado que capture con precisión esta práctica, utilizaré la palabra ‘coleccionista’ a lo largo del presente texto.

13 Recientemente, la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia impulsó la publicación de biografías de grandes músicos bolivianos como Gladys Moreno, Encarna Lazarte y Nilo Soruco, por dar algunos ejemplos. Un catálogo completo se puede encontrar en el sitio oficial y las redes sociales de la fundación.

compartir y rescatar la música boliviana.¹⁴ Estas iniciativas, sostenidas casi exclusivamente por la iniciativa privada, evidencian tanto la fragilidad del patrimonio sonoro boliviano como la negligencia estatal en garantizar su preservación.

Mi experiencia como coleccionista de discos de vinilo ha sido una de las motivaciones detrás de este texto. Durante los últimos quince años, me he dedicado a la búsqueda y adquisición de vinilos, inicialmente interesado por la música tropical y la música folclórica andina. Sin embargo, a medida que fui adquiriendo y buscando más discos, comencé a descubrir una cantidad inesperada de vinilos provenientes de las tierras bajas de Bolivia. Aunque no estaba buscando específicamente esta música, me encontré con una fuente valiosa que despertó en mí una curiosidad creciente por investigar más sobre la música de esta región.

Lo que me sorprendió fue la cantidad de discos que iba descubriendo, muchos de los cuales provenían de conjuntos completamente desconocidos para mí. Si bien algunos grupos, como el Trío Oriental, tienen cierto renombre, en su mayoría, los conjuntos eran totalmente nuevos. Esto me llevó a cuestionarme por qué existía una cantidad tan grande de discos de este tipo que nunca había escuchado mencionar y que, por lo general, pasaban desapercibidos. Observé que la mayoría de estos discos no generaban interés en el público, y a menudo se vendían a precios muy bajos. Cuando intenté preguntar a los vendedores sobre estos discos, descubrí que ninguno de ellos podía darme información certera sobre los grupos o el contexto de las grabaciones. Esta falta de conocimiento, tanto en el público como en los vendedores, solo incrementó mi curiosidad y me llevó a profundizar aún más en la búsqueda de estos discos.

La gran parte de los sellos discográficos y de la industria musical boliviana estaba concentrada en el occidente, particularmente en ciudades como La Paz y Cochabamba. En estos centros urbanos se encontraban no solo los principales estudios de grabación y

14 Podemos citar como ejemplo los canales de *Bolivia Eterna*, *Rock becho en Bolivia*, *Silverdigger* y *discos Challados* en la plataforma YouTube.

los espacios para la producción de discos, sino también las tiendas donde se comercializaban estas grabaciones.¹⁵ Sin embargo, el hecho de que se produjeran discos de música oriental en esta época indica que había un interés significativo por estos sonidos en el público occidental, sugiriendo una curiosidad y un deseo de consumir esta música. Además, la considerable cantidad de producciones provenientes de los Orientes nos muestra de igual manera la existencia de un mercado amplio que valoraba estos registros. Este panorama plantea la pregunta siguiente: ¿cómo es posible que estos grupos, que en su momento contaban con una audiencia notable, hayan caído en el olvido?

La obsesión por los discos no solo radica en tener y acumular una colección, sino en el deseo de rescatar algo que está casi olvidado. Fue así como mi búsqueda se convirtió en una pasión por dar a conocer y compartir estas obras. Para mí, no se trata solo de acumular vinilos, sino de asegurarnos de que esos artistas y grupos tengan la oportunidad de ser redescubiertos. Es por eso que decidí crear un canal en YouTube, donde digitalizo y comparto estos discos olvidados.¹⁶ Los discos son mucho más que objetos sonoros: contienen historia, contextos y en este sentido Bolivia cuenta con una producción inmensa que hasta ahora fue poco estudiada.

Otro aspecto fundamental que ha impulsado este trabajo es mi formación como antropólogo que me ha llevado a interesarme profundamente en las identidades nacionales en Bolivia. Mis investigaciones anteriores se centran en cómo las políticas públicas, como la educación, construyen las identidades nacionales. Este artículo es fruto entonces de dos pasiones que, si bien parecen lejanas, juntas pueden aportar luces y cuestionar ciertas nociones que se tienen sobre las identidades nacionales y regionales en Bolivia.

15 Por ejemplo, el sello Méndez es conocido como el primer sello boliviano, así como la disquera Lauro en Cochabamba o el sello menos conocido, Imperio, que se encontraba en La Paz.

16 Para ver y seguir mi canal y archivo personal de recuperación sonora de la música boliviana, pueden acceder al siguiente enlace: <https://www.youtube.com/@juanmanueltapia3231/videos>.

Sonidos de los Orientes: Música y construcción identitaria nacional y regional en las tierras bajas de Bolivia

Durante el gobierno de Gualberto Villarroel (1944-1946), se promulgaron diversas leyes y medidas orientadas a la construcción de una identidad nacional a través del arte y la cultura. En el ámbito de la música, una de las más significativas fue la ley del 30 de octubre de 1945 que, en su tercer artículo, establecía lo siguiente: “Artículo 3°. Ningún conjunto musical podrá interpretar públicamente sólo música extranjera, debiendo hacerla en forma alternada con la producción nacional, salvo el caso de conjuntos típicos que obtengan licencia especial”.¹⁷

Según el periodista e investigador de la música oriental boliviana, Jorge Gil Suarez, fue a partir de esta ley que la música y los ritmos de los Orientes empezaron a ser conocidos y expandidos en el territorio boliviano.¹⁸ Si bien existían producciones de esta región anteriores a la ley, fue el hecho de que los conjuntos musicales tengan que interpretar obligatoriamente en sus presentaciones públicas un repertorio de música nacional que hizo que los ritmos de tierras bajas empezaran a sonar por todo el país.

Según Gil Suarez, al amenizar las fiestas, eran los conjuntos quienes elegían tocar ritmos orientales ya que estos eran más ‘bailables’ y se fusionaban mejor con ritmos tropicales extranjeros como la cumbia. La música nativa del occidente no se prestaba para acompañar una fiesta de salón ni era igual de bailable que los ritmos típicos de los Orientes como el taquirari, la chovena o el carnavalito. En un principio, estos ritmos eran mayoritariamente

17 La ley completa puede leerse y descargarse en el siguiente enlace: <http://gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/descargarPdf/56071>.

18 Para encontrar más referencias sobre la música de los Orientes y la opinión de Jorge Gil Suarez, se puede consultar el canal de YouTube administrado por él, llamado Los Creadores, en las que se expone diferente música de los Orientes y en las que se puede encontrar entrevistas y datos sobre este tema. El enlace del canal es el siguiente: <https://www.youtube.com/@LosCreadores53>.

compuestos e interpretados por músicos del occidente. Por ejemplo, una de las canciones en ritmo de taquirari más típicas de la región como es “Cunumicita” fue compuesta por el poeta y músico orureño Gilberto Rojas. En una de sus investigaciones, Fernando Ríos expone el caso y la importancia del dúo Las Kantutas en la difusión y popularización de la música oriental en el país en los años 1940.¹⁹ Las Kantutas, dúo conformado por dos mujeres de origen kolla (de las tierras altas), interpretaron y difundieron música oriental en una época marcada por significativos cambios políticos, incluyendo el periodo populista del gobierno de Villarroel y el periodo post revolucionario de 1952 presidido por el Movimiento Nacionalista Revolucionario.

Durante estos periodos, las políticas culturales estaban enfocadas casi exclusivamente en las tradiciones andinas, buscando resaltar las culturas indígenas del altiplano como símbolo de una identidad nacional. Esto dejaba de lado las tradiciones culturales de las tierras bajas, consideradas periféricas o ajenas a la identidad nacional promovida por el gobierno boliviano.

En este contexto, el auge de la música oriental en las tierras altas, especialmente en La Paz, representó un cambio significativo en las narrativas sobre la identidad nacional. A través de su música y presencia en los medios de comunicación, Las Kantutas contribuyeron a integrar las tradiciones de las tierras bajas en el imaginario cultural nacional. Sus presentaciones en programas radiales de alcance nacional ayudaron a legitimar estos géneros como parte del patrimonio cultural boliviano y por ende como parte del imaginario nacional.

Ahora bien, tomando en cuenta –como muestra Ríos con el caso de las Kantutas– que la música de los Orientes fue popularizada por artistas de tierras altas, es pertinente preguntarse: ¿Quiénes fueron los primeros artistas de tierras bajas que interpretaban música de estas regiones, que alcanzaron popularidad a nivel nacional? ¿De qué contexto provenían estos artistas?

19 Fernando Ríos, “Las Kantutas and Música Oriental...”, pp. 57-85.

Música de los Orientes, artistas de la región y contenido

Con el crecimiento de la industria discográfica nacional, que a finales de la década de 1950 y principios de la década de 1960 comenzó a contar con medios de producción más sofisticados y autónomos, y en paralelo al interés por crear una identidad nacional boliviana a través de las expresiones culturales como la música, se llevaron a cabo concursos de talento en todas las regiones del país. Estos certámenes, celebrados a fines de la década de 1950, tenían como objetivo descubrir nuevos talentos de cada región. Los ganadores obtenían la oportunidad de grabar un disco sencillo de siete pulgadas, también conocido como EP (*Extended Play*), que generalmente contenía cuatro canciones y se comercializaba a nivel nacional.

En lo que se refiere a las regiones de los Orientes, más específicamente a Santa Cruz de la Sierra, uno de los primeros exponentes que alcanzaron la popularidad a nivel nacional fueron el dúo de hermanas Hermanitas Saldaña quienes, con tal solo ocho y diez años grabaron su primera producción discográfica en el año 1960, titulada *Rumbo al Éxito* y publicada por el sello brasileiro Parlardisc.²⁰

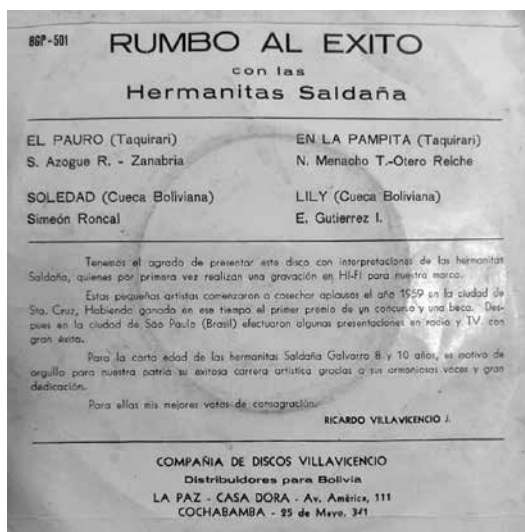


Portada del disco *Rumbo al Éxito* con las Hermanitas Saldaña.

20 Colección personal Juan Manuel Tapia, Hermanitas Saldaña, *Rumbo al Éxito* con las Hermanitas Saldaña, Sello Discográfico Parlardisc, 1960, código BGP-501. Si bien este disco fue editado y producido en Brasil, este fue concebido con el objetivo de comercializarlo en Bolivia siendo distribuido por discos Villavicencio.

Este EP incluye cuatro canciones pertenecientes a dos géneros musicales distintos: dos taquiraris, titulados “El Pauro” y “En la Pampita”, representando la música de los Orientes bolivianos, y dos cuecas, “Soledad” y “Lily”, representativas de las tierras altas. Aunque no es necesario profundizar en el contenido de las canciones, la elección de interpretar géneros de ambas regiones evidencia una intención de presentar a las intérpretes como artistas capaces de representar todo el espectro musical del país.

Las Hermanitas Saldaña ejemplifican el tipo de artista que se buscaba a principios de la década de 1960 para representar a los Orientes. Provenientes de Santa Cruz de la Sierra, sus voces y talento a tan corta edad fueron, según se lee en la contraportada del disco, “motivo de orgullo para nuestra patria”.²¹



Contraportada del disco *Rumbo al Éxito* con las Hermanitas Saldaña.

- 21 Si bien en este caso nos concentramos en el ejemplo de las Hermanitas Saldaña, otra artista muy representativa de Santa Cruz que surgió en la misma época, y de la cual se puede hacer un análisis similar, es Gladys Moreno, cantante cruceña con una trayectoria muy extensa y cuya identidad artística representa un símbolo de Santa Cruz y los Orientes bolivianos.

Otro aspecto relevante para el análisis de la música de los Orientes bolivianos de esta época es su contenido lírico. Una canción que destaca tanto por su letra como por su relevancia contemporánea es el taquirari “Peladita Linda”, interpretado por Los Cantores de Santa Cruz.²² Esta pieza forma parte de un EP titulado *Santa Cruz*, editado en la década de 1960 por la discográfica boliviana Lauro, en el cual cuatro diferentes artistas presentan una canción cada uno. Este material discográfico refleja claramente el tipo de música oriental que se buscaba comercializar en la época.

En “Peladita Linda”, la protagonista es idealizada principalmente por su belleza física. No obstante, el autor no exalta su atractivo de forma romántica, sino que lo hace de manera jocosa y vulgar, comparando sus rasgos físicos con animales típicos de la región y utilizando frases como:

¿Dónde están tus dientes? Tus dientes de pejichi (armadillo gigante), come muerto. Con los que me mordiste mi pie y me quedé llanta baja (...). ¿Dónde están tus tetas? Tus tetas de alforja tapequera. Con las que me apechugabas mujer, me servían de cabecera (...).

Lo interesante de esta canción radica en que, hoy en día, se ha convertido en un verdadero clásico de la música cruceña. Su contenido machista, al igual que el de otras canciones que veremos más adelante, sigue siendo celebrado y reinterpretado por diversas bandas de la región.²³

22 Colección persona Juan Manuel Tapia, Norteños - Conjunto Ichilo - Los Cantores de Santa Cruz - Deysi Antelo, “Santa Cruz”, Sello Discográfico Lauro, años 1960, Código CDLR-5472.

23 Ver por ejemplo la versión de New Bolivia Band, cuyo video en YouTube cuenta con cientos de miles de visitas y cuyas imágenes hacen referencia al movimiento nacionalista autónomo cruceño presente durante la segunda mitad de la década del 2000. El enlace para dicho video es el siguiente: https://www.youtube.com/watch?v=OIoLck9Gj5I&ab_channel=BellaSantaCruz.

Portada y Contraportada del EP *Santa Cruz*.

Música de los pueblos indígenas de tierras bajas: registros y reappropriaciones

Como pudimos observar con el caso de las Hermanitas Saldaña, el tipo de artista de los Orientes que se buscaba popularizar respondía a ciertas características específicas, ligadas tanto a la imagen como a la habilidad de representar una identidad regional idealizada. Esto nos lleva a plantearnos diversas preguntas sobre el panorama musical más allá de los artistas de renombre, en particular, sobre la música de los pueblos indígenas de las tierras bajas. ¿Qué registros se tienen de la música de los pueblos indígenas de tierras bajas? ¿Cuáles eran las características de la música de estos pueblos y quienes la interpretaban? ¿Qué rol tiene esta música en la construcción de una identidad regional?

Durante mi búsqueda de discos, me di cuenta de que existía una cantidad considerable de material que hacía referencia a los pueblos indígenas de las tierras bajas. Muchos conjuntos incluían estos pueblos en sus nombres, pero más allá de esa referencia nominal, ¿qué tan presente estaba realmente la música originaria en los registros discográficos?

Uno de los ejemplos más interesantes que encontré es el conjunto Los Guarayos, cuya denominación remite al pueblo

originario amazónico guarayo, ubicado en el camino entre Trinidad y Santa Cruz de la Sierra. Lo curioso de este grupo es que, a pesar de la evocación a dicho pueblo, su arte no refleja, a primera vista y a primera escucha, una práctica propia de los pueblos guarayos ni de la región en general. En su primer registro discográfico, el grupo interpreta géneros más asociados con el territorio argentino –como la zamba y la litoraleña– y solo presenta un taquirari.²⁴ En otro EP, Los Guarayos interpretan *kaluyos*, un género musical propio de los Orientes, pero típico de la región de Valle Grande que dista de la identidad musical de los pueblos amazónicos.²⁵ Estos ejemplos nos invitan a cuestionar: ¿Qué elementos autóctonos, si es que los hay, podemos encontrar en la música de Los Guarayos que vayan más allá del nombre del conjunto?²⁶



Portada y contraportada Vol.1, *Los Guarayos*.

-
- 24 Colección personal Juan Manuel Tapia, *Los Guarayos, vol.1*, Años 1960, Sello Discográfico Lauro, Código CDLR-5121.
- 25 Colección personal Juan Manuel Tapia, *Los Guarayos, Kaluyos de Nuestra Tierra con Los Guarayos*, Años 1960, Sellos Discográfico Lauro, CDLR-5086.
- 26 Lejos de querer ser una afirmación, esta pregunta es una invitación a reflexionar o a seguir estudiando estos conjuntos. Quizás una pista para encontrar el elemento ‘autóctono’ de la música pueda ser la utilización de ciertos instrumentos musicales en la interpretación de estos géneros.

La mayoría de los registros sonoros vinculados a los pueblos de las tierras bajas que he podido identificar corresponden exclusivamente a música instrumental. No obstante, entre este conjunto de registros destaca un EP íntegramente cantado en lengua guaraya, interpretado por el Conjunto guarayo Los Gallaretas.²⁷ Este material, editado por el sello paceño Imperio, resulta especialmente relevante ya que el conjunto interpreta únicamente ritmos característicos de los Orientes bolivianos con dos chovenas, un taquirari y un carnaval.

Lamentablemente, se sabe muy poco sobre este tipo de agrupaciones. Por lo general, estas producciones carecían de portadas informativas, lo que dificulta conocer la identidad de los integrantes del grupo, el año exacto de la grabación, así como determinar si las canciones grabadas eran composiciones propias o adaptaciones de repertorios ajenos.²⁸ Sin embargo, el hecho de que un sello de considerable actividad discográfica como Imperio haya decidido invertir recursos en la producción de este disco sugiere la existencia de un público específico interesado en este tipo de material. Esto plantea las siguientes preguntas: ¿quiénes constituían este público y de qué contexto social y cultural provenía? Asimismo, surge la necesidad de identificar otros registros similares que, con seguridad, existen.

Un aspecto particularmente notable de este EP es que las canciones hacen referencia directa a elementos culturales y naturales propios de la región. Títulos como “Mi amigo Jochi”, “Viaje a Santa Cruz” y “Carnavalito Guarayo” reflejan cómo estas agrupaciones musicales integraban su entorno y su realidad en sus creaciones artísticas. Para profundizar en el análisis de este material, será esencial, en investigaciones futuras, realizar la traducción y el estudio detallado de las letras de las canciones, lo que permitiría un entendimiento más completo de su contenido y contexto.

27 Colección personal Juan Manuel Tapia, Conjunto Guarayo, *Conjunto Guarayo Los Gallaretas*, Años 1970, Sello Discográfico Imperio. Código EPI-2022.

28 Si bien no se puede identificar con seguridad el año de esta producción, el sello Imperio estuvo muy activo a finales de los años 1960 y principios de la década siguiente, por lo que podemos pensar que el disco en cuestión corresponde a esta época.



Disco EP *Conjunto Guarayo Los Gallaretas*.

Finalmente, una de las problemáticas que surge consiste en entender y analizar la manera en que esta música es consumida y reapropiada en la actualidad. Un caso particularmente relevante para entender esta reapropiación es el de la canción “Adiós Perra”, originalmente interpretada por Adán Tacana y su conjunto Tacaná y su Banda en 1977.

Como sugiere su nombre, Adán Tacana era un músico de origen tacana, pueblo amazónico ubicado al norte del departamento de La Paz. En el año 1977, el sello discográfico Lyra publicó un LP (*Long Play*) *Tacaná y Su Banda* que incluye tanto composiciones propias como versiones de canciones de otros autores.²⁹ Lo interesante de este disco, completamente instrumental, es el hecho que contiene genero muy diversos que no solo provienen de los

29 A diferencia de los discos presentados anteriormente, el *Long Play* es un disco de vinilo de doce pulgadas que contiene una cantidad significativa de canciones. Por lo general, se habla de 12 a 14 canciones, llegando a tener una larga duración y presentando un trabajo mucho más extenso que los *Extended Play*. Este disco se encuentra en la Colección personal Juan Manuel Tapia, Tacaná y su Banda, *Tacaná y su Banda*, Sello Discográfico Lyra, 1977, Código SLPL-13317-A.

Orientes bolivianos. El disco contiene chovenas, carnaval pero también *Bosa Nova* (así lo escribe la etiqueta del disco) y ritmos considerados europeos como la polca.³⁰ De hecho “Adios Perra” se enmarca dentro de este último ritmo.



Tapa y Contratapa LP *Tacaná y su Banda*.



Galleta o etiqueta del disco *Tacaná y su banda* en la que se puede apreciar los compositores de las canciones y los géneros de cada canción.

30 Un análisis etnomusicológico podría centrarse en la autenticidad de la interpretación de estos ritmos. Aunque, al escuchar las canciones, estas no se corresponden necesariamente con las características estilísticas que se esperarían de una polca o una *bossa nova*, dichas denominaciones son las que figuran impresas en el disco. Por esta razón, se ha optado por respetarlas en esta investigación.

“Adiós Perra” es un caso curioso ya que, en 2013, la canción, originalmente instrumental, fue reinterpretada por el cantante cruceño Aldo Peña quien le añadió letra.³¹ Esta nueva versión se convirtió en un éxito, y hoy en día cuenta con un videoclip y cientos de miles de visitas en la plataforma YouTube.³² Al igual que en el caso de “Peladita Camba”, la letra de la canción y el video describen a una mujer de manera jocosa y vulgar. En la letra, el protagonista expresa su decisión de dejar atrás a su pareja, a quien llama ‘perra’, de manera irónica y despectiva.

En los créditos de la canción, se puede observar que la letra de esta nueva versión fue escrita por Julio Kempff Suárez. Kempff, hijo del célebre filósofo Noel Kempff Mercado, fue presidente de la Confederación de Empresarios Privados de Santa Cruz y es considerado uno de los hijos ilustres de la ciudad. Aunque estos datos puedan parecer aleatorios, en realidad ofrecen valiosas pistas sobre la reapropiación de la música de Adán Tacana. Al igual que Aldo Peña –quien, entre otras cosas, compuso el himno del Comité pro Santa Cruz– Kempff Suárez representa a una élite intelectual y económica de Santa Cruz.³³

El caso de “*Adiós Perra*” ilustra cómo la música y los discos de estos conjuntos, que de alguna manera hacen referencia a los pueblos autóctonos de las tierras bajas, han sido reapropiados y utilizados en ciertos casos como herramientas para construir y

31 Aldo Peña (1953-2024) fue un cantante y compositor cruceño reconocido por su aporte a la música popular de los Orientes bolivianos. Su obra se destacó por exaltar la identidad cruceña y por interpretar géneros tradicionales como la chovena, el taquirari y el carnaval. Peña fue un referente de la música regional y un defensor de la cultura y tradiciones de Santa Cruz, logrando consolidar un legado que perdura en el imaginario cultural de los Orientes bolivianos.

32 Para ver la versión de Aldo Peña de “Adiós Perra”, visitar el siguiente enlace: https://www.youtube.com/watch?v=5T7BhWuGN4c&ab_channel=AldoPe%C3%B1a-Cantautor-Boliviano.

33 El Comité pro Santa Cruz es una asociación cívica que, según su sitio web oficial, se define como una “Institución cívica con la finalidad suprema de velar por el engrandecimiento moral y material del departamento de Santa Cruz y de Bolivia”.

reforzar una identidad cruceña. Una identidad e imaginario regional representado e imaginado por estas élites.

Música de los Orientes e influencia extranjera: El caso de Beni-Brasil y el Carimbó en Bolivia

La música de los Orientes bolivianos se caracteriza por una notable diversidad de influencias, tanto locales como extranjeras. Entre las más relevantes destaca la influencia de la música brasileña, en particular aquella originada en la región amazónica. Este intercambio cultural ha desempeñado un papel fundamental en la construcción de la identidad musical de las tierras bajas de Bolivia, evidenciándose en la incorporación de elementos culturales y estilísticos que han moldeado tanto las composiciones musicales como las letras en estas regiones. En este contexto, la interacción cultural entre Bolivia y Brasil, especialmente en áreas como el departamento de Beni, ha dado lugar a una fusión musical que no solo ha influido en la identidad e imaginario regional boliviano, sino que también ha tenido un impacto recíproco. Como se analizará posteriormente, la región amazónica boliviana no solo recibió influencias de Brasil; también influyó en destacados músicos brasileños.

Esta integración de influencias puede interpretarse como una forma de construir una identidad regional amazónica que refleja el intercambio entre los pueblos de la región de manera transfronteriza, más allá de una identidad estrictamente nacional boliviana o regional de los Orientes. Así como músicos brasileños dedicaron canciones a ciudades y lugares de Bolivia, los músicos bolivianos también hicieron lo mismo con ciudades brasileñas. Un ejemplo interesante se observa en los registros discográficos de Bolivia, especialmente en la década de 1970 y principios de 1980, donde se evidencia el impacto del *carimbó* –un género afro-amazónico originario de la región de Pará en Brasil– que alcanzó un notable éxito en el país. Este fenómeno no se limitó a los Orientes, sino que se extendió a nivel nacional.

***Los Orientes bolivianos le cantan a la Amazonía brasilera:
“Adiós Manaos”***

Como pudimos ver con el caso del LP de *Tacaná y su banda*, los ritmos brasileiros (en ese caso específico la *bossa nova*) estaban presentes en los discos de los conjuntos orientales. Existen muchos ejemplos de bandas que interpretaban estos ritmos, sin embargo, uno de los conjuntos que más me llamó la atención por sus composiciones y referencias al Brasil es el del conjunto denominado Los del Beni. En todo mi camino de búsqueda pude encontrar tres EP diferentes de este conjunto, editados por el sello paceño Imperio.

Si bien no se tiene mucha información sobre este conjunto, podemos sobreentender el origen del mismo por su nombre. A diferencia de los grupos presentados anteriormente, Los del Beni son un conjunto que fusiona los ritmos orientales de manera más ‘moderna’ utilizando instrumentos como el bajo eléctrico y tocando ritmos tropicales internacionales como el merengue o la guaracha. Si bien los discos del sello Imperio no cuentan con fechas exactas, por la calidad de grabación de los registros y los ritmos que tocan, podemos suponer que el conjunto estuvo mayormente activo en la década de 1970.



Portada del EP // del conjunto Los del Beni.

Entre los numerosos discos de Los del Beni que tuve la oportunidad de explorar, destaca un EP que incluye la canción titulada “Adiós Manaos”.³⁴ Esta pieza, etiquetada como una samba en el registro discográfico, resulta particularmente interesante ya que parece tratarse de una composición original del conjunto, dedicada a la ciudad brasileña de Manaos.³⁵ Este gesto musical, más allá de su valor artístico, evidencia las conexiones culturales y emocionales entre las tierras bajas bolivianas y la región amazónica de Brasil.³⁶ La letra de “Adiós Manaos” dice lo siguiente:

Adiós Manaos, ya llegó la hora de partir
 Adiós Manaos, que nuestro adiós será ya toda la vida.
 Adiós Manaos, que nuestro adiós será ya toda la vida.
 De noche, yo lloré tanto al saber que iba a partir ahora.
 Por ti derramé todo mi llanto, por el destino que tomé pa' mi ahora.
 (Repite desde el principio)

Aunque breve, la letra de “Adiós Manaos” transmite una profunda carga emocional y nostálgica. El narrador expresa tristeza y melancolía al despedirse de Manaos, evidenciando un vínculo afectivo significativo con la ciudad. No resulta casual que fueran

34 El EP en cuestión lleva de nombre *II* fue editado por el sello Imperio, presumiblemente años 1970, Código EP-941. Colección personal Juan Manuel Tapia Vargas.

35 Utilizamos el verbo ‘parecer’, ya que al no estar seguros no podemos confirmar con seguridad que la canción es una composición original. No existe ningún otro registro en Internet de una canción con el mismo nombre, ni siquiera en idioma portugués. Sin embargo, la etiqueta del disco marca al autor como “Derechos Reservados”, sin poder confirmarnos con seguridad de quien se trata.

36 Manaos, la capital del Estado de Amazonas en Brasil, es un importante centro urbano en plena selva amazónica y una de las ciudades más influyentes de la región. Conocida históricamente por su auge durante la era del caucho en el siglo XIX, Manaos se consolidó como un nodo comercial y cultural, conectando la vasta cuenca amazónica con el resto del mundo. Actualmente, es un punto clave para la economía, la biodiversidad y la cultura de la Amazonía. Manaos se encuentra a más de 1.400 kilómetros de distancia de Trinidad, capital del Beni.

músicos del Beni quienes compusieron e interpretaron esta canción, reflejando así la notable influencia de la Amazonia brasileña en esta región. La decisión de rendir homenaje a Manaos, en lugar de una ciudad boliviana como Cochabamba o La Paz, destaca el peso cultural y simbólico que la ciudad brasileña tiene para los habitantes esta región.



Disco EP de los del Beni en el que se puede encontrar la canción "Adiós Manaos".

El *Carimbó Boliviano*

El *carimbó* es un género musical y una danza tradicional originaria de la región amazónica del Estado de Pará, en Brasil. Este estilo se caracteriza por su distintivo ritmo y el uso de instrumentos de percusión, como tambores de madera y maracas, que reflejan la influencia de las culturas indígenas y africanas en la formación de la identidad musical de la Amazonía brasileña. Durante mi investigación, observé que varios conjuntos de los Orientes bolivianos y de Bolivia, en general, interpretaron este ritmo, lo que sugiere su éxito y popularización en el país, especialmente a mediados de la década de 1970 y durante la década de 1980.

Antonio Maurício Dias da Costa, profesor de la Universidade Federal do Pará, investiga el *carimbó* como una expresión musical emblemática de la identidad ‘cabocla’ en la Amazonía brasileña.³⁷ En su artículo “A Produção da ‘Música Cabocla’: a polifonia formadora do Carimbó nas representações de literatos, jornalistas e folcloristas no Pará (1900-1960)”, Costa analiza cómo, entre 1900 y 1960, literatos, periodistas y folcloristas contribuyeron a la construcción del *carimbó* como una manifestación folclórica típicamente regional. El autor concluye su texto diciendo que la música cabloca, entre las que se encuentra el *carimbó*, podría ser considerada como “‘Auténtica representante’ de la cultura/identidad nacional en el norte del país (Brasil), derivada de la ‘música negra’, ya sea como batuque afro religioso, o como expresión lúdica (música y danza) primitiva”.³⁸

Ante esto, surge una pregunta relevante: ¿Cómo un estilo musical tan arraigado al norte de Brasil logró alcanzar tanto éxito en Bolivia? Uno de los casos más curiosos de estudiar para responder a esta interrogante es el del famoso cantante y compositor brasileño, Pinduca, quien en 1983 compuso la canción “Carimbó Boliviano”.

Pinduca es uno de los artistas más representativos y emblemáticos del *carimbó* contemporáneo empezando su carrera a principios de la década de 1970. Es considerado como uno de los compositores que ayudó a que este estilo de música sea conocido internacionalmente. Por alguna razón, Pinduca tuvo mucho

37 El concepto de ‘identidad cabocla’ hace referencia a una construcción cultural propia de la Amazonía brasileña, asociada a los caboclos, un término que describe a personas de ascendencia mixta entre indígenas, europeos y, en menor medida, africanos, que habitan la región amazónica. Esta identidad cabocla no solo se define por la mezcla racial, sino también por la integración de elementos culturales, sociales y económicos que caracterizan a las comunidades de esta región. Para más información sobre la identidad cabocla y su relación con el Carimbó, véase Antonio Maurício Dias da Costa, “A Produção da ‘Música Cabocla’: a polifonia formadora do Carimbó nas representações de literatos, jornalistas e folcloristas no Pará (1900-1960)”, *História*, vol. 32/2, São Paulo (2013), pp. 121-145. El artículo se puede encontrar en línea en el siguiente enlace: <https://www.scielo.br/j/his/a/yyYqYy7fskRYWvT4xBy44gR/?lang=pt>.

38 *Ibídem*.

éxito en Bolivia, ya que varios de sus discos fueron reeditados por sellos nacionales, y llegando inclusive a componer una canción en homenaje a la región oriental del país, en particular al Beni.³⁹



Edición Boliviana por el sello Lauro del disco Pinduca,
Pinduca O Rei do Carimbó Vol.12, 1984.

En este disco se puede encontrar la canción “Carimbó Boliviano”.
La versión original fue editada en Brasil en el año 1983 por el sello Copacabana.

La letra de “Carimbó Boliviano” dice lo siguiente:

Eu vou cantar
Tudos los anhos
Meu carimbo boliviano
En Trinidad
A mano a mano
En Riberalta, uma Paceaña
La je Santa Ana
E Magdalena
Cantan en Baure, linda morena
Guayaramerin
San Ramon e San Joaquin
San Borya, San Ignacio
Tudo el mundo canta assim
(letra en portugués)

Voy a cantar
Todos los años
Mi Carimbo boliviano
En Trinidad
De mano en mano
En Riberalta, una Paceaña
La je Santa Ana
Y Magdalena
Cantando en Baure, linda morena
Guayaramerin
San Ramon e San Joaquín
San Borya, San Ignacio
Todo el mundo canta así
(letra traducida al castellano)

39 Si bien Pinduca no grabó ninguno de sus materiales discográficos en sellos nacionales, gran parte de sus discos fueron reeditados por el sello nacional Lauro. Sus reediciones incluyen tanto *Long Play* como *Extended Play*.

En esta canción, Pinduca fusiona las sonoridades del *carimbó* brasileño con una lírica que hace referencia explícita a ciudades y pueblos bolivianos como Trinidad, Riberalta o San Joaquín, ubicados en el departamento de Beni. Al hacerlo, no solo rinde homenaje a estos lugares, sino que también demuestra su profundo conocimiento de la geografía y la cultura boliviana, sugiriendo que estuvo allí. Esta conexión se extiende incluso a la mención de ‘una pazeña’, que, lejos de aludir a la ciudad de La Paz, hace referencia a la conocida marca de cerveza.

“Carimbó Boliviano” no solo refleja el éxito que este ritmo brasileño tuvo en Bolivia, sino también la importancia del país en la consolidación y popularización de este género musical. No es casualidad que Pinduca dedique un homenaje a estos lugares, implicando que fueron fundamentales en su carrera y en el éxito del *carimbó* en la región. Al hacerlo, amplía el alcance de esta música, trascendiendo el ámbito exclusivo del Amazonas brasileño para abarcar toda una región de los Orientes bolivianos, estableciendo un vínculo cultural y musical más profundo entre ambos territorios. Esta integración no solo resalta la interacción entre las músicas amazónicas de Brasil y Bolivia, sino también cómo estas se fusionan y se enriquecen mutuamente, contribuyendo a la construcción de una identidad musical compartida.

Como mencionamos anteriormente, el éxito del *carimbó* no se limitó exclusivamente a los Orientes de Bolivia. De hecho, existen versiones de canciones de Pinduca interpretadas por músicos y bandas de todo el país. Un ejemplo claro de esto es la interpretación de la canción “Carimbó Boliviano” realizada por el músico tradicional cochabambino Ramiro Alcocer.⁴⁰ Asimismo, el EP titulado *Carimbo Cirimbo*, que contiene composiciones de Pinduca, fue grabado por la banda orureña de rock psicodélico Ceniza en 1975.⁴¹ Estos ejemplos

40 El disco en cuestión titula: Ramiro Alcocer, *Ramiro Alcocer: sus últimos éxitos en cumbias*, Sello Discográfico Javier, año sin identificar, presumiblemente editado entre el año 1984 y 1986, Código No. 5004.

41 Disco realizado por el grupo Cenizas de Oruro, *Carimbo Cirimbo*, Sello Discográfico Lyra, 1975, Código EP-183.

reflejan la popularidad del *carimbó* en diferentes regiones del país. Sin pretender extendernos, cabe destacar que existe una considerable cantidad de discos en Bolivia que reinterpretan este género, lo que hace pertinente explorar y analizar la conexión musical entre Brasil y Bolivia a través de este ritmo tan particular.



Portada del disco LP de Ramiro Alcocer, *Sus Últimos éxitos en Cumbias*, dónde se encuentra una versión de “Carimbó Boliviano”.



Portada del disco EP *Carimbo Cirimbo* del grupo Ceniza. En este material se puede encontrar versiones de canciones de *carimbó* reinterpretadas por este grupo.

Conclusiones

A lo largo de este artículo, hemos explorado cómo la música de los Orientes bolivianos no solo refleja las dinámicas sociales, culturales y políticas de la región, sino que también contribuye activamente a la construcción de identidades nacionales y regionales. A partir del análisis de registros sonoros, como los discos de vinilo, se evidencia cómo la música de las tierras bajas ha desempeñado un papel significativo en el imaginario cultural boliviano, particularmente durante la segunda mitad del siglo XX.

La música de los Orientes, a pesar de haber sido marginalizada en las políticas culturales nacionales durante los intentos de construcción identitaria del gobierno de Gualberto Villaroel y el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario, logró posicionarse como una representación importante de la diversidad boliviana. La popularización de ritmos como el taquirari y la chovena a través de artistas como Las Kantutas y las Hermanitas Saldaña, no solo permitió integrar estas tradiciones al repertorio nacional, sino que también planteó interrogantes sobre el protagonismo de los músicos de tierras bajas en este proceso. Como se discutió, el rol de los artistas de tierras altas en la difusión inicial de la música oriental sugiere una dinámica de poder que influyó en la configuración de las identidades e imaginarios regionales. Más allá de construir estas identidades, también se propuso una representación de una identidad regional idealizada.

Esta investigación invita a reflexionar sobre los límites tradicionales que asumimos entre Orientes y occidente en Bolivia, mostrando que estas categorías no son tan rígidas como se suele pensar. La música oriental, aunque estrechamente asociada a las tierras bajas, ha sido interpretada, producida y promovida por músicos y sellos de las tierras altas, evidenciando un interés cultural que atraviesa estas divisiones.

El análisis de registros de grupos musicales como los de Los Guarayos y el Conjunto Guarayo Los Gallaretas resalta la complejidad de representar la música originaria de las tierras bajas. Si bien algunos de ellos apelaron a referencias nominales o estilísticas

de los pueblos indígenas, los ejemplos analizados demuestran que la representación auténtica de estas tradiciones aún requiere un trabajo más profundo de rescate, traducción y contextualización. En este sentido, el estudio de estas grabaciones abre caminos para futuras investigaciones que exploren la música de los pueblos indígenas como un componente crucial de la identidad regional.

Por otro lado, casos como el de la canción “Adiós Perra”, originalmente una pieza instrumental compuesta por Adán Tacana y reinterpretada, décadas después, con letra del cruceño Aldo Peña, ilustran cómo ciertas canciones de los Orientes bolivianos han sido reapropiadas y resignificadas para reforzar una identidad cruceña particular. Esta resignificación, impulsada en gran medida por miembros de la élite cruceña, pone en evidencia la compleja relación entre las tradiciones musicales locales y los imaginarios regionales contemporáneos.

Finalmente, la influencia de la música brasileña, particularmente el ritmo del *carimbó*, evidencia un intercambio cultural transfronterizo que ha enriquecido el panorama musical de las tierras bajas bolivianas. Desde la inclusión de ritmos como la *bossa nova* en los discos de conjuntos orientales hasta la reinterpretación de canciones como “Carimbó Boliviano” de Pinduca, este fenómeno no solo revela las conexiones entre las regiones amazónicas de Brasil y Bolivia, sino que también plantea preguntas sobre la reciprocidad de estas influencias. Como se observó, la música boliviana no fue únicamente receptora, sino también fuente de inspiración para músicos brasileños, fortaleciendo la idea de una identidad musical amazónica compartida. De igual manera, la reinterpretación de “Carimbó Boliviano” que viaja desde Brasil a los Orientes bolivianos y finalmente encuentra resonancia en los públicos occidentales, refuerza la idea de un diálogo constante entre regiones. Estas conexiones revelan una red cultural compleja que va más allá de las fronteras geográficas, desafiando las nociones e imaginarios contemporáneos de identidades regionales homogéneas.

En conclusión, la música de los Orientes bolivianos, a través de sus múltiples facetas, ha sido una herramienta clave en la

construcción y negociación de identidades nacionales y regionales. Sin embargo, su estudio también expone vacíos y tensiones que invitan a continuar investigando. Desde el rescate de las tradiciones indígenas y autóctonas hasta el análisis de las dinámicas de poder en la difusión de estos géneros, la música de las tierras bajas ofrece un campo fértil para entender los procesos históricos y culturales que han dado forma a Bolivia como nación diversa y compleja, con múltiples identidades que inclusive van más allá de sus fronteras.

Autores/as

Alejandro Barrientos Salinas, antropólogo boliviano. Magíster en Estudios Amerindios, Universidad Complutense de Madrid. Docente de la Carrera de Antropología y del Programa de Cine y Producción Audiovisual, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.

Isabelle Combès, antropóloga, con doctorado en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Francia. Es investigadora asociada del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y coordinadora del Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA) del Museo de Historia de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno (Santa Cruz de la Sierra, Bolivia). Se especializa en etnohistoria y el poblamiento étnico de las tierras bajas bolivianas, especialmente del Chaco, en la larga duración. Actualmente trabaja sobre los procesos de conquista y colonización del Chaco boliviano en el siglo XIX.

Ha publicado más de 70 artículos o capítulos de libros en diversas revistas especializadas y libros colectivos. Entre sus publicaciones se pueden citar *Etnohistorias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XXI)*, 2005; *Diccionario étnico. Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*, 2010; *Kuruyuki*, 2014; *Una etnohistoria del Chaco boliviano*, 2021 e *Historias de nombres. El laberinto etnonímico en las tierras bajas de Bolivia*, 2022.

Lorena Córdoba, doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones

Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Realizó pasantías de perfeccionamiento en la Universidad de Nanterre, la Fondation Maison des Sciences de l'Homme en París, el Instituto Iberoamericano de Berlín y ha sido becaria postdoctoral Marie Curie de la Unión Europea en la Universidad Ca' Foscari Venecia. Su trabajo etnográfico se llevó a cabo entre los chacobos (Pano) de la Amazonía boliviana y los tobas del oeste formoseño (Guaycurú) en el Chaco argentino, así como también en diversos terrenos más breves en grupos wichís de Salta y Formosa. Se especializa en etnología y etnohistoria de la Amazonía boliviana y el Chaco argentino, analizando temas de género, organización social o el impacto de las misiones religiosas y el extractivismo en las sociedades indígenas y criollas. Sobre estos temas ha publicado varios artículos y libros a nivel internacional.

Anna Guiteras Mombiola, historiadora. Doctorada de la Universitat de Barcelona. Fue becaria postdoctoral en la Universidad de Colonia (Alemania), investigadora posdoctoral con venia docente en la Universidad Pompeu Fabra (España), y profesora asociada en la Universidad de Barcelona. Actualmente es profesora de Historia de América en la Universidad Complutense de Madrid. También ha sido beneficiaria postdoctoral de la Gerda Henkel Stiftung.

Sus líneas de investigación se enfocan en los procesos de colonización de la frontera amazónica, y los cambios y continuidades acaecidos en sus sociedades indígenas derivados de su inserción al orden tardocolonial, luego liberal. Es miembro de varios grupos de investigación con sede en universidades españolas y latinoamericanas, así como del Panel Científico para la Amazonía (SPA). Es autora de los libros *De los llanos de Mojos a las cachuelas del Beni, 1842-1938* (Cochabamba, Sucre, 2012) y *Warisata en la selva* (Barcelona, 2020).

Ana María Lema Garrett, historiadora. Tiene un doctorado en l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (París, Francia). Es investigadora y profesora en el área de Historia en la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz (Bolivia). Elaboró la *Antología de diarios de viajes y expediciones* (2022) y varios estudios introductorios de fuentes históricas decimonónicas bolivianas en el marco de la Biblioteca del Bicentenario de Bolivia. Las tierras bajas fueron abordadas en: *Caupolicán, Iturralde: tierra de promesas y proyectos nacionales. Recursos de un territorio articulador en las tierras bajas de Bolivia, siglos XVIII-XX* (2019, como coordinadora y

coautora) y *El sentido del silencio. La mano de obra chiquitana en el Oriente boliviano a principios del siglo XX* (2009), entre otros trabajos.

Cecilia Martínez, doctora en antropología de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina y magíster en historia del mundo hispánico por la Universitat Jaume I de Castellón, España. Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina) y del Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA) en Santa Cruz de la Sierra. Se especializa en historia indígena y etnología histórica del Oriente boliviano, temas sobre los que ha publicado libros y artículos en revistas especializadas.

Ben Nobbs-Thiessen es doctor en Historia en Emory (2016) y cuenta con una maestría (2009) y una licenciatura (2005) en Historia en la University of British Columbia (Canadá). Es profesor de Historia, coordinador del programa de Estudios Menonitas y codirector del Centro de Estudios Menonitas Transnacionales de la Universidad de Winnipeg.

Su investigación explora los movimientos de los menonitas y otras comunidades migrantes a través de las fronteras de las Américas, en la intersección de estos flujos con las revoluciones nacionales, el colonialismo interno y el cambio agroambiental. Su primer libro, *Landscape of Migration: Mobility and Environmental Change on Bolivia's Tropical Frontier since 1952*, se publicó en 2020.

José Octavio Orsag Molina es historiador. Obtuvo su licenciatura en Historia en la Universidad Mayor de San Andrés, en La Paz (Bolivia) y su doctorado en Historia por la Universidad de Nueva York. Su línea de investigación se enfoca en analizar los procesos de colonización nacional en los territorios indígenas de la Amazonía durante los siglos XIX y XX desde una perspectiva de historia ambiental y de larga duración. Actualmente, es también miembro del Centro de Estudios Populares (Cochabamba, Bolivia).

Paula de Souza Rosa es doctora en Historia por la Universidad Federal de Pará (Brasil). Miembro del Grupo de Investigación sobre Población, Familia y Migración en la Amazonia - RUMA (UFPA/CNPq). Sus temas de investigación son la historia de la Amazonía en el siglo XIX, la economía del caucho, las élites y las redes sociales, la migración portuguesa y boliviana, específicamente en la región del río Madera.

Chuck Sturtevant, doctor en Antropología (2019) en el Centro para el Estudio de Ciudadanía, Sociedad Civil y Sistemas Legales de la Universidad de Aberdeen (Escocia); cuenta con una maestría en Documental Etnográfico (2013) en la Universidad de Manchester. Es docente de Antropología en la Universidad Americana de Washington DC. Trabajó en la investigación y producción de documentales con varias organizaciones no gubernamentales, incluidos APCOB, Sesame Workshop, y la Organización Internacional del Trabajo. Investiga procesos de colonialismo, movimientos sociales indígenas, conceptos indígenas de poder y estado, y formaciones de raza y pertinencia en las tierras bajas de Bolivia. Tiene artículos publicados en revistas tales como la *Revista Complutense de Historia de América*, *Latin American Research Review*, *Settler Colonial Studies*, y *Ethnos*.

Juan Manuel Tapia, licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad de París v Descartes y cuenta con maestría en Estudios Latinoamericanos, con especialidad en Antropología, por el Instituto de Altos Estudios Latinoamericanos en París. Antropólogo y DJ boliviano, especializado en el estudio de las identidades nacionales y regionales de Bolivia, así como en la formación del Estado-nación boliviano. En su investigación actual se centra en la música boliviana de tierras bajas, explorando la interconexión entre la música de esta región y las identidades regionales bolivianas, así como en una identidad de tierras bajas que va más allá de las fronteras del país.

Bolivia desde los Orientes. ¿Qué revela cuando dejamos de asumir que el relato nacional se escribe únicamente desde los Andes y, en cambio, lo enfocamos desde las tierras amazónicas, chiquitanas y chaqueñas —e incluso más allá? Los trabajos aquí reunidos no solo visibilizan lo omitido por una historiografía centrada en los centros de poder político y económico, sino que también exponen las fisuras de un proyecto nacional que ha reducido vastos territorios a meros apéndices geográficos y conceptuales. Así, demuestran que las estructuras de poder en el país son incomprensibles sin estos espacios, históricamente tratados como fronteras internas.

En su momento, la “historia regional” fue un avance frente a una narrativa que rara vez miraba más allá de los valles y la cordillera andina. Sin embargo, hoy ese enfoque puede resultar limitante. ¿Cómo entender, desde un marco puramente regional, procesos que son ante todo complejos tejidos de dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales que muchas veces se extienden más allá de las propias fronteras nacionales? La presencia de remeros mojeños en el río Madeira brasileño, como principal mano de obra en los albores del *boom* de la goma; la figura del migrante andino que, tras la Revolución Nacional, se reinventó como campesino moderno en las fronteras agrarias de la Amazonía; músicos andinos que compusieron canciones hoy emblemáticas de las identidades orientales, adoptando incluso ritmos de poblaciones afrodescendientes de la costa Atlántica; o la conversión legal —y silenciosa— de extensos territorios indígenas en tierras públicas y privadas, desde el Chaco hasta la Amazonía. Todos estos fenómenos trascienden lo regional para dialogar con lo nacional y con procesos históricos de escala continental.

Estas conexiones nos fuerzan a preguntar: ¿dónde empieza y termina realmente Bolivia? ¿Y sus regiones? Esta compilación, por tanto, no es un simple collage de historias de los Orientes. Es una propuesta que cuestiona la facilidad con la que, a menudo, pensamos Bolivia —tanto en el pasado como en el presente— sin tejer las intrincadas conexiones y desconexiones entre la Amazonía, la Chiquitanía, el Chaco y el resto del territorio nacional.

TEJIENDO HISTORIAS

Bolivia: más allá de sus 200 años

