

El mundo latinoamericano como representación, siglos XIX-XX

Pilar García Jordán (ed.)



ÍNDICE

Pilar García Jordán. A propósito de la representación.	9
Isabelle Combès. Filtros étnicos en la historiografía indígena del Chaco boliviano.	17
Francis Ferrié. De las representaciones del etnónimo leco en el piedemonte boliviano.	37
Anna Guiteras Mombiola. De ciudadanos a impúberes sociales, del capital inútil al elemento productivo. Discursos sobre los indígenas del departamento del Beni (Bolivia, 1842-1950).	57
Pilar García Jordán. Los Chiriguanos en la <i>Esposizione d'Arte Sacra e delle Missioni e delle Opere Catoliche</i> en Turín, 1898.	81
Antonio Acosta Rodríguez. De vagos a comunistas: la imagen de la mano de obra rural en la mentalidad oligárquica de El Salvador en los siglos XIX y XX.	107
Evelyne Sanchez. Las representaciones sociales y sus transformaciones en el México central durante la Revolución.	133
Chiara Pagnotta. Los salesianos y los jíbaros. Imágenes sobre el primer viaje de exploración al Oriente ecuatoriano (1893).	157
Chiara Vangelista. Textos, dibujos, fotografías. La construcción de la imagen de los kadiwéu en los diarios de viaje de Guido Boggiani (1892 y 1897).	177
Lea Geler. Negritud, invasión y peligro en la Buenos Aires de 1945: un análisis de las representaciones raciales a través de la publicidad de la obra teatral <i>Sangre negra</i> .	199
Autores	229

A propósito de la representación

América Latina es el escenario en el cual se están desarrollando, en estos últimos años, procesos socioeconómicos, políticos e ideológicos que son consecuencia, entre otros factores, de una muy importante y significativa movilización de sujetos históricos que, siempre presentes, han estado sin embargo subordinados en el orden implementado por los grupos dirigentes al frente del Estado-nación. El interés por comprender algunos de los aspectos más significativos de dichos procesos, y de los cambios introducidos en lo que en ocasiones se ha denominado la refundación de la nación, ha llevado a los/as investigadores/as miembros del Taller de Estudios e Investigaciones Andino-Amazónicas (TEIAA),¹ a participar en reuniones científicas, nacionales e internacionales y a organizar, en Barcelona, jornadas de trabajo con el objetivo de reflexionar sobre diversas problemáticas relativas al Estado-nación latinoamericano desde una perspectiva comparativa. Si inicialmente nos interesamos por aspectos fundamentales relativos a la organización político-administrativa del Estado, las características de sus grupos dirigentes y las políticas desarrolladas por éstos en el largo plazo relativos al control del territorio y sus habitantes; más tarde focalizamos nuestra atención en el ámbito local —en la esfera económica, social y política— como tema central del debate en la configuración de dichos Estados. Posteriormente, abordamos las estrategias desarrolladas por esos grupos para el control de los recursos existentes —naturales, mano de obra, etc.— paralelamente a la elaboración y difusión de imaginarios nacionales por aquéllos en el medio y largo plazo. Ulteriormente centramos nuestra atención en diversas problemáticas relativas a la articulación interna del Estado atendiendo a las diversas variables regionales y locales, tanto en su vertiente socioeconómica como política e ideológica.² Fue entonces cuando nos planteamos la necesidad de realizar un cambio en nuestra «mirada» que fijara su atención en la «representación» de algunos de los actores sociales presentes en los procesos antes señalados.

Estas últimas problemáticas, referidas a la representación, fueron objeto de reflexión de un grupo de investigadores/as —historiadores y antropólogos— convocados/as por el TEIAA y reunidos en Barcelona el 19 y 20 de

1. El TEIAA es un grupo de investigación consolidado por el *Comissionat per a Universitats i Recerca del DIUE de la Generalitat de Catalunya* (2014SGR532), adscrito a la Universitat de Barcelona. Varios de los trabajos aquí recogidos recogen avances de la investigación financiada por el MINECO (HAR2012-34095).

2. Ésos fueron los temas abordados a lo largo de esta última década en reuniones organizadas por el TEIAA en Barcelona. Una selección de los trabajos presentados fueron publicados por Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona y editados por Pilar García Jordán. *Estado, región y poder local en América Latina, siglos XIX-XX* (2007); *Dinámicas de poder local en América Latina, siglos XIX-XX* (2009); *El Estado en América Latina* (2011); *La articulación del Estado en América Latina* (2013).

noviembre de 2014. Una selección de los trabajos presentados, tras la correspondiente evaluación por pares,³ es la que se recoge en este volumen, cuyos primeros cuatro estudios tratan diversos aspectos de la representación en el territorio que hoy llamamos Bolivia. La antropóloga y etnohistoriadora Isabelle Combès, en «Filtros étnicos en la historiografía indígena del Chaco boliviano», realiza una rigurosa disección de las fuentes referidas al tema enunciado. La autora plantea que la Cordillera chiriguana fue una frontera oriental para el avance colonizador de Charcas primero y Bolivia después en su primer siglo republicano; frontera que fue, en la práctica, un importante escudo de protección para los pueblos chaqueños hasta finales del siglo XIX. Éste es el contexto que le permite a Combès focalizar su análisis en las fuentes utilizadas sobre los pueblos chaqueños que, dice, proceden todas de su periferia occidental, y son tamizadas por el «filtro» de la Cordillera chiriguana; esto es que, por ejemplo, leemos la historia de las sublevaciones acaecidas en la Cordillera en tiempos republicanos en clave chiriguana, cuando la perspectiva inversa es también válida. De ahí que sostiene la necesidad de conceder mayor atención al enfoque regional, al mismo tiempo que priorizar el estudio de las relaciones interétnicas. Sólo así podremos entender, entre otras cuestiones, que las sublevaciones indígenas en el siglo XIX, fundamentalmente las últimas, fueron más tobas que chiriguanas, y que el «héroe nacional» guaraní, Apiaguaiki Tumpa, lleva un nombre chaqueño al igual que sucede, con toda probabilidad, con el chiriguano Socó. O que el mesianismo toba tiene raíces chiriguanas. En fin, numerosos personajes de la historia chaqueña difuminan las categorías étnicas manejadas por los investigadores y cuestionan la lectura «parcial» que éstos hacen de la historia; situación que, sostiene Combès, es fomentada por los grupos indígenas en la actualidad interesados en revalorizar su historia y su cultura.

Sigue el trabajo del antropólogo Francis Ferrié, titulado «De las representaciones del etnónimo leco en el piedemonte boliviano», que trata, entre otras cuestiones, de dilucidar las razones por las cuales los 9 lecos existentes en 1994, según Naciones Unidas, han devenido casi 14.000 en 2001, y 12.000 según el último censo, de 2012. El interrogante central de su estudio gira en torno a la desaparición y resurgimiento de categorías étnicas en términos de composición y representación; esto es, en el caso analizado por Ferrié, ¿cómo se transforma un quechua, un leco o un aguachile en apolista, luego en apoleño, para volver a declararse hoy leco o quechua, mientras se sigue identificando como apoleño? Etnogénesis, estrategia de camuflaje, mestizaje o resistencia, ¿cómo pensar las nuevas reivindicaciones étnicas y

3. Evaluación hecha por el sistema de doble ciego. Agradezco la participación de los/as investigadores/as cuyo trabajo, sin duda, ha contribuido a mejorar la calidad de los estudios que forman parte de esta obra.

los renacimientos culturales? Tratando de avanzar algunas respuestas, el autor se plantea la reconstrucción etnohistórica de los lecos y fija su atención prioritaria en los cambios operados en el etnónimo leco. Así, señala que en las primeras fuentes coloniales, el etnónimo se refiere a dos grupos ubicados, durante los siglos *xvi* y *xvii*, en dos zonas del piedemonte, Apolobamba y Larecaja. Según tales fuentes, estos dos subgrupos lecos parecen formar parte, en algunas ocasiones, de un conjunto chuncho y, en otras, parecen sólo mantener relaciones de guerra con éste. Con todo, ambos grupos lecos se vieron afectados por lo que Ferrié denomina una «misionización» a lo largo del siglo *xviii*. Fue entonces cuando en la Apolobamba franciscana se mezclaron en un crisol apolista — hoy en día apoleño — y en Larecaja permanecieron como lecos hasta el siglo *xix* republicano. Paralelamente, unos y otros se vieron afectados por olas migratorias que, bajando de los Andes, se mezclaron con los lecos en diferentes momentos — tanto en la colonia como en la república — propiciando etnogénesis locales, hasta llegar a los actuales «renacimientos» lecos.

Siempre sobre Bolivia, la historiadora Anna Guiteras Mombiola, bajo el título «De ciudadanos a impúberes sociales, del capital inútil al elemento productivo. Discursos sobre los indígenas del departamento del Beni (Bolivia, 1842-1950)», analiza las representaciones de la heterogénea población indígena beniana realizadas por quienes tenían el poder e interés por designar y categorizar, entre otros, el Estado, los viajeros, la sociedad boliviana — empresarios e intelectuales/articulistas —; fue a partir de tales representaciones que se construyó un determinado imaginario sobre aquella población. A partir de una variada documentación — literatura de viajes, correspondencia, informes oficiales, editoriales y artículos de prensa —, el imaginario de la realidad étnica beniana se configuró en torno a la existencia o ausencia de prácticas, actitudes y capacidades impulsadas por los grupos dirigentes en el ámbito estatal, regional y local; en consecuencia, los pueblos indígenas fueron valorados y percibidos según el tipo de contacto establecido con la sociedad republicana, la mejor o peor disposición de aquéllos por conocer y ejercer sus deberes y derechos y formar parte de la nación y por el desarrollo de actividades productivas en la economía regional. En consecuencia, concluye Guiteras Mombiola, la representación de las poblaciones indígenas se construyó a partir de códigos de inclusión-exclusión relativos a los aspectos civilizatorios por excelencia tales como cristiano-pagano, instruido-ignorante, trabajo-ocio, indumentaria-desnudez, pacífico-belicoso, sedentario-nómada. Cambiaron los discursos y las políticas referidas a la incorporación de los indígenas a la sociedad republicana; sin embargo, la imagen de las poblaciones indígenas benianas continuó anclada en el binomio civilización-barbarie.

El bloque referido a Bolivia se cierra con «Los Chiriguano en la Esposizione d'Arte Sacra e delle Missioni e delle Opere Catoliche in Turin, 1898», estudio del que es autora la historiadora Pilar García Jordán. Fuente prioritaria-

ria del trabajo es la *Collezione Sanfrancescana di storia naturale, etnografia, geografia, linguistica dei Collegi di Propaganda Fide di Santa Maria degli Angeli di Tarija e di San Antonio di Padova di Potosí (Bolivia) America Meridionale*, elaborada por fray Doroteo Giannecchini y enviada a la exposición turinesa con más de un centenar de fotografías realizadas por Vincenzo Mascio bajo las órdenes del religioso. Concluye la autora, por un lado, que tanto el relato como las imágenes fue positivista, uno y otras realizados con el objetivo de demostrar que los misioneros franciscanos fueron los agentes que, a través de diversas estrategias civilizadoras, implementaron unas prácticas —que involucraron acciones— que posibilitaron que los «bárbaros» y «salvajes» chiriguano mutaran en cristianos, agricultores, artesanos, ciudadanos útiles al Estado boliviano. Las fotografías, y sus leyendas, pretendían testimoniar una «realidad»: la «civilización» de los chiriguano. Por otro lado, que las imágenes pretendían ser la prueba objetiva, y por ende científica, de lo sostenido en el relato escrito. De ahí que las fotografías muestren la importancia de los «agentes» civilizadores y los resultados conseguidos por éstos ya en la ordenación de un «espacio civilizado» en el territorio, ya en la socialización de los niños y adultos chiriguano. Éstos habían dejado atrás la «barbarie» y adquirido hábitos «civilizadores», pues mientras los primeros aparecían recibiendo las clases en la escuela, los segundos eran representados mostrando sus habilidades en el cuidado de los chacos y la transformación de las materias primas.

Tras los cuatro trabajos sobre Bolivia, figuran cinco estudios sobre la representación en diversos países (El Salvador, México, Ecuador y Argentina) y coyunturas históricas. El primero de ellos es «De vagos a comunistas: la imagen de la mano de obra rural en la mentalidad oligárquica de El Salvador en los siglos XIX y XX» del historiador Antonio Acosta. Objetivo del autor es realizar una aproximación a la imagen que los «propietarios» tenían de los trabajadores rurales, en particular de la mano de obra utilizada en el cultivo del café que, como sabemos, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX fue la principal actividad económica. Señala Acosta que las imágenes relativas a la mano de obra —campesinos, pequeños propietarios y población sin tierra— que hundía sus raíces en la colonia eran despectivas y asociadas a supuestos vicios como la ebriedad y la pereza. El análisis de las transformaciones económicas y sociales vinculadas al café, con la progresiva vinculación al mercado internacional, los cambios en la estructura de propiedad de la tierra, la necesidad de la fuerza de trabajo y la agudización de los conflictos sociales en torno a la sobreexplotación de los trabajadores rurales le permiten al autor sostener que aquel imaginario colonial persistió, y éstos no dejaban de ser haraganes y borrachos; pero ahora, además, eran también defraudadores y, finalmente, ya en la década de 1920, comunistas, que como señalaba Acosta parecía ser el «*súmmum* de la perversión humana».

El segundo de los trabajos, presentado por la historiadora Evelyne Sanchez, es el titulado «Las representaciones sociales y sus transformaciones

en el México central durante la Revolución». Inspirándose en los planteamientos de Hannah Arendt sobre la existencia de dos modelos analíticos de «revolución» —política y social— la investigadora francesa sostiene que es en la larga duración que podemos comprender mejor cómo la revolución política producida en la independencia lleva, cien años después, a la revolución social. El estudio, deudor de trabajos anteriores de la autora, desarrolla un análisis micro de las categorías sociales por parte del campesinado tlaxcalteca, residente en el valle de Puebla-Tlaxcala durante la revolución de 1910, utilizando como fuente prioritaria el censo de ciudadanos de 1912. Para Sanchez, el análisis de los usos de las representaciones sociales en los procesos políticos y económicos desarrollados por entonces permite entender cómo los campesinos se ubicaron dentro de estos procesos contradictorios y, en ocasiones, caóticos. La cuidadosa lectura y manejo de los datos, en particular los relativos al resultado de las elecciones legislativas de 1912, y el censo citado, cuyos datos se comparan con el censo de la república de 1900, permiten a Sanchez, por un lado, concluir que los campesinos se apropiaron de las categorías sociales que utilizaron en las ocasiones que consideraron oportunas; por otro, ofrecer un modelo de empoderamiento basado en la utilización de las representaciones sociales vistas como un recurso cultural y como vía para obtener una protección jurídica o clientelar.

Sigue el trabajo, siempre en el ámbito de la disciplina histórica, de Chiara Pagnotta sobre «Los salesianos y los jíbaros. Imágenes sobre el primer viaje de exploración al Oriente ecuatoriano (1893)». Tras unas consideraciones en torno al encargo hecho, a finales del siglo xix, por el gobierno ecuatoriano a la orden de Don Bosco de establecerse en el vicariato de Méndez y Gualaquiza, la autora escoge para su análisis la coyuntura en que se produce el contacto entre los primeros salesianos arribados a la zona y los shuar de Gualaquiza. Fuente principal del trabajo es el relato elaborado por el religioso Jacinto Pancheri, al frente de la primera expedición a la zona realizada a fines de 1893, y estudia la imagen que en él se proyecta del «otro» indígena; imagen que, señala Pagnotta, es resultado tanto de relatos precedentes como del mismo encuentro entre los expedicionarios salesianos y los shuar. Sostiene el carácter funcional de la denominación shuar, cuyos miembros parecen conformar una humanidad «marginal» —similar a la conformada por los sectores más desfavorecidos de la sociedad industrial finisecular del Piamonte italiano— que «puede ser salvada» con la implementación de la educación al trabajo y a la religión por parte del misionero. En las diversas referencias que Pancheri hace a la *Divina Comedia*, los shuar, igual que el pagano Virgilio, tienen la culpa de desconocer el verdadero Dios; sin embargo, contrariamente a lo que le sucede a Virgilio, a los shuar se les ofrece una posibilidad de redención. El relato de Pancheri, cual etnógrafo, registra diversos aspectos de los shuar, desde el físico a algunas creencias y praxis social, pero ninguno de ellos parece insalvable; no hay especial énfasis en aspectos que antaño parecían muy relevantes —tales

como la desnudez o la poligamia— salvo en lo relativo a las prácticas religiosas.

Un análisis de la representación, en texto e imágenes, es también el presentado por la historiadora Chiara Vangelista en «Textos, dibujos, fotografías. La construcción de la imagen de los kadiwéu en los diarios de viaje de Guido Boggiani (1892 y 1897)». Objetivo de la autora es estudiar la representación que de los kadiwéu realizó el pintor, comerciante y etnógrafo autodidacta Guido Boggiani en sus diarios de viaje, considerando que éstos pueden ser considerados como los creadores de la imagen del pueblo kadiwéu que se ha mantenido a lo largo del siglo XX y está aún vigente en la actualidad. Esos diarios fueron elaborados por Boggiani en el transcurso de las dos expediciones realizadas por él a la región paraguaya ocupada por los kadiwéu en 1892 y en 1897, movido tanto por sus intereses comerciales como artísticos, a los que, como señala Vangelista, se agregó el interés por la etnografía de las poblaciones indígenas, en particular los chamacoco y kadiwéu. A partir del análisis de los textos y de las tres distintas tipologías de imagen (dibujos y fotografías etnológicos, fotografías-recuerdo) que se encuentran en dichos diarios, Vangelista sostiene que en la representación que se hace, particularmente de los kadiwéu, Boggiani supera la clasificación etnológica permitiendo vislumbrar parcialmente las prácticas de los individuos por él observados y retratados. Y en última instancia, concluye, los textos e imágenes del italiano nos interrogan sobre el sentido de la representación visual como resultado de interacciones sociales y culturales, y de la confluencia de distintos imaginarios.

Cierra esta obra el trabajo de la antropóloga e historiadora Lea Geler con «Negritud, invasión y peligro en la Buenos Aires de 1945: Un análisis de las representaciones raciales a través de la publicidad de la obra teatral *Sangre negra*». La autora se centra, en esta ocasión, en uno de los aspectos de la puesta en escena de dicha obra —la campaña publicitaria— para diseccionar los sentidos raciales en circulación por entonces. Y para ello interroga a las imágenes y los textos para relevar los cambios sufridos por dicha campaña, analizando las primeras con el objetivo de dilucidar las representaciones visuales elegidas que, sostiene, se nutrían de ideas y representaciones internacionales y, finalmente, la presencia en aquella campaña de representaciones locales —pasadas y presentes— centrándose, en particular, en la negritud y lo grotesco, lo popular y la invasión, el mestizaje y el género. Tras un riguroso análisis de la cartelería, de los textos e imágenes referidos a la puesta en escena de la obra teatral, la autora concluye, entre otras cuestiones, que en una Buenos Aires que se pensaba como «blanca-europea, preocupada por la degeneración de su raza nacional, instalada en el patriarcado, aquejada por una clase obrera que reclamaba —y conseguía— cada vez mayores beneficios y por un imaginario urbano de civilización que parecía peligrar frente al avance de unas masas identificadas con lo salvaje, bestial, hipersexual, que era nombrada y pensada en términos de negritud popular»

las imágenes de *Sangre negra* «retomaban y exponían esas problemáticas de manera condensada mediante sólo tres elementos: un hombre negro, una mujer blanca y una ciudad». Y enfatiza que es en este sentido que la «invasión» deviene elemento central desde el que la campaña publicitaria fue diseñada —en particular la gráfica—; idea de invasión que, según Geler, estaba atravesada por problemáticas relativas al conflicto social por entonces existente a través de una «mirada racializada» enmascarada que, sostiene, es la manera en la que se vive la dimensión racial en Argentina, «basada en una visión de clase que la incluye».

Todas las sesiones fueron seguidas por interesantes debates a partir de las relatorías que desarrollaron Antonio Acosta, Pilar García Jordán, Chiara Vangelista y Gabriela Dalla Corte. Las jornadas contaron con la activa participación de estudiantes de grado, maestría y doctorado, además de colegas interesados en las problemáticas desarrolladas. Sin la presencia de todos ellos, sin el rigor, la pasión y el interés que mostraron, la convocatoria del TEIAA no hubiera cubierto su objetivo fundamental: propiciar el estudio y debate interdisciplinario sobre la configuración y funcionamiento del Estado-nación latinoamericano, en esta ocasión en torno a la problemática de la representación.

Finalmente, las jornadas de trabajo pudieron celebrarse gracias a la generosidad de todos los participantes; al apoyo logístico y económico del Instituto Francés de Estudios Andinos y de la Comissió de Recerca de la Facultat de Geografia i Història de la Universitat de Barcelona, cuyo decano, doctor Xavier Roigé, inauguró la reunión; y al trabajo de los/as investigadores/as del TEIAA que, además de participar activamente en las sesiones académicas, cooperaron eficazmente en las tareas logísticas del Simposio. Ahora sólo cabe esperar que los debates que entonces sostuvimos continúen tras la publicación de este volumen.

Pilar García Jordán

Filtros étnicos en la historiografía indígena del Chaco boliviano¹

Isabelle Combès

En los ingenios azucareros del noroeste argentino, a finales del siglo XIX e inicios del XX estuvieron empleados muchos indígenas de la región: indios chaqueños como los tobos o los maticos, y chiriguano del piedemonte andino. Sea en términos de alojamiento preferencial, de salarios más altos o de tareas menos ingratas que realizar, «los chiriguano recibieron desde temprano un trato muy diferente al que se daría a los indígenas chaqueños» (Bossert, 2012: 221). En palabras de un inspector de los ingenios, constituían «la aristocracia o la clase privilegiada de los autóctonos» (Ibíd.: 222). A ojos de los blancos, los chiriguano son más inteligentes, más dóciles, más responsables, más limpios también que los chaqueños, flojos, nómades y sucios. Tienen «cierto carácter de nobleza que no es peculiar a ningún otro indio».²

Lo que demostró Federico Bossert en un estudio reciente es que, si bien esta escala de valores se correspondía con los criterios criollos, también reflejaba la propia jerarquía interétnica de los chiriguano. De hecho, para ellos, los habitantes del Chaco eran *yanaiqua* («los que viven en el monte», «silvícolas»), *itirumbae* («los que no llevan *tiru* [camiseta], que van desnudos»), perfectos salvajes y sucios, además. Resulta pues significativo que el ejemplo escogido por el padre Giannecchini en la entrada *curu* («sarna») de su diccionario chiriguano sea éste: «*Toba icuru curu nungaño, enecatu hotendi icuruette, icuru iyái*: “los tobos son algo sarnosos, pero los noctenos

1. Esta investigación se desarrolló en el marco del Taller de Estudios e Investigaciones Andino-Amazónicas (TEIAA, 2014SGR532), grupo de investigación consolidado por la Secretaria d'Universitats i Recerca del Departament d'Economia i Coneixement de la Generalitat de Catalunya, y del Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA) del Museo de Historia de la Universidad Gabriel René Moreno de Santa Cruz.

2. Leopoldo Arnaud, jefe de la comisión científica de la Campaña al Chaco, 1889, citado por Bossert, 2012: 226.

están llenos de sarna, son los dueños de la sarna”» (Giannecchini *et al.*, 1916: 33-34).³ En resumen, así como para los blancos el chiriguano representa la aristocracia o «cierto carácter de nobleza», él mismo «se considera miembro de una raza nobilísima con respecto a las demás tribus que desprecia» (Giannecchini, 1996 [1898]: 359).

Estos dos juegos de representaciones hacia los chaqueños se corresponden e incluso se refuerzan. El resultado es que nuestras fuentes históricas —los relatos sobre los ingenios, los informes oficiales, incluso las notas escritas por varios antropólogos de la época—⁴ no sólo expresan, como es lógico, el punto de vista de sus autores blancos o criollos, sino que ofrecen también una lectura de la realidad de los ingenios a través del lente chiriguano. Las representaciones criollas y chiriguanas coinciden en gran medida, y tienen además consecuencias concretas sobre la vida diaria en los ingenios; pero ambas nos presentan sólo una cara de la moneda: ¿*Quid* de las representaciones chaqueñas sobre los chiriguanos, sobre los blancos, y sobre los ingenios? Para dar sólo un ejemplo, los wichí occidentales utilizan el mismo término —*suwele*— para hablar tanto de los blancos como de los chiriguanos (Combès y Villar, 2007: 56).

La falta de perspectivas (en plural) que logren abarcar las diversas facetas de la realidad es algo recurrente en la historia o, mejor dicho, en la historiografía de toda esta región. El caso de las llamadas «guerras chiriguanas» republicanas no escapa a la regla: nuestras fuentes, y por ende nuestras investigaciones, suelen leer los acontecimientos en clave chiriguana, cuando ésta es sólo una de las lecturas posibles.

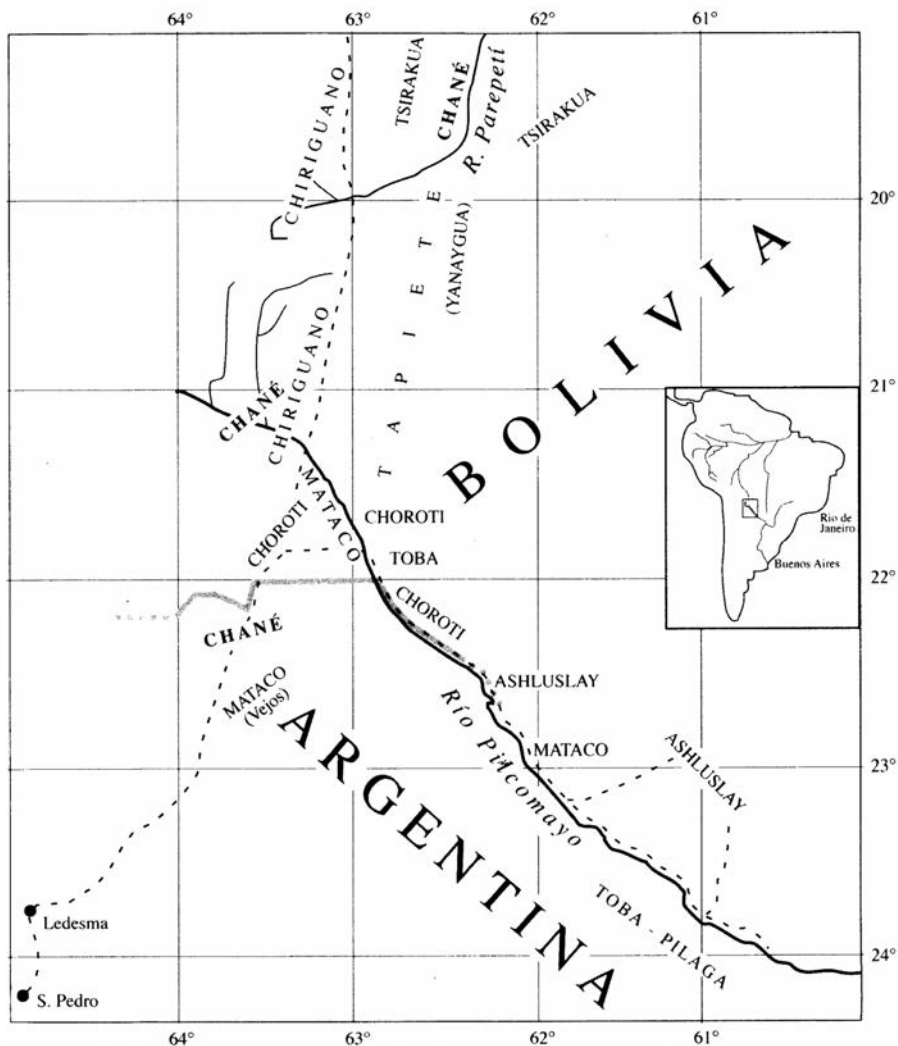
1. Un nombre extraño

Empezaré con la última de estas «guerras chiriguanas», que tuvo lugar en Kuruyuki en el Chaco boliviano en 1892. Esta rebelión fue de tipo mesiánico, como muchas otras a lo largo de la historia chiriguana: la guerra inspirada por el llamado «Ángel Santiago» en 1574 contra el virrey Toledo (Combès, 2009),

3. Los noctenes son los actuales wichí, antes llamados maticos. Es probablemente basándose sobre este texto que Susnik afirma que los chiriguanos llamaban *icuru* a los tobas, e *icuru-ete* a los maticos (1968: 193; 1978: 130-131). Parece tratarse más de un mote que de un nombre —aunque el calificativo no deja de recordar al nombre de los guaykurú (también derivado de *kuru*, «sarna») dado por los guaraníes paraguayos a varios pueblos del Chaco, parientes lingüísticos de los tobas.

4. Por ejemplo Von Rosen: «los chiriguanos parecen ser un pueblo considerablemente superior a las tribus vecinas que habitan las regiones montañosas o el Gran Chaco. Tanto los indios montañeses como los chaqueños son sucios, mientras que los chiriguanos por el contrario cuidan celosamente la limpieza corporal» (Von Rosen, 1924, citado por Bossert y Villar, 2007: 149).

Mapa 1. Ubicación de los principales grupos étnicos mencionados



Fuente: Nordenskiöld, 2002 [1912])

la rebelión de Aruma en 1727 al sur de la Chiriguanía (Lozano, 1733) o las dos sublevaciones del año 1778 en Caiza y en Mazavi.⁵ En 1892, la rebelión estuvo liderada por un joven que tenía el título de Tumpa, es decir «Dios» o tal vez mejor dicho, según la cabal expresión de Métraux, «hombre-Dios». Fue un fracaso rotundo para los chiriguano que se saldó con centenares de muertos durante la batalla final del 28 de enero, y muchos más después de la implacable persecución de los sobrevivientes; los cautivos y sus familias acabaron esclavizados en las haciendas o en los gomales de la región amazónica, y el Tumpa mismo fue ejecutado, en marzo, por las fuerzas armadas.⁶

Las fuentes de la época designan al líder de la sublevación por su título (Tumpa), y sólo dos documentos indican un nombre: Apiaiui o Apiaíque.⁷ Treinta y cinco años después, Métraux vuelve a recoger el mismo nombre de boca de informantes chiriguano: Apiawaiki (1967 [1931]: 34); el nombre fue popularizado luego por Sanabria Fernández (1972), con la grafía Apiaguaui. Mucho más tarde, en 1989, Francisco Pifarré recoge un nombre más para el Tumpa de 1892, quien habría sido apodado Chapíaguasu por sus hombres —es decir «mozo grande» en guaraní (1989: 388, nota 3).

Aunque en 1990 Xavier Albó podía observar que nadie o casi nadie, entre los chiriguano contemporáneos (autodenominados ahora «guaraníes»), se acordaba del Tumpa de 1892 (1990: 389), la sublevación y su líder fueron rescatados del olvido por el libro de Sanabria primero (1972) y, sobre todo, por las conmemoraciones anuales organizadas por las instituciones de apoyo a los chiriguano a partir de 1992. Hoy, Apiaguaui Tumpa es un héroe de la historia guaraní, el equivalente de Tupac Amaru o Tupac Katari en los Andes; la flamante universidad indígena de Macharetí lleva su nombre, se erigió un monumento a su memoria en Monteagudo donde fue ejecutado, etc.

Sin embargo, si bien la sublevación de 1892 está relativamente bien documentada, es poco lo que sabemos realmente sobre su líder, empezando por su nombre. En efecto, al contrario de Chapíaguasu, Apiaiui, Apiaíque o Apiawaiki no tiene ningún significado en guaraní; y no aparece como nombre o apodo de algún otro chiriguano de la época ni tampoco en fuentes sobre épocas anteriores o posteriores. Por ello ha habido múltiples intentos de interpretación del término por parte de los investigadores. Para Erick Langer (2009: 318), *Apiawaiki* podría ser una deformación de *Chapíaguasu*, pero esta hipótesis plantea un problema, pues no explica por qué los mismos

5. Archivo Franciscano de Tarija —en adelante AFT— M 224, y Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia —en adelante ABNB—, Expedientes Coloniales —en adelante EC— 1782/1789: «Informe a la Real audiencia sobre los daños causados por un embaucador que se llamaba Tumpa y pidiendo eficaz remedio, 1782» del P. Manuel Gil, de Tarija.

6. Sobre la rebelión de 1892 se puede consultar Sanabria Fernández (1972) y más recientemente Combès (2014).

7. Chavarría, 1892: 4; *Anales*, 2006 [1892]: 1316.

chiriguanos siguen utilizando hoy este nombre para referirse al Tumpa de 1892. Otra interpretación fue sugerida por Pifarré en 1989, sobre la base de testimonios orales criollos de la zona de Kuruyuki. El verdadero nombre del Tumpa habría sido *Hapia oeki*, que significa «castrado» —*Hapia oeki Tumpa*: «Dios le sacó los testículos» (Pifarré, 1989: 375)—. La idea es que, con este nombre, el Tumpa tal vez haya querido equipararse con los misioneros franciscanos de la región, compartir algo de su poder espiritual; podría respaldar esta hipótesis la afirmación que un anciano chiriguano hizo a Hernando Sanabria en la década de 1960: «el Tumpa no supo de mujer» (Sanabria, 1972: 130-131).

Sin embargo, así como se suele hablar en guaraní chiriguano de *Aguara-Tumpa* o *Tatu-Tumpa* (Zorro-Dios, Tatú-Dios, o Dios Zorro, Dios Tatú), *Hapia oeki Tumpa* podría significar «castrado-Dios» o «Dios castrado», pero no «castrado por Dios». Tampoco pueden encontrarse elementos que vayan en el sentido de una valoración positiva del celibato o de la virginidad de un hombre en la cultura chiriguana, todo lo contrario. Los informantes de Pifarré le afirmaron que el Tumpa fue llamado así en el mismo campo de batalla el 28 de enero. Si la interpretación del nombre fuera válida, podría tratarse así, más bien, de un mote despectivo por el fracaso del Tumpa y su huida; en suma, el equivalente al insulto de «maricón» utilizado en la lengua española.

Nuestro héroe sale evidentemente mal parado con semejante etimología. De ahí una nueva interpretación, sugerida ya por Thierry Saignes (1990: 190) y hoy algo más aceptada, radicalmente opuesta a la de Pifarré: el «verdadero» nombre del Tumpa debe leerse como *japia ko* o *japiavai ko*, es decir «que tiene testículos», «muy macho»; así, el honor está a salvo.

No soy lingüista, ni experta en el idioma guaraní de los chiriguanos. Sin embargo, me parece claro, por una parte, que ambas interpretaciones, aunque radicalmente contrarias, postulan alterar el nombre «original» de Apiawai-ki, cambiando la primera sílaba de «A» por «Ja». No puedo obviar, por otra parte, que la traducción de «castrado» proviene de un jesuita; y no podemos negar, finalmente, que la traducción de «muy macho» se forjó solamente para refutar la hipótesis de Pifarré. Si estas hipótesis encontradas pueden coexistir hoy es porque existe un verdadero desconcierto tanto por parte de los guaraníes como de sus investigadores frente a un nombre tan extraño, de tal modo que se tiene que distorsionar para exprimirle algún sentido.

El caso es, pues, que el nombre de Apiaique o Apiaguaiki no proviene del idioma guaraní de los chiriguanos. Cinco años antes de la rebelión, el explorador francés Arthur Thouar estaba preparando una expedición río Pilcomayo abajo, Chaco adentro. Iba a atravesar tierras tobas, matakas, guisnais, tapietes, es decir de grupos chaqueños de habla guaycurú (los tobas), mataguaya (matakas, guisnais, noctenes) y guaraní (tapietes). Para ello, Thouar convocó en la misión franciscana de Macharetí, el 3 de junio de 1887, a varios jefes tobas y tapietes del río abajo. Estos jefes llegaron a la reunión

acompañados por varios de sus soldados: y uno de los soldados tobas respondía al nombre de Apiabaique.⁸

Este nombre es lo bastante inusual como para que la mención de Thouar llame poderosamente la atención. Es un hecho que numerosos nombres tobas acaban en *-ique*, o *-aique*, *-aiqui*: Taycolique o Taykolik;⁹ Coitaique (Gianelli, 1988 [1863]: 295); Pagánaik, jefe toba acompañado por Piágaik y Numachagaláik (Trigo, 1914 [1906]); Yachaxanaxauaik y Llishaxaic, líderes mesiánicos tobas en 1924 (Cordeu y Siffredi, 1971: 63), etc. Uno de estos nombres, «muy común entre los tobas del sur» según el antropólogo José Braunstein, es Qapiaxaic, que significa «flaco». En términos de Braunstein, «la “Q” (oclusiva sorda postvelar) no existe en nuestras lenguas y, especialmente en posición inicial, es casi seguro que una persona no entrenada la ignorará»: de ahí que el nombre pueda transcribirse como Apiaxaic simplemente.¹⁰

No estoy afirmando, porque no puedo hacerlo, que el Apiabaique de Thouar fue el mismo hombre que se transformaría después en el Tumpa de la rebelión de 1892. Ni siquiera puedo afirmar que Apiabaique haya sido realmente toba: pudo ser, incluso con mayor probabilidad, uno de los refugiados chiriguano que se afincaron, a lo largo del siglo XIX, entre los tobas chaqueños y adoptaron un nombre en su lengua —volveré más adelante sobre el tema—. Lo único que puede afirmarse, y es un punto importante, es que el nombre tan extraño del Tumpa de 1892 no es un nombre guaraní, sino que proviene de un idioma guaycurú. Y esto me hace entrar en el meollo del asunto: porque una cosa es que a los guaraníes de hoy no les haga mucha gracia que su héroe nacional tenga un nombre ajeno, toba para colmo —es decir de un grupo tradicionalmente enemigo y despreciado—, pero otra cosa es que, entre los historiadores y antropólogos, no se haya pensado nunca que el nombre tan extraño del Tumpa podía no ser guaraní. La sublevación de Kuruyuki fue una rebelión chiriguana; el mesianismo que la caracterizó es una tradición chiriguana: y no se buscó más allá. Las «orejeras chiriguanas» de los investigadores no permitieron alternativas, no dieron lugar a más interpretaciones.

8. *Boletín del Ministerio de Relaciones Exteriores y Colonización*, n° 7, 1/10/1887: 9 (ABNB. Poder Legislativo —en adelante PL— 286). Este encuentro tuvo lugar el 3 de junio de 1887 y está confirmado por Giannecchini (1896: 137) y el mismo Thouar (1997 [1887]: 397), aunque sin citar los nombres de los tobas y tapietes convocados en Machareti.

9. «Taycoliqui» fue encontrado, entre otros, por Leocadio Trigo en su expedición al Pilcomayo a inicios del siglo XX (Trigo, 1905). Nordenskiöld lo menciona en varias oportunidades también (2002 [1912]: 10, 35, 122, 159). Otros nombres tobas que llevan la misma terminación son, por ejemplo, Cutaicoliqui y Pelocoliqui o Pelocolic (Gianelli, 1988 [1863]: 292; Giannecchini, 2006 [1882]: 646, 650).

10. José Braunstein, comunicación personal (13/10/2013). Según el mismo antropólogo, el cambio de la «x» a la «b» (o «v», «gü») en este nombre podría provenir sea de un error de transcripción, sea de la pronunciación algo diferente de los tobas bolivianos.