

MISIONEROS-PATRONES E INDÍGENAS-SIRINGUEROS: EL CAUCHO ENTRE LOS CHACOBOS DEL BENI (SIGLO XX)¹

Lorena I. Córdoba
Universidad de Buenos Aires / CONICET

Resumen: El artículo describe la continuidad paradójica entre la crítica de los misioneros católicos a la captación de mano de obra indígena durante el llamado «boom cauchero» en la Amazonía boliviana, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, y la relación más compleja que establecieron posteriormente los misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano con los chacobos (pano), desde 1955 hasta 1980, incentivando activamente a los indígenas a trabajar en la industria cauchera e integrarse en la economía regional.

Palabras clave: Amazonía, Chacobos, Pano, Indígenas, Misioneros, Caucho.

Abstract: The paper discusses the paradoxes in the continuity between the Catholic missionary critique to the recruitment of indigenous populations in the 'rubber boom' in Bolivian Amazonia (during the end of 19th century and beginnings of 20th century), and the more complicated link established between the Chacobo (Panoan) and the Summer Institute of Linguistic missionaries, who since 1955 to 1980 explicitly encouraged them to be involved in the rubber industry and the regional market.

Keywords: Amazonia, Chacobo, Panoan, Indians, Missionaries, Rubber.

1. Introducción

Los chacobos de la Amazonía boliviana pertenecen a la familia lingüística pano y en la actualidad alrededor de un millar se distribuyen en una veintena de co-

1. El presente trabajo se inscribe en el marco de los proyectos de investigación PIP 0074, PICT 1009 y PICT 01681. Agradecemos a Anna Guiteras Mombiola la invitación a participar en el dossier así como también el intercambio de materiales referentes al Beni. Asimismo a Isabelle Combès, Francis Ferrié, Marcelo Guzmán, Clara López Beltrán, Zulema Lehm, Frederic Vallvé, Dietmar Stoian, Guillermo Rojas, Hans-Joachim Wirtz, Christer Lindberg y Diego Villar por compartir información, fotografías o documentos, así como a Clara González Reig por haber trabajado en la elaboración del mapa.

munidades situadas entre los ríos Ivón, Benicito y Yata, en las provincias Vaca Díez y Yacuma del departamento del Beni (Córdoba, 2008). Desde finales del siglo XVIII, es posible registrar una serie de contactos esporádicos, pero más o menos continuos, entre los indígenas pano-hablantes de la región y diversos agentes colonizadores y, en particular, con misioneros jesuitas, franciscanos y curas seculares que penetraron la selva del Beni desde los Andes y los llanos de Mojos (Villar, Córdoba y Combès, 2009: 18-102).² Estas poblaciones también mantuvieron contactos intermitentes con los sirringueros durante el llamado «boom del caucho» hasta su ocaso regional, entre 1912 y 1915 (Fifer, 1976: 216-223; Roca, 2001: 119). Sin embargo, a diferencia de otros indígenas de la Amazonía boliviana, los panos en general (caripunás, pacaguaras, etc.) y los chacobos en particular no se asentaron permanentemente en las barracas gomeras, ni tampoco se volvieron sedentarios ni adoptaron masivamente las pautas culturales occidentales (Córdoba, 2012). De hecho, no sería hasta la década de 1950, con la llegada de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), cuando los chacobos se vincularon activamente con la industria cauchera. Así, desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, su relación con la sociedad republicana estuvo naturalmente mediatizada por la presencia misionera y a la vez por diferentes desarrollos de la economía extractiva. Pero a partir de la década de 1950 la relación con la industria del caucho y el mercado fue incentivada explícitamente por los recién llegados religiosos protestantes.

2. El surgimiento de la industria gomera: la crítica misionera

Es posible señalar una clara línea de continuidad entre el comercio de la quina o cascarilla y el comercio cauchero en la Amazonía boliviana, puesto que ambas industrias parecen haber compartido no solo un momento histórico sino también varios de sus protagonistas (Córdoba, 2012).³ Para fines de la década de 1860 y comienzos de la de 1870 hay ya un activo movimiento gomero en la Amazonía y más específicamente en el Beni, donde las fuentes muestran a los «siringueros» comenzando a buscar la tan preciada *Hevea brasiliensis* a lo largo de los ríos Purús o Madera.⁴ Se trata del tiempo en que José Agustín Palacios, Lardner Gibbon o Ivon Heath recorren los ríos amazónicos trazando cartas hidrográficas para hallar las rutas que permitan extraer el caucho y establecer una red de transporte confiable. Es también el momento de consolidación de las fronteras limítrofes, proceso lento y trabajoso que desencadena la guerra del Acre entre Bolivia y Brasil (1899-1903).

2. Luego de algunas tentativas frustradas (Villar, Córdoba y Combès, 2010), el primer intento serio de evangelización de los panos meridionales son las tres fallidas expediciones del cura Francisco-Xavier Negrete entre 1795 y 1800 (Villar, Córdoba y Combès, 2009).

3. Véase el ejemplo de la familia Vaca en Limpías Saucedo, 2005 [1942]: 180.

4. En este trabajo utilizaremos como sinónimos los términos «caucho», «goma elástica» y «siringa» (véase Barham y Coomes, 1994: 45).

El desarrollo industrial de la goma fue incentivado a partir del gobierno de José Ballivián, quien además de patrocinar las exploraciones dictó concesiones de tierras, creó el departamento del Beni en noviembre de 1842 y construyó caminos, fortines y poblados (García Jordán, 2001b: 252-253; Guiteras Mombiola, 2011). Hasta 1880, la exportación de la goma se realizaba vía los ríos Madera y Amazonas puesto que el curso del bajo Beni todavía era desconocido. El camino comenzaba por el río Yacuma, seguía por el Mamoré y luego por el Madera. El descubrimiento en 1880 de la desembocadura del río Beni y su unión con el Mamoré, por parte del médico norteamericano Edwin Heath, ofreció un giro radical: se conectaban las dos principales áreas de extracción conocidas y se ahorraban muchos kilómetros de viaje hacia el Atlántico. Las implicancias no deben subestimarse. El propio Heath estimó que a fines de 1880 había menos de dos centenares de hombres trabajando la goma en el Beni, y que poco tiempo después el número se había incrementado a uno o dos millares. Gracias a las crónicas de exploraciones que prometían unos «bárbaros» no tan bárbaros, así como abundante riqueza en los árboles que «lloraban oro», el Oriente boliviano comenzó a ser visto como una tierra de oportunidades.⁵

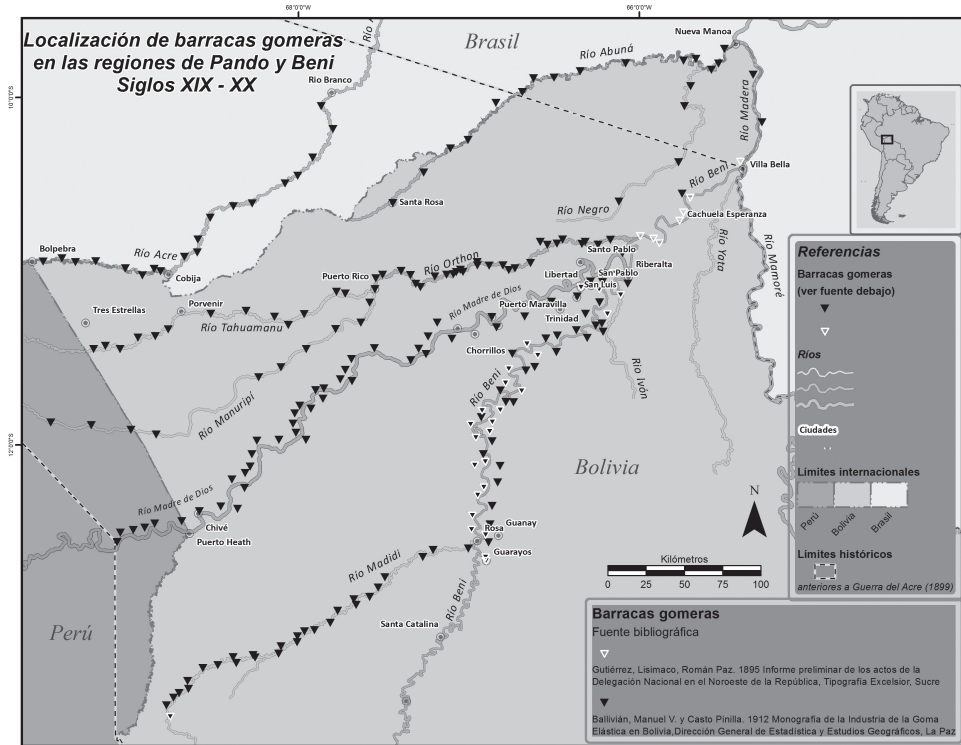
Comparado con el vecino Brasil, con su industria cauchera a plena máquina desde 1870, Bolivia entró relativamente tarde en el mercado internacional (Weinstein, 1983). Sin embargo, los gomeros bolivianos pronto copiaron la experiencia brasilera y se adaptaron a las nuevas circunstancias: adoptaron, por un lado, el sistema del «habilito», y, por el otro, el de peonaje por mercancía o enganche de peones, que solían ser indígenas o bien migrantes del sur del país (Gamarra Téllez, 2007: 122).⁶ Dado que Bolivia no disponía de los recursos ni del potencial humano brasileños, debió esforzarse por atraer a las empresas extranjeras. Las poblaciones caucheras se concentraron a lo largo de las orillas de los principales ríos de la región (Madera, Orthon, Madre de Dios, Beni, Mamoré, Acre y Purús), transformándose en sedes de las grandes firmas (Fifer, 1976: 180-183). La magnitud de la explotación cauchera en la Amazonía boliviana puede apreciarse en el mapa adjunto en el que, a partir de dos fuentes escritas —la monografía de Ballivián y Pinilla de 1912, y el informe preliminar de Gutiérrez y Paz de 1895—, podemos ver la proliferación de barracas gomeras —para mayor claridad, las barracas que aparecen en ambas fuentes se muestran resaltadas.

Pero mientras ganaba fuerza la industria gomera, varias voces comenzaron a manifestarse sobre sus métodos para conseguir mano de obra. García Jordán

5. Muchos autores han estudiado directa o indirectamente el boom cauchero boliviano: Córdoba, 2012; Fifer, 1970, 1976; Gamarra Téllez, 1993, 2007; García Jordán, 2001a, 2001b; Roca, 2001; Stoian, 2005; Vallvé, 2010; Van Valen, 2003.

6. «En Brasil el *aviador* era un dador de crédito (en forma de provisiones), y se intercambiaba por futuras entregas de goma. Barbara Weinstein analizó el sistema en Pará y Manaus, y al parecer este prevaleció en toda la Amazonía durante el boom cauchero. Weinstein sostiene que la casa del *aviador* era el eslabón más importante de la cadena comercial amazónica. En Bolivia el sistema se llamó *habilito*. El prestador era el *habilitador* y el receptor era el *contratista* o *habilitado*» (Vallvé, 2010: 160; todas las traducciones son nuestras).

Mapa 1. Localización de barracas gomeras en las regiones de Pando y Beni, siglos XIX-XX



Fuente: Elaboración de Lorena Córdoba y Clara González Reig.

(2001b) echa luz sobre el contexto histórico en el cual deben leerse los cuestionamientos misioneros respecto a tales métodos. Pasada una primera etapa reduccionista o de «conquista», que impulsó la concentración indígena en los centros misionales, propietarios y religiosos, pronto entraron en conflicto por las tierras y fundamentalmente por la mano de obra indígena. En un contexto de presiones secularizadoras, los caucheros buscaron la connivencia con las autoridades departamentales para abogar por la desaparición del sistema misional, con lo cual ellos, los empresarios agropecuarios y los comerciantes evitaban la mediación misionera y accedían a un trato directo con la mano de obra indígena.

Los religiosos contraatacaron denunciando los maltratos a los indígenas, como en el caso de la misión de San Buenaventura, al norte de La Paz, que, según el prefecto Rafael Sans, corría el riesgo de desaparecer debido a la captación de los indígenas por cascarilleros y gomeros, captación que, a través del sistema de peonaje a deuda, muchas veces concluía en esclavitud (García Jordán, 2001b: 289-290). Sans también refiere el caso de la misión de Covendo, habita-

da por los magdalenos, y despotrica contra los cascarilleros de Concepción que los «infestan con sus malas costumbres». Desde la época de la cascarilla, pues, los religiosos denunciaron la leva forzada, los engaños de los que eran objeto los indígenas y principalmente el contagio de «malos hábitos» (alcohol, deudas de juego, etc.). Los frailes eran perfectamente conscientes de la riqueza que generaban tanto la cascarilla como la goma, y no dejaban de señalarlo, pero apelaban al argumento moral de que era imposible convertir a los salvajes en «ciudadanos» lejos de la misión (Sans, 1888: 149).⁷ En este sentido, por ejemplo, argumenta el padre Santiago Mendizábal:

Si la explotación de la goma ha sido beneficiosa para la industria y progreso de los benianos, en cambio, *esa riqueza, por la forma de su explotación, ha sido y es actualmente perjudicial a la moral, a la religión y a las buenas costumbres, vale decir, que se inutiliza el trabajo del Misionero, porque tanto los propietarios como los empleados, trabajando sin descanso, y aun sin respetar los días festivos, hanse vuelto especie de máquinas, que no hacen otra cosa que acumular goma y más goma, repitiendo a cada rato: «la goma vale plata y no hay que perder tiempo», sin acordarse de sus obligaciones cristianas, ni si tienen alma espiritual* (Mendizábal, 1932: 195).⁸

Otra voz importante fue la de Nicolás Armentia, intrépido e incansable explorador franciscano que realizó varios viajes por la Amazonía publicando escritos en los cuales exhortaba al gobierno a financiar las misiones. Al describir la experiencia cotidiana de los indígenas cavinas, pacaguaras, toromonas y araonas, el religioso insistió en el beneficio que traería a la República la obra civilizadora de los misioneros. Uno de sus principales argumentos era que los industriales laicos solo podían relacionarse con los «bárbaros» proveyéndolos de regalos y herramientas en exceso, sin lograr ningún real avance civilizatorio (Armentia, 1885: 6). En la misma línea retórica, el padre José Cardús, otro franciscano, denunció el desdoblamiento que ocasionaban los trabajos de la goma en las misiones y las comunidades aledañas. Un buen ejemplo es Misión Cavinas:

Por lo demás, los indios son poco industriosos y poco o nada quieren saber de sujeción. Antes el número de indios era bastante crecido, pero desde unos siete u ocho años a esta parte ha disminuido considerablemente, por haberse ido muchos a los trabajos de la goma [...]. El haber sacado tantos indios de dicho pueblo para los trabajos de la goma, sea por amor, por fuerza o

7. Otro testimonio de la época confirma esta percepción: «En julio de 1887, en compañía de algunos padres jesuitas, pisó tierra de Mojos el señor José María Urdininea [...] este departamento se halla completamente despoblado, a consecuencia de que sus habitantes han sido transportados al Madera, desde años atrás, para la explotación de la siringa (goma), de donde raro es el que ha vuelto [...]. [Los indios] son incapaces de ser ciudadanos por no tener todavía la capacidad para gobernarse; en su carácter son niños y necesitan de la tutela y protección del misionero, quien les sirve de padre y defensor de sus derechos. En una palabra, para hacer resucitar al Beni hay que proteger al indio, sometiéndolo al antiguo régimen observado por los jesuitas y que produjo tan brillantes resultados. Empléese la misma causa y producirá los mismos efectos. Mientras tanto, sin el indio no habrá aquí agricultura, no habrá navegación, no habrá nada; porque el blanco en esta región no sirve sino para explotar al indio» (Limpas Saucedo, 2005 [1942]: 213-14).

8. El énfasis es nuestro.

por engaño, ha sido una medida muy antipolítica, y por consiguiente muy perjudicial para aquellos lugares, lugares que necesitan de un pueblo que contenga bastantes individuos para sostener el comercio y a los comerciantes (Cardús, 1886: 169-170).

Quizá la denuncia de Cardús no tenga un espíritu tan religioso como el que animaba a Sans, ni la consciencia del trasfondo político que expresaba claramente Armentia. Sí revela, en cambio, que una de las principales preocupaciones misioneras era el desabastecimiento comercial y de mano de obra que sufrían consecuentemente las reducciones.⁹ En definitiva, toda una serie de razones permite comprender por qué el discurso moralizador iba dirigido especialmente a la clase gobernante, con sus intereses favorables al progresismo laico.

De hecho, hay otra mirada muy distinta sobre la experiencia indígena del auge cauchero contra la cual reaccionan los apólogos de las misiones. Esta corriente de opinión planteaba la positividad del trabajo indígena en las barracas, no en forma continua pero sí de manera informal e intermitente. En general, los relatos de los caucheros y comerciantes regionales hablan de indios amigos, pacíficos, con los cuales podía entablarse una relación amistosa y comercializar sus respectivos productos. Estas mismas voces, no obstante, refieren a la vez la persistencia de tribus rebeldes. Lo demuestra el testimonio de Heath (1883; 1969 [1879-1881]), que llegó a la barraca de Vaca Díez para conseguir una tripulación arauca para navegar por el entonces desconocido río Orthon. Los indígenas no solamente formaron parte de la expedición, sino que también exigieron explícitamente una alianza con el cauchero para defenderse de sus enemigos tradicionales: «Al tata doctor [Vaca Díez] lo queremos porque nos da herramientas para trabajar nuestras chacras; nos da de comer a tantos que vinimos cada año y nunca nos ha hecho mal. Deseamos que sea nuestro jefe, que nos mande y nos defienda de los pacaguaras, que son nuestros enemigos» (Chávez Saucedo, 2009 [1926]: 134).¹⁰

Frente a la crítica misionera —muchas veces interesada— de los males de la industria gomera, es posible percibir entonces ciertos matices; y en este sentido es curioso que los misioneros protestantes que llegan a la Amazonía durante el siglo xx reproduzcan buena parte de los argumentos de aquellos caucheros, comerciantes y militares que un siglo antes justificaban la posibilidad de una colonización laica.

9. Así, según el etnógrafo sueco Erland Nordenskiöld, los religiosos impedían que se llevaran a los indios de las misiones para seguir explotándolos, y ofrece una mirada diferente respecto del caso de Misión Cavinás: «No se diferencia mucho de cualquier barraca gomera. Seducidos por los altos precios del caucho, los Padres casi han olvidado que son misioneros y no comerciantes. Los cavinás viven como los trabajadores de una barraca. Reciben aproximadamente 30 bolivianos al mes, deben trabajar seis días de la semana para la misión y tienen grandes deudas» (Nordenskiöld, 2001 [1924]: 345). Más que religioso el problema era económico y geográfico, puesto que Cavinás era un punto neurálgico para el comercio de quina y goma (Roca, 2001: 53).

10. Véanse los relatos de otros viajeros sobre la relación ambigua entre caucheros e indígenas: Bresson, 1886; Balzan, 2008 [1885-1893]; Markham, 1883; Mercier, 1981 [1894].

Figura 1. «Bárbaros bailando», fotografiados por Blattmann



Fuente: Centeno y Fernández, 1998: 23-24.

3. Los panos y la industria cauchera a principios del siglo xx

Hemos dicho que indígenas pano-hablantes mantuvieron un contacto intermitente con los misioneros y con la sociedad cauchera desde finales del siglo xix a comienzos del xx. Si bien nunca se asentaron en misiones por mucho tiempo, las fuentes los muestran trabajando en algunas barracas de vez en cuando, intercambiando mercancías por alimentos y relacionándose de forma estratégica con el mundo exterior (Córdoba, 2012).

Una excelente crónica del estado de los panos —y en particular de los chacobos— a principios de siglo xx es la de Erland Nordenskiöld, quien viajó por la zona entre 1908 y 1909 junto a su compañero Carl Moberg —que luego lo abandonaría, paradójicamente tentado por las riquezas caucheras—. ¹¹ El sueco describe el camino de la goma: la recolección en los bosques, la bajada a las orillas de los ríos, el transporte hasta Riberalta, Cachuela Esperanza, Villa Bella y Guayamerín. También denunció abiertamente los engaños que sufrían los indígenas captados como mano de obra, y en particular la situación de los chacobos, a quienes visitó en 1908; en su opinión, la mejor opción de inserción de los indígenas en el mercado habría sido alejarse de las barracas y concentrarse en trabajar como agricultores, con lo cual podían mantener su independencia y a la

11. Según las cartas del propio Nordenskiöld a Arvid Hernmarck, quien financiaba su expedición, había conocido a Moberg de casualidad en un viaje naval; hicieron buenas migas y Nordenskiöld lo convenció para que lo acompañara. Tras la separación, no obstante, nada sugiere que hayan vuelto a estar en contacto, y no se sabe si Moberg volvió alguna vez a Suecia (Comunicación personal de Christer Lindberg).

vez comerciar exitosamente con los gomeros. Pero el trabajo en las barracas era una calamidad que debía ser evitada a toda costa:

En Benjamín me preguntan si hay muchos muchachos entre los chácobo. Estimado lector, ¿sabe Usted lo quiere decir eso? «¿Se justifica ir hasta allí y robar esos niños para educarlos como peones?» En el curso superior de los ríos Tahuamanu y Manuripi acostumbran a rodear las aldeas de los indios «salvajes» y asesinar a los adultos. La presa de los saqueadores son los niños. Cualquiera que conozca los bosques de caucho puede confirmar que esto es cierto. Yo mismo he conocido un hombre bastante agradable y apacible que ganaba su buen dinero con este tipo de caza. Él mismo lo admitía. Justificaba su comportamiento en que esos indios de la selva no eran cristianos como él. Otro blanco que conoce muy bien los bosques de caucho, una vez, al tiempo que condenaba estas infamias, me dijo encogiendo los hombros: «Sin indios no hay industria del caucho» (Nordenskiöld, 2003 [1922]: 124).

Otra fuente de información en aquellos primeros años del siglo xx fue el fotógrafo suizo Carl Blattmann, que trabajó para la Casa Suárez y logró retratar a los chacobos en 1906. Las imágenes fueron tomadas en comunidades relativamente próximas a Cachueta Esperanza, y era evidente la buena disposición hacia los visitantes (ver figura 1) (Centeno y Fernández, 1998: 23-24). Es decir que los testimonios disponibles sugieren que los chacobos se encontraban en contacto con las barracas caucheras aunque de forma ocasional e intermitente. A veces les proveían de alimentos de sus chacras que intercambiaban por mercadería; otras veces solamente pedían a los caucheros bienes valorados como armas, azúcar o herramientas metálicas. Si bien puede decirse lo mismo respecto de sus parientes pacaguaras y caripunas, estos no gozaban de la misma imagen positiva entre los siringueros (Córdoba, 2012).¹²

Hasta una veintena de años después no encontramos más datos sobre la relación entre los chacobos y el caucho. Solamente hay una pequeña referencia en el relato del alemán Franz Ritz, en 1935:

El día de mi salida llegó una tropa de salvajes a la barraca [gomera]. Eran chacobos [...]. Hubiera querido avanzar hasta estas aguas, sobre todo para conocer la vida de los chacobos ahí asentados. Y realmente llegué a un acuerdo con el mayordomo, quien es amigo de los chacobos. En el próximo viaje que haría, él me llevaría a los chacobos [...]. Los chacobos mantenían una relación amistosa con mi anfitrión. Se mezclaban con los obreros, a los cuales conocían aparentemente de visitas anteriores. El motivo de su visita era mendigar azúcar y fósforos. También les gusta fumar cigarrillos, cosa que sólo aprendieron en la barraca. En casa no fuman, tampoco tienen tabaco (Ritz, 1935: 138-139).

12. Hay, en efecto, otros testimonios de indígenas pano-hablantes como los caripunas o los pacaguaras trabajando en las barracas: «Arauz tenía una treintena de personas en Tres Hermanos, fundamentalmente recolectores de goma bolivianos y sirvientes domésticos con cuatro indios caripunas. Los dos hombres y las dos mujeres caripunas permanecieron en Tres Hermanos cuando los otros de su tribu se fueron, empujados por la vanguardia de la civilización implicada en la búsqueda del caucho» (Craig, 1907: 256-257). O bien: «Encostamos en la barraca Puerto Rico (margen izquierda), última de las de Vaca Díez. En este lugar trabajan en su mayor parte los indios araonas. Es una de las barracas más pobladas; pues cuenta con unas 400 almas [...]. Los Pacaguaras también se llaman Chacobos, de los cuales hay algunas familias en las cabeceras del arroyo Ivon (en el Beni), picando goma en los nuevos trabajos de un señor Pardo» (Sanjines, 1895: 60-61).

Empleado de la compañía Brailard entre los años 1910-1920, Ritz luego trabajó en una barraca en el alto Manuripi.¹³ En uno de sus viajes encontró a los chacobos en el río Geneshuaya en aparente convivencia con el mayordomo de la barraca. Si bien no trabajaban en ella, merodeaban en los alrededores en busca de herramientas y alimentos.

La siguiente referencia es la visita de la médica y etnóloga austríaca Wanda Hanke a los chacobos del río Benicito, en 1953. Más allá de trazar una aceptable descripción etnográfica del grupo, Hanke (1956) aporta poca información sobre su relación con los caucheros locales. Probablemente se haya debido a que llegó a la zona en el mismo momento en que el gobierno boliviano procuraba sedentarizar a los chacobos en el Núcleo Indígenal Ñuflo de Chávez, un asentamiento a orillas del río Benicito. François-Xavier Beghin fue designado «maestro-catequizador» para realizar una tarea de «catequesis laica» e incorporar a los chacobos a la República (Beghin, 1976). Como evidentemente no estaba en buenas relaciones con Beghin, Hanke debió recurrir a una barraca gomera de la Casa Suárez para procurar la logística para su expedición. Hanke incluso refiere que los caucheros conocían la existencia de otros grupos chacobos que vivía en la selva — como por ejemplo el grupo del jefe Tubá, en el puerto Buen Retiro, asentado alrededor de la barraca del mismo nombre que pertenecía a Pablo Rivera (Hanke, 1956: 15-17) —. Sin embargo, el administrador del lugar tampoco le ayudó, y Hanke se pregunta por semejante actitud:

Tal comportamiento llamó mi atención. Mis averiguaciones dieron por resultado dos cosas que todo me explicaban: 1.º Recientemente habían sido asesinados dos Chacobo en Caimanes por un tal Soria, chacobo civilizado y criado entre los blancos. El mayordomo de aquel establecimiento, Octavio Varioja, se quedó con los hijos de las víctimas. 2.º Hacía unos cuatro o cinco años había llegado a Caimanes un pintor austriaco, llamado Chuvatal, con su esposa, para hacer cuadros en óleo de los Chacobo. El hombre, que a la sazón era mayordomo del lugar, llevó dicho matrimonio al río Yata prometiendo de encontrarse allí con los Chacobo. Volvió solo, contando a todo el mundo que los Chacobo habían llegado en sus canoas [...]. La realidad, sin embargo, era distinta. El crimen fue obra de aquel mayordomo que poco tiempo después huyó con el dinero de sus víctimas y fue asesinado por otro igual. (Hanke, 1953: 11-12).

Al parecer, las relaciones interétnicas eran bastante complejas pues había acusaciones mutuas entre los chacobos y los mayordomos de la Casa Suárez.

4. Llegan los Prost: el Instituto Lingüístico de Verano

En 1954 llegaron a la región los primeros religiosos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que instalaron su base en la laguna Tumichucua y comenzaron a trabajar entre los chacobos, los ese'ejjas y los cavineños. El objetivo consistía una vez más en evangelizarlos, pero la meta implícita era integrarlos en los mercados regio-

13. Comunicación personal de Hans-Joachim Wirtz.

nales y socializarlos como ciudadanos productivos. En el caso de los chacobos, quienes se instalaron entre ellos en 1955, fueron los esposos Gilbert y Marian Prost durante un cuarto de siglo, período en el cual desempeñaron el papel de misioneros, maestros, patrones, enfermeros y hasta asesores legales (Prost, 1983: 1).

Para entonces los chacobos estaban agrupados en dos grandes concentraciones poblacionales. La primera, con unas 70 personas en varias pequeñas comunidades sobre el río Yata, habitaba una zona relativamente aislada, pródiga en caza y pesca pero pobre en almendra o caucho, transitada de modo intermitente por comerciantes, ganaderos y rancheros; podemos decir que, a grandes rasgos, se trata de los ascendientes de las actuales familias chacobo Suárez y Peralta. Por lejanía, o por intención explícita, esta parcialidad fue siempre la más renuente al influjo misionero.¹⁴

La segunda concentración, con unas 210 personas en varias comunidades del río Benicito, se conformaba por la combinación de tres bandas diferentes. En primer lugar, un grupo de cinco familias extensas provenientes del Núcleo Ñuflo de Chávez, que abandonaron en 1954 para migrar hacia el norte y establecerse a orillas del río Ivón en una población llamada justamente «Núcleo»; se trata de los ascendientes de los actuales Toledo y Durán. En segundo lugar, otro grupo que también dejó el puesto gubernamental para migrar hacia la zona boscosa entre los ríos Yata y Benicito, donde trabajó con los rancheros locales para luego volver a trasladarse a las orillas del Benicito y de allí al Geneshuaya, donde se instaló un tiempo con un cauchero antes de establecerse definitivamente en California, al sur de Núcleo; se trata, en su mayoría, de los ascendientes de la actual familia Chávez. En tercer lugar, el grupo que vivió en mayor contacto con los misioneros de 1955 a 1980, el cual migró del río Benicito al Geneshuaya, desde donde, tras tener problemas con unos caucheros, se dirigieron hacia Alto Ivón o *Tapayá* —«lugar de almendras»—, al norte de Núcleo, donde actualmente se encuentra radicada la población chacobo más grande; se trata, en su mayoría, de los ascendientes de los actuales Ortiz. Pronto se sumó un poco más al norte, en Puerto Tujuré, un pequeño grupo de pacaguaras —un hombre casado con sus dos hermanas, con sus respectivos hijos— que estaba al borde de la extinción por las epidemias y los conflictos con los caucheros; estos indígenas fueron justamente contactados en la margen izquierda del río Negro por el misionero del ILV Guy East, el mismo Prost y los chacobos *Paë* Durán y *Caco* Morán.¹⁵

14. «La formación de este grupo fue iniciada por unos tres grupos domésticos que dejaron el Benicito en el año 1955 para escapar a la interferencia externa en sus asuntos» (Prost, 1983: 8). Recordemos que Prost llegó justamente ese año. Sin embargo, hay que decir que otros testimonios orales afirman la preexistencia de chacobos en el Yata (*Tiaroha*) debido a una antigua asociación con caucheros y hacendados.

15. Sobre el tercer grupo pano de Bolivia, los yaminahuas, se sabe que, antes del boom cauchero, medio centenar de ellos habitaban el actual departamento de Pando, desde donde cruzaron el río Acre hacia Brasil y las colinas de Perú, para volver recién a Bolivia en 1979 (Prost, 1983: 5).

Los Prost se establecieron en la parcialidad chacobo del río Benicito.¹⁶ Lograron convencer a la gran mayoría de migrar hacia las inmediaciones del arroyo Ivón, donde el caucho y las almendras les ofrecían una mejor posibilidad de inserción en la economía regional; conviene recordar que durante la segunda mitad del siglo xx la industria cauchera siguió funcionando en la región, aunque sin alcanzar de nuevo la intensidad del boom de finales del siglo xix. Con diferencias lógicas en las secuencias, el nivel de detalle y, sobre todo, en la participación relativa de los protagonistas, las narraciones orales contemporáneas evocan la migración desde el Benicito hacia el norte, en el centro del actual territorio chacobo. Los motivos aducidos son varios (epidemias, conflictos interétnicos, búsqueda de oportunidades económicas), pero siempre se advierte la impronta de la intervención misionera.

Mi abuelo, antes vivía en Benicito. Ellos no eran organizados bien, vivía una familia, tres familias, cuatro familias, cinco familias lejos. No es como estamos organizados ahora. Así vivía mi abuelo, y cuando llegó Don Gilberto [Prost] vio a la gente que estaba desparramada una hora, dos horas. De ahí Don Gilberto cuando llegó primero, mi abuelo se escapaba, de repente lo retean, lo balean. Don Gilberto puso 10 o 12 cuchillos para que ellos reciban. Dejaba el cuchillo, lo que la gente necesitaba, recibían y al otro día no había cuchillo. Siempre traía así, mi abuelo pensaba: ¿quién será que está poniendo, será bueno o será malo? Así cuando llegó la avioneta, se acercaron tres personas primero. De ahí fue que Don Gilberto saludó y entonces ya la gente dijo: «hemos visto al gringo, es bueno, nos regaló tantas cosas, mirá». De ahí fue que vinieron uno por uno, se iban acercando, se juntaron. Cuando llegó Don Gilberto ya había siete familias. Entonces los otros [dijeron] de repente nos matan, así que vayan siete familias primero. Cuando llegó Don Gilberto, dicen, ya se juntaron toditos y después ya se vivieron ahí en Benicito. Y Don Gilberto le dijo «usted no tiene trabajo aquí». No, ellos no tenían trabajo, solamente iban a desyerbar platanales, yucales de los caray.¹⁷ De ahí ellos conseguían sus ropitas, ellos conseguían su salsito [sal], su arrozito, ya con eso vivían. Ellos no tenían trabajo como el que tenemos ahora. Así que Don Gilberto pensó dónde nos iremos para que usted aprenda a rallar goma, porque aquí no hay. Claro, Benicito era puro pampa, no había dónde trabajar [...]. Van así aprendiendo poco, poco, hasta que se aprendieron. Cada uno tenía su estrada para rallar goma, tres, cuatro cada uno tocaba. De allá ya empezaron a sacar goma, primero 20 kilos, 30 kilos y de ahí fue aumentando unos 120 kilos. De allí fue que vino Don Gilberto, llevaba en el bote 700, 800 kilos. Me acuerdo que en ese tiempo, la goma valía a 20 centavos. Me acuerdo que el saró [carabina] costaba 70 pesos, la escopeta costaba 30 pesos y la goma costaba 20 centavos. Llevaba Don Gilberto 700, 800 kilos y ya traía escopeta. Algunos debían 100 kilos, 120 kilos debían... ahí aprendieron a rallar goma (Paë Chávez, Alto Ivón, agosto del 2010).

Curiosamente, pese a haber publicado varios trabajos de lingüística, etnografía y catequesis misionera, los Prost (1970, 1983, 2003) escribieron poco y nada

16. Escribe Beghin (1976: 134): «Los más “aculturados” habían ido a trabajar como peones a la estancia de un llamado “Papasote”, en el Alto Benicito. La banda de “Taita” Rabi, considerada como la más “salvaje”, se había asentado provisionalmente en las inmediaciones del nuevo puesto de “Puerto Limones” y aprovechaba los favores de los primeros misioneros protestantes americanos, conocidos bajo el nombre de “lingüistas”, que se trasladaban de Riberalta a bordo de su pequeño hidroavión».

17. «Caray» o «carayana» es el término regional para referirse a los criollos.

sobre la relación entre el caucho y los chacobos. En su tesis, Gilbert Prost (1983) ofrece poca información sobre los contactos previos entre el grupo y la sociedad occidental, restándole al tema mayor importancia, y afirmando que el contacto se limitaba al encuentro casual con algún cazador esporádico.¹⁸ En un artículo posterior, agrega que al encontrarse con la primera banda chacobo de 30 individuos, esta escapaba de un cauchero del río Geneshuaya, aunque sin brindar mayor información (Prost, 2003: 139). Por otro lado, afirma que este relativo aislamiento cambió radicalmente a partir de la década de 1960, cuando el primer patrón cauchero se estableció en territorio chacobo. La estrategia de este personaje fue localizar a sus trabajadores en los alrededores de los asentamientos chacobo para poder obtener dos beneficios: por un lado, disponer de mano de obra barata para acarrear la goma hasta el río; por el otro, acceder a bienes de subsistencia básica como harina de mandioca, que cambiaba por sal o por fósforos (Prost, 1983: 20, 25-26).

No hay indicios claros de que los misioneros resistieran la llegada de los caucheros, como si el hecho fuera instrumental para lograr un mayor control de los indígenas en su labor de evangelización. La industria del caucho se presentaba como una herramienta provechosa para que los chacobos abandonasen sus hábitos «salvajes», sus creencias supersticiosas y la vida nómada, y principalmente para que se volvieran «ciudadanos bolivianos productivos». Sin embargo, desde el comienzo los indígenas no se encontraban en condiciones de poder negociar con los caucheros —al menos según los misioneros—, por lo que ellos mismos asumieron el papel de compradores de la goma que producían. Desde este punto de vista, la lógica paternalista era incuestionable: trabajar la goma les permitía a los chacobos insertarse productivamente en la economía regional, y la intervención mediadora del ILV ante los comerciantes riberalteños hacía que no pudieran aprovecharse de los obstáculos idiomáticos, aritméticos y de negociación que advertían en los indígenas.

Los comerciantes en Riberalta han provisto un buen mercado donde vender la goma, y así los chacobos han mejorado su manera de vivir. Han abandonado su vida nómada, y ya pueden cultivar productos más adecuados; también poseen rifles con que cazar, se ponen ropa, tienen mosquiteros, y mantienen una tienda donde pueden adquirir las cosas necesarias para su nueva vida (Prost, 1970: 62).

Cuando el etnólogo alemán Heinz Kelm visitó a los chacobos en 1970, planteó una mirada bastante diferente sobre el accionar misionero. En un principio, Kelm tuvo problemas para llegar hasta la comunidad de Alto Ivón, porque los religiosos no lo querían llevar en su avión, bajo la presunción implícita de que los chacobos eran de su propiedad:

18. Para una lectura opuesta de la etnohistoria chacobo, véase Villar, Córdoba y Combès, 2009, 2010.

Aquí se frustró el esfuerzo mío y de mi mujer de llegar a los chácobo en el arroyo Ivon en junio de 1970, por dos de los lingüistas misioneros pertenecientes al Instituto [...] adujeron ante todo una supuesta parálisis infantil medular que hacía estragos entre los indios —en verdad sólo se trató de un caso aislado de meningitis— como motivo para no efectuar la visita, para finalmente impedirnos brusca e irrevocablemente la entrada a la región de los chácobo con la notable fundamentación de que exclusivamente *a ellos les asiste el derecho de disponer sobre los indios y sus tierras* (Kelm, 1972: 140).¹⁹

Luego de pacíficas negociaciones, Kelm consiguió llegar finalmente hasta la comunidad, quedándose unos pocos días en ella. Su testimonio describe la vida social de entonces y también la actividad con la goma, y reporta que «una intensificación de la explotación de las existencias de *hevea* comenzó visiblemente recién con el estímulo de los lingüistas» (Kelm, 1972: 175). Si bien, como pudimos observar, los chácobos probablemente habían trabajado antes —o al menos conocían la goma—,²⁰ a partir de la llegada del ILV la vinculación con el caucho se intensificó exponencialmente.

5. La agenda misionera y el trabajo en la jeringa

Los objetivos declarados del ILV consistían en fortalecer las áreas de lingüística (traducción de textos bíblicos), la educación bilingüe (alfabetización, formación de maestros nativos y escolarización) y el desarrollo comunitario (introducción de ganadería, capacitación en oficios como enfermeros, radiocomunicadores, etc.). Otro objetivo importante era impulsar la titulación de la tierra, para lo cual los religiosos presentaron al gobierno nacional un pedido de 44.000 hectáreas (aunque a veces los informes hablan de 42.000 y otras de 43.000) en concepto de donación a la comunidad. Fueron estas las primeras tierras que obtuvieron los chácobos, las cuales con los años irían ampliando sucesivamente hasta lograr en la actualidad la titulación de aproximadamente 510.000 hectáreas en concepto de «TCO (Tierra Comunitaria de Origen) Chácobo-Pacaguara».

Sin embargo, la política misionera no se limitaba al asistencialismo. Los Prost pronto observaron obstáculos de otra índole: «Los chácobos no avanzaban porque había elementos de su construcción social que estaban en oposición fundamental con el Plan Maestro de Dios para los vivos» (Prost, 2003: 149). Es posible ir más allá del fanatismo religioso que evidencian estas líneas si tenemos en cuenta que, además de misioneros, se trataba de antropólogos y lingüistas profesionales. Para ellos, la propia organización social chácobo era el principal obstáculo para el bienestar de los indígenas: «Una de las mayores fuerzas que impiden la emergencia plena y la gratificación de necesidades “superiores” (dominio, logro de nuevas metas, curiosidad intelectual) es la presencia de una organización social limitante» (Prost, 1983: 119). Hacía falta, entonces, desarrollar

19. El énfasis es nuestro.

20. Kelm (1972: 175) nota, por ejemplo, que los chácobos utilizaban anteriormente el caucho para recubrir tambores y pelotas.

«necesidades superiores» entre los chacobos, como la «libertad individual, la realización personal, la familia nuclear, el liderazgo político, la capacidad de trabajo colectivo y el desarrollo intelectual» (Prost, 1983: 133-134). Para ello, más allá de las actividades inmediatamente visibles como la alfabetización, la sanidad o la traducción bíblica, los Prost desarrollaron una marcada agenda de intervención sociológica, de la cual, curiosamente, jamás dieron cuenta en sus escritos: desactivaron las enemistades intra e interétnicas; desarticulaban el antiguo sistema de clanes o parcialidades (*maxobo*, literalmente «gente de la misma cabeza»); neutralizaron prácticas tradicionales como la uxorialidad, el matrimonio de primos cruzados o la poliginia; procuraron reemplazar la familia extensa por la familia nuclear como célula básica de la vida social; forzaron el proceso de «patronización» (imposición de apellidos castellanos), con su consecuente redefinición de los criterios locales de endogamia y exogamia; promovieron la idea misma de «Pueblo Chacobo» como una entidad cerrada, autónoma, homogénea, con contornos definidos; y consolidaron a determinados individuos como líderes comunitarios para constituir figuras centralizadas de poder que representaran al grupo ante el exterior.²¹

La estructura económica que debía sustentar este complejo proceso requería, a la vez, que los chacobos se insertasen en el mercado regional y obtuvieran ganancias comercializando el caucho, la madera, la castaña o el palmito (Villar, Córdoba y Combès, 2009: 78-82). No extraña, en estas circunstancias, que el propio Gilbert Prost (1983: 134) haya reconocido que «fue a través de nuestro esfuerzo que ellos aprendieron a rallar y vender goma». Desde el punto de vista misionero, la experiencia del trabajo cauchero brindaba la posibilidad inédita a los chacobos de abandonar sus hábitos «salvajes» como la vida nómada y transformarse, como se ha dicho antes, en «ciudadanos bolivianos productivos». La idea consistía en incentivar la extracción de caucho para obtener nuevas mercancías, así como también para equipar a los chacobos con armas de fuego que potenciasen su capacidad cazadora y posibilitasen el cuidado efectivo del ganado vacuno que los religiosos introducían de a poco. La idea misma de una persona «productiva», naturalmente, se ligaba de forma significativa con los principios

21. La historia oral muestra que una parte de los chacobos —como las familias Suárez, Chávez o Antelo— obtuvo sus apellidos en relaciones de compadrazgo establecidas con caucheros y ganaderos: «Es su nombre de su compadre de mi padre, me ha nombrado Víctor. Mi padre me dice “cumpa”. Yo creo que ese apellido se llevó mi papá porque “Cumpa Chávez” se llamaba. Yo creo que de ahí llevó mi papá Chávez, por eso yo estoy llevando Chávez. Víctor Chávez se llamaba; vivía ahí, en el Benicito. Era carayana, hacía goma. Siempre iba mi papá a conseguir algo, pues. Yo creo que ahí fue que llevó apellido mi papá Chávez, yo estaba pensando» (*Paé Chávez*, Alto Ivón, agosto de 2010). Pero otra parte de la población, según relatan hoy los mismos chacobos, obtuvo sus apellidos directamente del misionero, quien no dice nada sobre el tema en su extensa tesis de maestría —cuando, por ejemplo, puso dos apellidos distintos a dos hermanos para poder formar dos familias «diferentes»—. Las consecuencias sociológicas de la patronización motivan que a simple vista no sea fácil detectar el matrimonio de primos cruzados en primer grado, dado que los cónyuges parecieran pertenecer a familias diferentes; sin embargo, lo cierto es que a través de los años el matrimonio de primos cruzados en primer y segundo grado se mantuvo en grado altísimo (Córdoba, 2008: 184-186).

fundamentales del protestantismo; de hecho, a los Prost les costaba comprender la actitud de los hombres chacobos, que descansaban en sus hamacas sin hacer nada más que «holgazanear» e ir a cazar unos pocos días cada semana.²² La relación de los indígenas con los misioneros-caucheros, así, no estaba exenta de tintes paternalistas:

Mi papá era Manuel Chávez. Mi papá trabajaba para Casa Suárez cuando era muchacho, en Caimanes, en el Yata. También trabajó en Santa Ana, puro chacobo; ahí cortábamos caña, hacíamos chaco, todo. Cuando terminábamos el trabajo, los carayanas pagaban con machete, hacha, calzoneta, anzuelo, todo. Ahí mi papá me compró escopeta. De ahí ellos se trasladaron al Benicito. Aurelio Peralta [siringuero] pagaba con azúcar, sal. Miguel Chávez [siringuero] daba camisa, pantalón. Ahí mi papá vivía en un remanso del Benicito, Yorotoroco se llama. Taita Caco y Taita Maro les dijeron: «acá está la gente que trabajaba con Miguel Chávez». Ahí se fueron con motor a buscarlos. Don Gilberto no llegó a la casa; solamente se fue Taita Rabi, padre de Taita Caco. Miguel Chávez se enojó porque ellos vinieron acá. Entonces Miguel Chávez trajo dos policías buscándolos a ellos. Ellos no salían. Cuando ya bajó Miguel Chávez con su goma en Guayará, ahí él preguntó a los misioneros si estaba la gente que trabajaba con él: «vamos a llevar de regreso conmigo». Entonces Tomás, un misionero gringo, le dijo «*usted no se va llevar a los chacobos porque ellos tienen compromiso para trabajar conmigo*; si usted quiere hacer trabajar, busque otra gente menos el pueblo chacobo, que se ha venido aquí». De ahí ya se enojó Miguel Chávez y se regresó (Taita Tani Chávez, Alto Ivón, agosto del 2010).²³

Los testimonios orales revelan claramente que para los chacobos —entre otras cosas— los Prost eran «siringueros». La razón fundamental es que trabajaban para ellos de la misma manera en que lo hacían en las barracas; es decir, utilizando el sistema de habilito, mediante el cual el empresario adelantaba mercadería a los trabajadores, quienes luego debían cancelar su deuda con sucesivas entregas de bolachas de goma. La goma se cambiaba por alimentos como arroz, fideos, harina de maíz, azúcar, aceite, sal, medicamentos, jabones, etc. Luego, cuando los comerciantes riberalteños empezaron a acercarse a las comunidades, agregaron como material de pago los cartuchos de las escopetas, ropa y vestimenta, pilas y querosene:

La idea de ayudar a que los chácobos consiguiesen armas de fuego superiores al arco y flechas, para facilitarles la caza, fue bienintencionada, y seguramente estuvo relacionada con el esfuerzo de darles un incentivo para el trabajo en los gomales, el cual les posibilitaría tener cierto ingreso también para comprar un rifle. La consecuencia fue que todos los chácobos que querían mantener su estatus intentaron comprar un arma de fuego y al final realmente lo hicieron (Kelm, 1972: 170).

Tras adquirir la producción de cada familia, los misioneros llevaban el caucho por hidroavión a Riberalta, donde la vendían a los comerciantes locales.²⁴ El in-

22. También los desconcertaba, por eso, la práctica de la *couvade*, por la cual el hombre pasa días enteros descansando en su hamaca tras el nacimiento de un hijo (Prost, 1970; 1983).

23. El énfasis es nuestro.

24. «El producto crudo, en total, es ofrecido al mercado. La salida la posibilita el misionero, y como las bolachas eran llevadas en ese tiempo en aviones del Instituto Lingüístico de Verano, te-

Figura 2. «Yendo a Riberalta»



Fuente: Conferencia del misionero Philippe Zingg, s.f., Misión Evangélica Suiza.

greso en la economía regional, pues, estaba totalmente mediatizado por la institución misionera, y quedaba cada vez más clara la relación de dependencia de los indígenas con respecto a los misioneros. Así, Kelm no dejó de notar que cuando los religiosos no estaban presentes, los sirigueros criollos se adentraban en territorio chacobo y recolectaban goma sin reconocer la propiedad indígena (Kelm, 1972: 179).

Pero Prost no era ningún ingenuo. Paulatinamente fue percibiendo que debía modificar la pasividad con la cual los chacobos se relacionaban con el mercado. Pasados quince años de la llegada del ILV, solamente dos chacobos hablaban el castellano con cierta fluidez, y no lo habían aprendido gracias a la campaña de alfabetización del Instituto sino más bien a su trabajo con patrones criollos (Kelm, 1972: 245). Los religiosos corrían el peligro, pues, de reproducir en bloque la vieja dinámica de los patrones caucheros.

Primero, nos empezamos a dar cuenta de que los hombres jóvenes estaban siendo entrenados para posiciones que no podían asumir ni tampoco la sociedad podía concederles, dado que esas posiciones emic de liderazgo no existían en la estructura social chacobo. Segundo, en tanto exteriores al sistema, nos encontramos adoptados como «patrones», una posición que repudiamos profundamente. Nos estábamos transformando en el canal por medio del cual recibían una buena cantidad de bienes, servicios y apoyo. Por ejemplo, fue nuestra presencia en

niendo en cuenta los considerables gastos de transporte, nos pareció de todo punto justo el precio que se nos mencionó por kilo de goma cruda y que reciben los chácobos. *La explotación del caucho salvaje por el chácobo debe ser contemplada en su momento preciso en estrecha relación con las medidas dirigistas de los misioneros*» (Kelm, 1972: 179; el énfasis es nuestro). Otra forma de transportar la producción gomera de la comunidad, dependiente en mayor grado de la estacionalidad, era a través del río, tal como puede observarse en la fotografía de Philippe Zingg de la Misión Evangélica Suiza (ver figura 2). Agradecemos a Joel Téllez el acceso a las fotografías de Zingg y a otros materiales archivados en la sede de la Misión Evangélica Suiza en Riberalta.

Alto Ivon la que les dio un sentido de seguridad y les impidió huir cuando fueron intimidados por forasteros (Prost, 1983: 134).

En un apartado especial de su tesis de maestría, Prost (1983) describe la forma en que convirtió en «líder» a un joven emprendedor de una comunidad en la cual nadie podía imponer su voluntad a quien no perteneciera a su familia directa. Con el sugestivo título de «Un experimento», relata que tras varias experiencias se dio cuenta de que las estructuras sociales nativas no solamente limitaban a los chacobos en su accionar individual, sino que a la vez impedían que trabajasen juntos en pos del bien común. A la vez, la norma de residencia uxorilocal, con la consecuente relación institucionalizada entre suegros y yernos, potenciaba la relación social de la tríada Madre-Padre-Hija (i.e. familia extensa) en detrimento de la relación diádica Esposo-Esposa (i.e. familia nuclear). Lo primero que hizo, entonces, fue «romper» la convivencia de este joven con sus suegros «liberándolo» de la dependencia uxorilocal para llevarlo a la misión, con el fin expreso de instruirlo en cuestiones económicas (Prost, 1983: 133). Desde febrero de 1976 hasta su retiro, en 1980, capacitó al joven en la administración de los recursos naturales, en la venta del caucho, en la titulación de los territorios y en los problemas legales que estas cuestiones suponen: «Por primera vez en la historia reciente los Chácobo tenían un cacique tribal quien era libre para ayudar a “todos nosotros”» (Prost, 1983: 137). Bajo la dirección de este joven líder, la comercialización del caucho —y luego de la castaña (*Bertholletia excelsa*) y del palmito (*Euterpe precatoria*)— siguió manteniendo la misma modalidad de gestión, en ocasiones con los recolectores negociando en persona ante las casas comerciales, y en otras nucleados por un representante ocasional o bien actuando en forma de cooperativa.²⁵ En este sentido, seguramente Prost haya pensado que cumplió su objetivo de emplear la explotación de la goma como estrategia socializadora para insertar a los chacobos en la economía regional. La evangelización y la industria cauchera eran, pues, vías paralelas para el mismo fin: los chacobos se volvían «ciudadanos productivos», y por ende buenos cristianos.

6. Conclusiones. La ética protestante y el espíritu del caucho

Lo interesante de la historia de la relación entre la industria del caucho y los paños meridionales —y particularmente los chacobos— es más que nada comprobar los vaivenes retóricos, ideológicos y prácticos de los actores sociales a lo largo del tiempo. Para fines del siglo XIX y comienzos del XX, con la industria cau-

25. Los chacobos siguieron trabajando con la goma durante la década de 1980 (Balzano, 1983). En 2010 hubo rumores de que una ONG comenzaría nuevamente a extraer caucho en la TCO Chacobo-Pacaguara: varios viejos siringueros se anotaron entusiastamente para trabajar y hasta empezaron a recorrer las antiguas estradas. Luego de algunos meses, la iniciativa murió. Pero nunca se sabe cuándo habrá un nuevo *revival*.

chera en su apogeo en la región amazónica, los contactos con las sociedades indígenas eran cotidianos, fuesen positivos (trueque) o negativos (matanzas y venganzas). En este contexto histórico, la industria cauchera y la idea de un camino hacia la civilización no siempre fueron de la mano. Los franciscanos de la época denunciaron públicamente los abusos y malos tratos que recibían los indígenas en los centros gomeros; aunque, como hemos visto, la mayoría de las veces las críticas apuntaban más bien a los mismos comerciantes que atraían a los indígenas fuera del campo gravitacional de las misiones, entorpeciendo tanto el plan evangelizador como, a la vez, la misma subsistencia material de las reducciones. Si lo que se anhelaba era que los indígenas se volvieran ciudadanos plenos, para esta postura el camino correcto era dejarlos en las misiones, donde trabajarían reguladamente mientras se los preservaba de los vicios de la civilización. Entre misioneros y caucheros, pues, había una competencia franca por la clientela, por la mano de obra o por ambas.

Medio siglo después, los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano decidieron hacer exactamente lo opuesto. El camino para insertar a los chacobos en la economía nacional y llevarlos al estatus de ciudadanos plenos era justamente a través de la explotación del caucho. Evangelización y caucho son dos caras de la misma moneda: el camino del trabajo es el camino hacia el cristianismo y el alejamiento de la vida «salvaje». Con el aval del gobierno nacional, que implícitamente dejó en manos del ILV la tarea de sedentarizar a los indígenas, los Prost identificaron el caucho como una herramienta privilegiada de adoctrinamiento y evangelización:

En la vida de esta gente sin duda los principios cristianos que beben juntos durante su tiempo de aprendizaje y en contacto con los lingüistas representan una consecuencia benéfica de gran alcance. Gracias al cristianismo se han liberado de sus ideas supersticiosas y de la opresión del temor a los malos espíritus (Marian Prost, cit. en Kelm, 1972: 246).

Como bien se desprende de la cita, más allá de la agenda de alteración de la organización social tradicional, en lo ideológico la motivación rectora de los misioneros seguía siendo llevar a cabo la catequesis y alejar a los indígenas de las supersticiones. Al observar el paternalismo implícito en el proyecto, a Kelm le preocupaba que los Prost terminaran reduciendo a los chacobos a meros portadores de una suerte de disfraz étnico:

La intención declarada de destruir el centro religioso de la cultura chácobo, por un lado, y por otro la visible tendencia a mantener la cultura mientras se trate de plumas coloridas en el tabique nasal, la trenza de los hombres, etc., pueden conducir rápidamente a la generación de un gueto exótico, en el que los chácobos, despojados de su verdadera humanidad, sean rebajados a bufones, observados con asombro por un turista al que no en menor medida se le toma el pelo (Kelm, 1972: 246).

Sin embargo, el etnólogo alemán también constató que en la práctica la incidencia de la evangelización era relativa: «En lo que concierne a los chácobos, no

están en condiciones de analizar la doctrina cristiana de la salvación y por lo tanto tampoco están dispuestos a aceptar el cristianismo como una forma posible de la visión del mundo. Tampoco en lo formal hemos podido constatar influencias cristianas esenciales» (Kelm, 1972: 245). Y en efecto, el tiempo parece haber ordenado las cosas en ese mismo sentido. Tal como reconocen de mala gana los mismos misioneros evangélicos nativos que reemplazan actualmente al ILV, la etnografía chacobo muestra claramente que el impacto teológico, moral, cosmológico y ritual de décadas de labor misionera ha sido prácticamente nulo (Córdoba, 2008: 92-218). En cambio, es notable que luego del retiro de los religiosos protestantes, la comercialización de castaña (*Bertholletia excelsa*) y de palmito (*Euterpe precatoria*) siga manteniendo la misma modalidad operatoria —el tenaz sistema de habilito que caracterizó a la industria cauchera—, a veces con los recolectores negociando en persona o bien en cooperativa con las casas comerciales, y otras veces a través de un intermediario indígena que los representa ante las beneficiadoras. En otras palabras, la lógica de relación con los mercados regionales sigue siendo básicamente la misma, sea cual fuere el producto:

Primero yo vivía en Paraíso y trabajaba para un caray llamado Mucio Roca. Ahí yo trabajé en el Benicito; rallaba goma más o menos dos años, era joven: dieciséis años. Cuando se fue mi patrón, ahí dejamos de rallar; ya no valía la goma. Después buscamos otro trabajo: el palmito. Ahí donde vive mi padrastro es puro pampa, el único trabajo es el palmito. Yo hablé con un patrón palmitero y trabajé un año. Un primo me dijo «vamos a castañar a Alto Ivón», me dejó aquí y se fue a su casa en Palmeras, en el Yata. Yo quedé aquí nomás. Aquí estoy viviendo hace ocho años (Maro Antelo, Motacusal, agosto del 2010).

En lugar de un cambio «esencial» o «interior» enmascarado por una continuidad «superficial» o «exterior», tal como temía Kelm, el actual estado de cosas parece ser el contrario. En vez de quedar mentalmente cristianizados, disfrazados de indígenas prototípicos para el gozo fetichista de los turistas, los chacobos abandonaron las plumas, las perforaciones auriculares y los adornos nasales por jeans, motos y carabinas, pero siguen socializando a sus niños en su lengua, creyendo en los espíritus *yoshini*, viviendo con sus suegros uxoricionalmente y casándose con sus primas cruzadas: cambiaron pues su apariencia, e incluso ciertos rasgos de su sociología, para poder seguir siendo ellos mismos.

Bibliografía citada

- ARMENTIA, fray Nicolás (1885). *Exploración oficial mandada efectuar del Madre de Dios en 1884*. La Paz: Imprenta El Nacional.
- BALLIVIÁN, Manuel V. y PINILLA, Casto (1912). *Monografía de la Industria de la Goma Elástica en Bolivia*. La Paz: Dirección General de Estadística y Estudios Geográficos.
- BALZAN, Luigi (2008 [1885-1893]). *A carretón y canoa. La obra del naturalista Luigi Balzan en Bolivia y Paraguay (1885-1893)*, edición de Clara López Beltrán. La Paz: IFEA / IRD / Embajada de Italia / Plural.

- BALZANO, Silvia (1983). «Le travail du caoutchouc chez les Chacobo de Alto Ivon, Bolivie». *Société Suisse des Américanistes*, Ginebra, 47, págs. 7-18.
- BARHAM, Bradford y COOMES, Oliver (1994). «Wild Rubber: Industrial Organisation and the Microeconomics of Extraction during the Amazon Rubber Boom (1860-1920)». *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, 26 (1), págs. 37-72.
- BEGHIN, François-Xavier (1976). «Exacciones a las poblaciones indias de Amazonía». En: JAULIN, Robert (comp.). *El etnocidio a través de las Américas. Textos y documentos*. México: Siglo XXI, págs. 127-167.
- BRESSON, André (1886). *Bolivia, Sept Années d'Explorations, de Voyages et de Séjours dans L'Amérique Australe, avec une Préface de M. Ferdinand de Lesseps*. Paris: Challamel Ainé.
- CARDÚS, fray José (1886). *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884 con una noticia sobre los caminos y tribus salvajes*. Barcelona: Librería de la Inmaculada Concepción.
- CENTENO, Ricardo, y FERNÁNDEZ O., Patricia (1998). *Imágenes del Auge de la Goma*. La Paz: La Papelera.
- CHÁVEZ SAUCEDO, Medardo (2009 [1926]). *Eldorado Boliviano*. Santa Cruz de la Sierra: Fundación NOVA.
- CÓRDOBA, Lorena I. (2008). *Parentesco en femenino: género, alianza y organización social entre los chacobo de la Amazonía boliviana*. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.
- _____ (2012). «El boom cauchero en la Amazonía boliviana: encuentros y desencuentros con una sociedad indígena (1869-1912)». En: VILLAR, Diego, y COMBÈS, Isabelle (eds.). *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz de la Sierra: El País / Museo de Historia UAGRM, págs. 125-156.
- CRAIG, Neville (1907). *Recollections of an Ill-fated Expedition to the headwaters of the Madeira River in Brazil*. Filadelfia / Londres: J.B. Lippincott Company.
- FIFER, J. Valerie (1970). «The Empire Builders: A History of the Bolivian Rubber Boom and the Rise of the House of Suarez». *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, 2 (2), págs. 113-146.
- _____ (1976). *Bolivia*. Buenos Aires: Francisco de Aguirre.
- GAMARRA TÉLLEZ, María del Pilar (1993). «La participación estatal en la industria de la goma elástica. Legislación fiscal y economía gomera». *DATA, Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos*, La Paz, 4, págs. 23-76.
- _____ (2007). *Amazonía norte de Bolivia. Economía gomera (1870-1940). Bases económicas de un poder regional. La Casa Suárez*. La Paz: Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia / CIMA.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar (2001a). «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*, Madrid, 61 (223), págs. 591-617.
- _____ (2001b). *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima: IFEA / IEP.
- GUIERAS MOMBIOLA, Anna (2011). *Para una historia del Beni. Un estudio socioeconómico, político e ideológico de la amazonía boliviana, siglos XIX-XX*. Tesis doctoral, Universitat de Barcelona.
- GUTIÉRREZ, Lisimaco, y PAZ, Román (1895). *Informe preliminar de los actos de la Delegación Nacional en el Noroeste de la República*. Sucre: Tipografía Excelsior.

- HANKE, Wanda (1956). «Los indios Chacobo del Río Benicito». *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, 2 (1), págs. 11-31.
- HEATH, Edwin (1883). «Exploration of the River Beni in 1880-1881». *The Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, Londres, 5 (6), págs. 327-347.
- (1969 [1879-1881]). «Informe sobre los estudios hechos en el departamento del Beni en los años 1879-1880-1881». *Colección de Folletos Bolivianos de Hoy*, La Paz, 4 (20), págs. 7-15.
- KELM, Heinz (1972). «Chácobo 1970. Eine Restgruppe der Südost-Pano im Orient Boli- viens». *Tribus*, Stuttgart, 21, págs. 129-246.
- LIMPIAS SAUCEDO, Manuel (2005 [1942]). *Los Gobernadores de Mojos*. Trinidad: Prefectura del Departamento del Beni.
- MARKHAM, Clements R. (1883). «The Basins of the Amaru-Mayu and the Beni». *The Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, Londres, 5 (6), págs. 313-327.
- MENDIZÁBAL, Santiago (1932). *Vicariato apostólico del Beni. Descripción de su territorio y sus misiones*. La Paz: Imprenta Renacimiento.
- MERCIER, Víctor (1981 [1894]). «Diario de una expedición del Madre de Dios al río Acre». *Colección de Folletos Bolivianos de Hoy*, La Paz, 3, págs. 3-16.
- NORDENSKIÖLD, Erland (2001 [1924]). *Exploraciones y aventuras en Sudamérica*. La Paz: APCOB / Plural.
- (2003 [1922]). *Indios y blancos en el Nordeste de Bolivia*. La Paz: APCOB / Plural.
- PROST, Gilbert (1983). *Chácobo: Society of Equality*. Tesis de maestría, University of Florida, Gainesville.
- (2003). «The Chacobo Indians of the Amazon: Discovering a meta-culture of Meaning and Life». *Journal of Interdisciplinary Studies*, Pasadena, 15 (2), págs. 139-164.
- PROST, Marian (1970). *Costumbres, habilidades y cuadro de la vida humana entre los chacobos*. Ribalta: ILV / Ministerio de Educación y Cultura.
- RITZ, Franz (1935). «Eine Reise auf dem Río Geneshuaya». *Lasso*, Alemania, 3, págs. 133-140.
- ROCA, José Luis (2001). *Economía y Sociedad en el Oriente Boliviano (Siglos XVI-XX)*. Santa Cruz de la Sierra: COTAS Ltda.
- SANJINÉS, Fernando de (1895). *Ligeros apuntes de viaje*. La Paz: s.p.i.
- SANS, Rafael (1888). *Memoria histórica del Colegio de Misiones San José de La Paz*. La Paz: Imprenta de La Paz.
- STOIAN, Dietmar (2005). *La Economía Extractivista de la Amazonía Norte Boliviana*. Yakarta: CIFOR.
- VALLVÉ, Frederic (2010). *The impact of the rubber boom on the indigenous peoples of the Bolivian lowlands (1850-1920)*. Tesis doctoral, Georgetown University.
- VAN VALEN, Gary (2003). *The ventriloquist messiah and his followers: Mojo indian responses to the rubber boom in eastern Bolivia, 1860-1930*. Tesis doctoral, University of New Mexico.
- VILLAR, Diego; CÓRDOBA, Lorena, y COMBÈS, Isabelle (2009). *La reducción imposible. Las expediciones del padre Negrete a los pacaguaras (1795-1800)*. Cochabamba: Ediciones Nómadas / Universidad Católica de Cochabamba.
- (2010). «Un documento sobre los panos meridionales en el Mojos jesuítico (1753)». *Revista Andina*, Lima, 50, págs. 231-245.

WEINSTEIN, Barbara (1983). *The Amazon Rubber Boom, 1850-1920*. Stanford: Stanford University Press.

ZINGG, Philippe (m.s.). *Los Chácobo: Un pueblo nativo frente al desafío de la civilización*, Conferencia impartida en varias ciudades de Suiza acerca de la labor de la Misión Evangélica Suiza en Bolivia, Riberalta.