

Movimiento, Localización y Experiencia Una aproximación a la Historia Oral de los nivaclé septentrionales en los últimos sesenta años.

ALEJANDRA SIFFREDI *

SUSANA SANTINI **

INTRODUCCION

El objetivo del presente trabajo es dar cuenta de la existencia de una historia oral étnica vinculada con una historia político-institucional.

Hemos recortado dos dimensiones de análisis que llamamos de la "Historia Local" y de la "Gran Historia". Circunscribimos la escala de la primera a los procesos particulares que van acotando la progresiva sedentarización de los nivaclé septentrionales, antiguos cazadores-recolectores con pautas de seminomadismo estacional. La experiencia de sedentarización que recién comienza a insinuarse en la década de 1940, constituye la urdimbre de las relaciones entre indios y blancos, y, por lo tanto, de las sucesivas redefiniciones de la identidad que se verifican en ambos sectores¹. Para operar a este nivel, marcamos durante el período seleccionado

(1930-1990) determinados puntos de inflexión que nos permitieran delimitar un "antes" y un "después" respecto de distintos registros culturales (económico, político, social, ritual).

Las múltiples lecturas que esto supone pueden entenderse a partir del reconocimiento de un patrón cognitivo que articula diferencialmente las categorías localización, movimiento y experiencia, que definimos más adelante.

A la segunda dimensión le damos un alcance de contexto referencial de diversos procesos regionales que afectan la estructuración de las sociedades indígenas del Chaco Boreal centro-occidental en el transcurso de los últimos sesenta años. Para abordar dichos procesos utilizamos como recurso metodológico el de agruparlos en torno a hitos, esto es a núcleos de significación densa.

* Sección Antropologías Especiales, ICA, FFyL, UBA. Investigadora del CONICET.

** Antropóloga del Grupo de Roma, Asociación para la orientación del migrante.

¹La construcción de las identidades étnicas a lo largo de los procesos de relacionamiento interétnico constituye una de las problemáticas que aborda el proyecto plurianual financiado por el CONICET "Interacción y Cognición. Investigaciones en las minorías nivaclé e ishír del Chaco Boreal y mapuche argentina". El material original utilizado en este artículo ha sido obtenido por Alejandra Siffredi y Claudia Briones en una campaña realizada en el marco de ese proyecto en la misión multiétnica Santa Teresita (Chaco paraguayo) en abril y mayo de 1990.

METODOLOGIA

Intentaremos aplicar un procedimiento histórico-recursivo que nos permita movernos entre el contexto microsocioal de la Historia Local y el contexto macrosocioal de la Gran Historia para verificar en qué medida se afectan recíprocamente. Tenemos en claro que difícilmente pueda darse cuenta de una historia local contemporánea partiendo de un enfoque que soslaye referirla a procesos y estructuras que se dinamizan a escala regional/nacional y aún internacional.

Como contexto definimos un ámbito que opera con una dinámica compleja respecto de los grupos que enmarca e integra, generando procesos de exclusión, inclusión y fuerte diferenciación que afectan a las categorías prefijadas. En definitiva, un contexto no es más que un sistema social que puede adoptar diferentes grados de externalidad según el recorte que se quiera efectuar.

A partir de la índole del material sistematizado, nuestro recorte apunta a establecer dos grandes grupos de unidades de significación. Medularmente, el primer grupo incluye los aspectos recurrentes y por lo mismo compartidos sobre un total de nueve relatos de vida, cinco de los cuales corresponden a ancianos nivaclé de más de 70 años (AV, EM, FC, GP y SI), uno a una anciana ídem (SA), dos a adultos ídem (JF y LJ) y uno a un anciano chiriguano (DF). La conformación del segundo grupo tuvo en cuenta la disponibilidad de fuentes documentales que permitieran enlazar acontecimientos relevantes para dichos relatos.

En la dimensión de la Historia Local, el concepto de puntos de inflexión resultó adecuado para enlazar los acontecimientos en una sucesión temporal que se caracteriza por ser recursiva y fragmentada más que lineal y continua. Al respecto, la pregunta que debemos formularnos es si tal fluidez responde a la forma nivaclé de pensar su historia o a cómo ésta fue registrada por el observador. En tal sentido, pensamos que otras historias de vida, por ejemplo las de los inmigrantes, no sólo presentan la misma fluidez -atribuible a la oralidad- sino que pueden llegar

a estructurarse en torno a categorías similares. Pese a tales convergencias, no hay que perder de vista que los backgrounds de ambas clases de actores sociales -cazadores-recolectores e inmigrantes- son bien diferentes.

Nuestro recorte temporal está acotado hacia atrás a la memoria del acaecer presenciado por nuestros interlocutores áncianos y vertido a través de historias personales y otros testimonios -orales y escritos- que llegan hasta el año 1990. Teniendo en cuenta que en ambos tipos de testimonios toda referencia al pasado incorpora valoraciones que se emiten desde un presente, tomamos el recaudo de no obviar la cuota de posicionamiento y evaluación que los sujetos realizan desde sus intereses inmediatos.

La sistematización de este corpus importó identificar las categorías localización, movimiento y experiencia que por lo recurrentes hemos tomado como parámetros.

Localización indica el reconocimiento de puntos fijos en el espacio físico y social que se establecen en relación con el devenir y con la resignificación de las prescripciones sociales.

El parámetro movimiento alude a la alternancia entre las siguientes instancias: concentración y desconcentración estacionales a nivel intraétnico, acercamiento y alejamiento respecto de los exogrupos indígenas, agregación y desagregación en referencia a la sociedad regional/nacional. Dichas instancias comprometen tanto el desplazamiento de individuos o grupos como la calidad de las relaciones entre los mismos.

El parámetro experiencia, ésta entendida como percepción indígena del cambio sociocultural, se objetiva en una marca espacial a partir de la cual se discrimina un estado anterior de uno consecutivo.

Si ahora nos preguntamos cómo se articulan estos tres parámetros en un patrón cognitivo -definible como un conjunto de principios y modelos lógicos que influyen en la construcción social de la realidad- deberemos considerar las siguientes premisas:

1. Aunque aparezcan desagregados con propósitos analíticos, los tres parámetros juegan en interrelación constante.

2. Por lo tanto, no se puede obtener una explicación satisfactoria de cada uno de ellos si no es vinculándolo con el conjunto.

3. Dicha interrelación es la que finalmente habrá de dar cuenta de una secuencia temporal.

4. La secuencia puede recuperarse identificando puntos de inflexión, cada uno de los cuales deberá definirse en función de los tres parámetros.

LA DIMENSION DE LA HISTORIA LOCAL

Conforme a dichas premisas, centramos el análisis en cuatro puntos de inflexión que corresponden a asentamientos claves en el proceso de sedentarización de los nivaclé septentrionales. Estos son, *Maa vaash*, Kilómetro 53, Matarife y Santa Teresita. Para una visión global de dicho proceso desde la perspectiva nativa, transcribimos la "Breve Historia de la comunidad de Santa Teresita-Chaco", redactada en 1989 por un líder indígena de la generación intermedia (JF) a partir del testimonio de algunos ancianos. El mismo integra la documentación requerida por el Instituto Paraguayo del Indígena (INDI) para efectivizar el reclamo de la fracción de tierra que les corresponde dentro de la misión multiétnica Santa Teresa, conforme a las disposiciones de la Ley 904/81, Estatuto de Comunidades Indígenas:

"Los antepasados de la población nivaclé de Santa Teresita vivían en la zona de campo abierto de Mariscal Estigarribia: al oeste en el lugar denominado Maa vaash y al suroeste; allí estaba también el pueblo Josajyi. Los campos en aquellos tiempos eran mucho más extensos que hoy. Cuando apareció la Guerra contra Bolivia en 1932/35, abandonaron sus poblaciones grandes y se dispersaron escondiéndose en los montes. Así se acercaron a zonas

militares, pero no tenían contacto con los paraguayos ni con los bolivianos y no había otras poblaciones en el lugar. Cuando se terminó la Guerra se acercaron más y se asentaron en las cercanías del Fortín -en ese entonces Camacho y que posteriormente se llamó Fortín Mariscal Estigarribia- en el lugar específicamente matadero de animales vacunos, en Matarife. Un grupo se radicó en el lugar actual Santa Teresita donde, en ese entonces, no había población blanca. Entonces tomaron contacto con los misioneros del lugar que les visitaban para convertirlos al Cristianismo. Este contacto se prolongó durante largo tiempo hasta ser convertidos en el Cristianismo católico². En ese entonces todavía no aparecían los guaraníes por el lugar. Todo el territorio era monte y ellos comenzaron a desmontar para las chacras. En el año 1957 comenzó el trabajo misionero ya más activamente. También en ese entonces se juntó la población de los guaraníes que llegaron procedentes de Bolivia y de las fronteras entre ellos: los guarayos [chiriguano] y guasurangüe [tapiete]. Los nivaclé se asentaron en el lugar definitivamente. En la época de lluvias se dedican a la agricultura y la caza. Muchos están trabajando en establecimientos ganaderos y agrícolas de la zona. Cada familia nivaclé posee su vivienda propia, precaria; algunas con casa de material. Cuentan con una escuela de dos maestras nivaclé, bajo la dirección de una profesora religiosa. Comparten la escuela, la enfermería y la iglesia [de la Misión] con las comunidades guaraníes [chiriguano y tapiete] que son vecinos. Todos ellos son católicos. La enfermera de los nivaclé también es una nivac.ché. La organización política está organizada por un Consejo de Comunidad que viene formado de la siguiente forma: con cargo de Presidente, Vicepresidente, Secretario, Tesorero y miembros del Consejo. Todos están reconocidos por Ley 904/81."

²La evangelización estuvo y continúa a cargo de la orden católica de los Oblatos de María Inmaculada (OMI) y de las Hermanas de la Sagrada Familia de Burdeos.

MAA VAASH O "PARAJE DE RANAS"

En concordancia con los relatos personales, en el documento transcrito (1989) Maa vaash aparece como una aldea que remiten a experiencias propias de sus mayores. Constituye el punto de arranque de una historia local que centran en los campos (espartillares) acorde a la auto identificación dominante con el grupo territorial Jotoy Ihavós (habitantes de los espartillares). Esta focalización de su historia tiene el propósito manifiesto de particularizarla en relación a la de otros grupos territoriales nivaclé, en especial frente a los ribereños del Pilcomayo.

Según lo indica su nombre, Maa vaash era una aldea tradicional con disponibilidad permanente de agua -recurso preciado por lo escaso en la región- y que asocian en forma reiterada con un lugar de encuentro de diferentes bandas para sus intercambios económicos, matrimoniales y rituales. A menudo, la mención de esta aldea opera como una referencia para explicar el funcionamiento de otras, adquiriendo así un carácter arquetípico que en el testimonio siguiente se vincula con los procesos de concentración/desconcentración estacionales.

"En Maa Vaash se juntaba la gente de las aldeas vecinas para la fiesta de la muchacha [iniciación puberal]; en la época de la cosecha nos reuníamos todos ahí como en una fiesta de los Blancos. Teníamos zapallos, sandías ... que juntábamos para la fiesta; cuando ésta se terminaba cada uno volvía a su aldea, pero los de Maa vaash nos quedábamos en ese lugar" (EM).

Este asentamiento se recorta como el último límite de prácticas que tienen una correspondencia más densa y constante con aspectos nucleares de su cultura, cuya marca es el fratricidio ritual de Naipiyin, el líder-shamán acusado de brujería:

"Eran cinco hermanos: Naipiyin, Cacle ai, Sclaucá, Tsevajay y Pinto. Los conocimos en Maa vaash antes de la Guerra. Allí Cacle ai y Sclaucá mataron a su hermano mayor Naipiyin por haber embrujado a un muchacho de la aldea.

Todos los compueblanos participaron en juntar leña para quemar al anciano y cuando ardía gritaron los espíritus de los que él había dañado y que estaban muertos. Si nos hubiéramos quedado en los montes, seguiríamos matando a los brujos que como Naipiyin dañan a los chicos y a los jóvenes" (Si).

En esta ubicación, a la par de la interacción con los propios, va perfilándose la que ocurre con los ajenos; así, la mención de los contactos con los bolivianos incorpora calificaciones divergentes que concurren a destacar la importancia progresiva de dichos contactos. Las valoraciones positivas se asocian al recuerdo de haber sido bien alimentados o recibido buen trato. Las neutras, a la libertad de visitar zonas puntualmente ocupadas por colonos y militares bolivianos, por ejemplo Tezen; y las negativas, al temor de un avance masivo de esos colonos, así como a la apropiación por los soldados de sus pequeños rebaños. Sin embargo, estas clases de valoraciones no son necesariamente excluyentes entre sí porque sus límites se presentan difusos y están condicionados por las circunstancias del contacto, como también por experiencias ya individuales, ya grupales:

"Cuando salimos de Vashaclay -el pueblito donde nací- después de un día de camino llegamos a Maa vaash donde nos encontramos con los Tucús [bolivianos]. Nosotros sentimos miedo y ellos sintieron miedo de los nivaclé porque no nos entendíamos. Ellos creyeron que los íbamos a matar y nosotros que los bolivianos nos iban a matar. Entonces un nivaclé que sabía su idioma se acercó y habló con el jefe para estar juntos. Así fue como vivimos unos cuantos días con ellos, pero luego nos dimos cuenta que querían matarnos y nos fuimos hacia Fortín Camacho [hoy Mariscal Estigarribia]" (EM).

"Una vez que un grupo de nivaclés con muchas ovejas y cabras llegó a Maa vaash para cambiar animales por cosecha fue seguido por unos soldados bolivianos que les pidieron alimento. Una señora

les regaló cinco cabras, pero nos dejaron sin animales; nosotros no nos enojamos porque no queríamos tener problemas con ellos, queríamos ser amigos y por eso nomás les dábamos de comer” (EM).

Teniendo en cuenta que las referidas valoraciones sobre los ajenos étnicos abarcan un período que se extiende hasta la Guerra del Chaco (1932-35), desde un comienzo que no pudimos determinar, las divergencias parecerían responder a un cambio en la calidad de las relaciones entre nivaclés y bolivianos:

“Cuando era jovencito, durante un ataque a mi aldea, me agarraron los bolivianos y me llevaron con ellos. Me alimentaron bien. Después de un año me escapé y encontré a un capitán que me trajo hasta Nují diciéndome ‘no te vas a morir de hambre porque ahora hay mucha algarroba’. Me quedé ahí y, por suerte en esa época había algarroba y tunas en los montes chaqueños. Entonces, cuando volví, ya estaban preparados los paraguayos para la guerra contra los bolivianos, pero en esos años nadie sabía quien es boliviano y quien es paraguayos porque nadie entendía sus idiomas” (AV).

A partir de Maa vaash, las vicisitudes del liderazgo son un recurso de la memoria indígena para articular la secuencia temporal con la localización espacial, a través de la sucesión y la segmentación, respectivamente. Estos procesos se circunscriben a una familia que provee tres generaciones de líderes, incluyendo la actual. “Eran cinco hermanos...” es la fórmula canónica para introducir a los líderes de la primera en la memoria histórica del grupo, como se ejemplifica en uno de los testimonios transcritos.

Sobre el eje sucesorio, Cacle ai sucede en Maa Vaash a su hermano mayor Naipiyin, pasando luego a Kilómetro 53 y Matarife, donde es reemplazado por su hermano Sclaucá (generación uno) que sucesivamente se desempeña en Santa Teresita hasta su muerte en 1969. Luego de un interregno, lo sucederá su nieto, AM (generación tres), quien desde 1983 y hasta la actualidad es sustituido por FF (generación dos),

un sobrino de Sclaucá. Sobre el eje de la segmentación, Matarife abre la diáspora de los hermanos con sus respectivos seguidores: Cacle ai a Filadelfia, Pinto a Campo Loa, Tsevajay hacia el Pilcomayo, y Sclaucá a Teresita, como ya se dijo.

KILÓMETRO 53

Es un dominio espacio-temporal anómalo que marca una inflexión entre un “antes” y un “después” caracterizados por la inversión y/o sustitución de algunas pautas y el decaimiento de otras, procesos que aún no han sido totalmente elaborados a nivel de la memoria colectiva ya que comportan un duelo masivo que se transmite a las generaciones descendentes (Documento del “Grupo de Roma”, 1991).

Kilómetro 53 es un campamento militar paraguayo donde se concentran diferentes bandas nivaclé septentrionales desde la intensificación del conflicto bélico hasta su fin. Es importante señalar que esta experiencia se soslaya en la “Breve Historia...” escrita por los nivaclé (1989), en concordancia con la recurrente elusión de sus actuaciones bélicas, tradicionales o no. Pero, además, el duelo mencionado puede ser otro de los condicionantes esenciales de la omisión.

Se entiende, así, que la concentración se perciba en forma ambigua, sea como protección en la coyuntura, sea como control de grupos cuya dispersión y movilidad pueden acarrear consecuencias imprevisibles, y también como un punto para el reclutamiento de soldados:

“En Kilómetro 53 se juntaron muchos líderes con sus seguidores: Cacle ai, Sclaucá... Allí se encontraron con los paraguayos que nombraron a Cacle ai teniente y a un pariente suyo como secretario” (EM).

En forma periférica respecto a dicha concentración, otras bandas deambulan de aldea en aldea huyendo de una epidemia junto a otros grupos nivaclés que venían del este corridos por la Guerra.

“Abandonamos la aldea porque hubo una enfermedad muy grave que mató a mucha gente: eran granos grandotes y agarraban todo el cuerpo; los cuervos se comían vivos a los enfermos porque tenían gusanos. Dejamos a los muertos en la pista de baile sin enterrarlos. Para que no nos alcanzara la peste, tuvimos que andar cambiando de lugar en lugar. Esa peste la traían los nivaclés que venían del este escapando de la Guerra” (SI).

En tanto situaciones anómalas, la localización restringida de Kilómetro 53 y la dispersión ampliada debida a la peste se reflejan en la confusión imperante en las normas que pautan la vida cotidiana:

“En Kilómetro 53 estaban reunidas muchas aldeas nivaclés, pero no para encontrarse como antes para las fiestas, sino para luchar contra los bolivianos. Por eso no se hicieron ahí ritos de iniciación como antes de la Guerra en Maa vaash y otras aldeas. No sabemos cuanto estuvimos ahí porque no contábamos los meses como ahora. Sí sabemos que nos quedamos hasta el fin de la Guerra” (SA).

Dichas alteraciones se visualizan también en lo económico cuando se sustituye la búsqueda de alimentos por el reparto a cargo de las tropas. Se desorganizan, así, las actividades de subsistencia alentadas por los líderes, lo que acaba por modificar el rol de los mismos: “en Kilómetro 53 no salíamos a los montes a buscar miel ni a cazar porque los paraguayos tenían cantidad de vacas de los bolivianos para carnear y nos daban comida” (EM).

Una evidencia de la modificación del rol de los caanvaclés surge de la exigencia de las autoridades militares de nombrar ante ellas un único interlocutor. Aunque esta nueva clase de líderes tratará de mantenerse mediante la negociación de alimentos, la búsqueda de nuevos espacios y la asignación de roles a sus seguidores, termina asumiendo características paródicas como la de atribuirse jerarquías militares o transformando la negociación en mendicidad disfrazada. La

falta de autoridad debida a la ilegitimidad de origen de los nuevos líderes desvirtúa su rol de moderadores intragrupal y los convierte, por el contrario, en iniciadores de disputas y disensos:

“Ví por primera vez una lucha entre niva-clés bebiendo chicha, eso pasaba por no tener cacique verdadero. La pelea la comenzó el que fue nombrado por los militares como líder. Por esto la gente le pidió que renunciara, porque nuestros caanvaclés [caciques] tenían que buscar solución a los problemas de la gente y no traer mas problemas” (SI).

Evaluada en el presente, la vieja jefatura aparece idealizada: “tal vez los caanvaclés se preocupaban más cuando estábamos en los campos”. El término caanvaclé aparece doblemente resignificado. Por un lado, se lo vacía del contenido guerrero en correspondencia con la elusión permanente del ethos bélico característico de la sociedad nivaclé, posiblemente para diferenciarse de los Ayoreo que a nivel del imaginario popular son el paradigma de la “lucha salvaje”. Por el otro, condensada en la frase “no sabíamos hasta ese momento que los nivaclés teníamos caanvaclé” traducen irónicamente la incompatibilidad entre el liderazgo tradicional - que en lo cotidiano apelaba al consenso- y las modalidades coercitivas del poder.

El fin de la Guerra signa un intento de recomposición de sus unidades sociales y de las formas de intervenciones clásicas. Dentro de esto se inscribe la desconcentración en pequeños grupos conducidos por sus antiguos líderes locales, desde Kilómetro 53 hacia las viejas aldeas donde encuentran chozas y sementeras abandonadas:

“Cuando volvimos del Kilómetro 53 a la aldea, los ranchos habían caído, quedaban las ramas nomás, no tenían más la cubierta de paja. Toda la gente que dejamos nuestros ranchitos, los encontramos destechados y las chacras llenas de maleza. Pero después, en la época de la cosecha de zapallos, mi aldea fue visitada por la gente de otras. Y nosotros también visitamos a los

nivaclés de otra aldea cuando tuvieron zapallos, sandías y maíz” (EM).

“Supimos que se había terminado la Guerra porque ya no se escuchaban tiros, solamente el ruido de los camiones de los paraguayos que volvían desde el río Parapití. Entonces volvimos a nuestra aldea, todas las familias que se habían ido regresaron... Al terminar la Guerra, los bolivianos que andaban perdidos por los montes llegaron donde estábamos. Supimos que eran bolivianos porque cuando encuentran a la gente del monte le gritan Muchachos! Así nos dimos cuenta que no eran paraguayos. No los tratamos mal porque ya no tenían armas -a lo mejor las habían perdido o las tiraron porque les pesaban mucho- y les dimos de comer. Quien sabe donde estarán ahora...” (GP).

MATARIFE

Ante la situación descrita, va dándose un progresivo movimiento centrípeto hacia un matadero situado en la periferia de Fortín Mariscal Estigarribia (antes Camacho), localización en la que se profundizan las tendencias marcadas en Kilómetro 53: “Dejamos la aldea porque no teníamos nada de comer y vinimos por estos lados a Matarife, todas las familias en el mismo día” (GP). Se recuerda que desde esta localización -que fuera iniciada por los jóvenes- se mantuvieron desplazamientos pendulares de visita con las aldeas de origen, cuyos nombres siempre mencionados constituyen hasta hoy marcas de identidad.

En Matarife dependen, fundamentalmente, del suministro de víveres y de sobras provenientes del abastecimiento militar paraguayo, valorado positivamente por la abundancia en productos cárneos:

“Los nivaclé quedamos como personal de los militares y nos repartimos los trabajos; yo entré en la matadería y estuve a cargo de matar los animales... Otros trabajaron en los depósitos, en la cooperativa militar, en el alambrado, en

lo que sabían... Con los militares de ese entonces no nos faltaba nada, ni la carne. Llevábamos cantidades de carne y también lo que ellos tiraban. Repartíamos a los que todavía no tenían trabajo. Ni comercio precisábamos: en aquella época eran muy buenos los militares...” (EM).

“Cuando estábamos en Matarife seguimos yendo a los montes para cazar y también para recolectar. Allí trabajábamos en las chacras para las patronas que eran las esposas de los militares; hacíamos leña, acarreábamos agua y cuando terminábamos ellas nos daban bolsas con provistas” (GP).

Sin embargo, estas tareas no implican una articulación sistemática con representantes de la sociedad regional/nacional, pues está mediatizada por líderes locales y capataces. Dentro de éstos se recuerda insistentemente a Campusano que, estando a cargo de los corrales del matadero, es muy generoso en el reparto de carne:

“Campusano decía que era militar pero nunca se vistió así. Estaba a cargo del matadero de Matarife donde se carneaban vacas y también de los corrales de vacunos del ejército en Kilómetro 53, Kilómetro 60, Kilómetro 62, Palmares y después en Cañada Elisa. Toda esa zona estaba a su cargo. En Matarife siempre nos daba trabajo no muy pesado, destroncando alrededor de su casa. Era un amigo de los nivaclé que lo consideraban como su caanvaclé [líder] porque los trató bien. Campusano no vivía en el cuartel de Mariscal Estigarribia sino en Matarife donde tenía su casa de dos pisos” (FC).

En Matarife las interacciones que se intensifican y amplían, más que a los agentes de la sociedad regional/nacional involucran a otros grupos étnicos (manjuy, chiriguano y tapiete) que comparten la misma localización, aunque en campamentos separados. Tal intensificación lleva a redefinir los sistemas de identidades étnicas, en especial respecto a los chiriguano por ser nuevos en la zona. La situación de proximidad importa

no sólo una extensión de la sociabilidad, sino también un aumento de los conflictos interétnicos.

A partir de la disponibilidad de comida, la experiencia indígena recorta dos momentos de la localización en Matarife, los que identifica, respectivamente, con una situación de opulencia y una de privación. Como puede verse en el testimonio que sigue, el momento de abundancia de víveres y mayor bienestar se asocia con la coyuntura liberal abortada en 1947:

“Cuando llegamos a Matarife, los Samtó (Blancos) nos recibieron bien, nos dieron muchas cosas para comer. A lo mejor fue en el tiempo anterior a la revolución, de ese tiempo todos nos acordamos bien porque los liberales nos daban cantidades de provistas. Después, cuando dejaron de traer provistas, igual continuamos con esos trabajitos en las casas de las Samtoques (Blancas), pero ya no recibíamos las cantidades de comida de antes” (GP).

En cambio, la escasez que signa el momento sucesivo se atribuye al desinterés del partido Colorado por los indios. Es interesante notar esta lectura del pasado a partir de aspectos políticos de la sociedad global que incorporan mucho después. Sin duda, dicha lectura está influida por el faccionalismo bipartidista -potenciado por la reciente apertura política- que segmenta a la población aborígen de misión Santa Teresa al igual que la de otras localidades rurales no indígenas del entorno.

El momento de privación, también se caracteriza por una faccionalización entre líderes nivaclé que genera desplazamientos de pequeños grupos entre Matarife, por un lado, y las Colonias Menonitas, las estancias vecinas y los ingenios del noroeste argentino, por el otro:

“Cuando llegamos a Matarife por primera vez vimos que había muchos líderes entre los nivaclé. Cada uno tenía sus seguidores. Después de un tiempo, Cacle ai se fue a las Colonias Menonitas con su gente. En ese tiempo no había muchos alincotás (menonitas) y

trabajaron en las chacras de ellos. En Matarife no todos teníamos trabajo y ya no nos daban víveres. Cacle ai no pudo conseguir más y por eso se fue a las Colonias y el Padre J. [misionero OMI] se trajo a la gente acá, a Santa Teresita” (GP).

En el contexto de esa múltiple crisis emerge, en la década del '50, una propuesta de resolución indígena a través del movimiento sociorreligioso de la Buena Nueva que se extiende desde los nivaclé ubicados en las Colonias hacia diferentes asentamientos de la misma etnia y también hacia otros grupos étnicos del Chaco paraguayo (Siffredi y Spadafora, 1991). Sin embargo, al no ver cumplidas las expectativas de cambio integral inscriptas en dicho Movimiento condensadas en un proyecto de unificación étnica, tierra propia y comida- expectativas más puntuales van transfiriéndose a cultos indígenas locales que se desarrollan tanto en el área de influencia menonita como en la católica (Regehr 1981).

A diferencia del Movimiento citado, estos cultos no asumen un carácter abiertamente contestatario ni a nivel de la prédica ni en el del ritual, verificándose la ocurrencia de un proceso simultáneo de agregación/desagregación de valores y principios indígenas en relación con los de la sociedad regional. Otra diferencia significativa es que la Buena Nueva propone una fórmula de salvación cultural panindígena, en tanto que el culto de Matarife se centra en la búsqueda de soluciones adecuadas a problemas puntuales del sector nivaclé local (Siffredi 1992: 72-73).

SANTA TERESITA

Los tiempos de transición

Otra consecuencia de las crisis de los años cincuenta está dada por la concentración progresiva de los chiriguano, tapiete y nivaclé en la misión católica Santa Teresita, a cuatro kilómetros de Mariscal Estigarribia. Esta ubicación en tres sectores étnicamente diferenciados comienza para los nivaclé en 1958, extendiéndose hasta el presente (Siffredi 1989). En ella puede delimitarse una primera fase

caracterizable como transicional entre las localidades de Matarife y Santa Teresita. Algunos nivaclé provenientes de la primera dicen haber sido convocados por el Padre J. que iba a predicarles: "El Padre J. fue cuatro veces a Matarife para invitarnos a venir acá. Al principio no le entendíamos, aunque él ya entonces hablaba nivaclé. Nos prometió alimentos, tierra y quería bautizarnos" (GP).

Otros han retornado a sus antiguas aldeas con el propósito de reiterar, aunque en escala menor, el comportamiento seguido cuando la desconcentración de Kilómetro 53:

"Algunos venían a Santa Teresita desde sus aldeas porque ahí habían vuelto cuando se fueron de Matarife. Venían acá de visita para ver al Padre J. y regresaban otra vez a su pueblo. Venían con su familia grande: la esposa y los hijos casados" (JF).

Los nivaclé reconocen que la intención del misionero es fundamentalmente la de convertirlos al catolicismo y sus promesas se limitan a la obtención de alimentos mediante el trabajo en las chacras, sin embargo las expectativas indígenas sobre el nuevo destino parecen focalizadas en poder reiterar la época del suministro regular de víveres de Kilómetro 53 o la de prosperidad relativa que vivieran en Matarife hasta la revolución de 1947.

Por otra parte, la progresiva localización en Santa Teresita y las características de la misma, remiten recursivamente la memoria aborígen a esas experiencias pasadas, homologándolas por analogías formales más que de contenido: "Acá en Teresita nos volvimos a encontrar todos los nivaclés que ya no nos íbamos a separar más como sucedió en Kilómetro 53 después de haber estado juntos" (EM).

No obstante, cuando evalúan que los misioneros no satisfacen sus expectativas en forma inmediata, retoman sus desplazamientos laborales pendulares entre el nuevo asentamiento y los lugares de trabajo anteriores:

"Cuando llegamos a Teresita no

sabíamos que había tierra buena para chacras. Tampoco buscábamos nada en el monte. Vivíamos muy mal, por eso que desde acá fuimos a buscar nuestros patrones o patronas de Matarife para continuar haciendo trabajitos para ellos. Queríamos volver allá. Entonces el Padre J. se dio cuenta de nuestra necesidad y nos dio un poco de comida" (GP).

Sin embargo, la dinámica regional va limitando progresivamente sus alternativas de inserción puesto que los territorios tradicionales han sido ocupados o destinados a otra función, con la consecuente modificación en el orden de las relaciones sociales:

"Pasamos a vivir acá cuando cambió todo en Matarife que fue cuando llegaron los Colorados: entonces ya no había comida para nosotros. Porque parece que hay dos clases de militares paraguayos: los que les llaman 'los políticos, los Liberales', éstos eran muy buenos y nos daban de todo; y los que mandan ahora desde la revolución que son 'los Colorados'" (EM).

"Antes y al principio, cuando llegamos acá a Teresita podíamos conseguir miel en el monte, porque entonces a pocos pasitos se la conseguía, entrando un poquito. Todavía no había Abeja Extranjera, pero poco a poco no quedó nada para comer en el monte. Ahora no hay nada" (AV).

"En ese entonces, los que habíamos venido a Teresita, nos enojamos con el Padre J. porque no nos bautizaba ni nos daba provistas y nos volvimos a Matarife. De ahí salimos para nuestra aldea en los campos, pero encontramos todo cambiado, ni siquiera estaba nuestra casita. Por eso tuvimos que volver a Teresita" (SI).

La percepción de las alteraciones y restricciones en el espacio circundante se leen también en el cambio de los topónimos, la recalificación de los sitios, el registro de nuevas

formas de conexión entre estos últimos y en las observaciones sobre la variedad y calidad de los habitantes:

“Cuando llegamos a Teresita no se llamaba así: le decíamos Lugar de Hormigueros. Después los milicos lo llamaron D seis. Con una letra y un número! Hasta hoy en día hay algunos que viven en las Colonias menonitas que lo siguen llamando así” (JF).

“Veníamos de una aldea en un lugar ahora llamado Mbutú, pero este no es nombre nivaclé sino paraguayo, como quien diría ‘una ayudita’. En el tiempo que vivíamos ahí no había todavía ni un Blanco. Ahora es una estancia de extranjeros” (SI).

“En los primeros tiempos de Teresita, Filadelfia no era todavía Filadelfia, había cuatro o cinco casas de menonitas. Hoy en día está llena de edificios y nos perdemos allí. En ese tiempo todavía era monte, había mucho espacio y sólo había dos caminos para llegar” (EM).

Simultáneamente se va produciendo una ocupación inestable del espacio interno en Santa Teresita por la llegada de oleadas sucesivas de nivaclés de distinta procedencia. Este momento inicial se caracteriza por una alta movilidad entre distintos asentamientos:

“La gente se fue yendo de Matarife poco a poco y se fue acercando acá para poblar la Misión. Cada grupo venía con un cacique que los convocaba. El primero que se fue hacia las Colonias fue Cacle ai con sus seguidores. Acá quedó Pintos con su gente, pero después también se marcharon. En Teresita quedaron unas pocas familias, unas diez, y no había casi casas. Sin embargo, el grupo de Pintos volvió luego para ser bautizado y algunos de ellos se quedaron” (AV).

“Cacle ai se fue desde Teresita a las Colonias, pero volvía cada 15 días a visitarnos a todos. Terminada la visita,

se volvía allá. Tsevajay con su gente vino acá para ver si el Padre J. lo aceptaba y se quedaban a vivir, pero no pudo encontrarse con él. Algunos de sus seguidores se quisieron quedar acá, pero él no quiso y se volvió al Pilcomayo” (EM).

“Cuando llegamos acá con Sclaucá nos encontramos con los ‘antiguos pobladores nivaclé’, pero ellos no eran como nosotros Habitantes de los Campos. Antes de que llegáramos ya estaban con un grupo de guarayos, pero otro grupo de nivaclé y otro de guarayos todavía quedaban en Matarife” (EM).

La existencia de un núcleo de pobladores más antiguos en una situación de privilegio relativa genera fricciones con los grupos que se agregan posteriormente. No obstante reconocen en la actualidad una atenuación de las mismas, relacionable con la prolongada interacción en el lugar, aunque no dejan de marcar con ironía y sutileza la “diferencia de origen”:

“Los primeros pobladores de Santa Teresita nos quisieron echar: querían que volviéramos a Matarife. Nosotros vinimos acá respondiendo a una invitación del Padre J., pero a ellos no les gustó nuestra presencia. Entonces el misionero nos dijo que no les hiciéramos caso porque no eran los dueños del terreno, pero como en esa época no sabíamos nada de papeles, dudamos preguntándonos de quien sería el terreno. Al final le hicimos caso y nos quedamos acá. Ahora todos los nivaclé somos amigos y aunque siempre recordamos lo que nos dijeron los Primeros Pobladores [risas], eso ya pasó, eso ya queda para la historia. Pero también hay que ver que es difícil reconocerse entre la gente que no es del mismo lugar o de la misma aldea, porque así como unos vinimos de los campos, otros vinieron del monte o del río” (EM).

Como ya se dijo, al primitivo núcleo nivaclé se añaden sectores de guarayos (chiriguano) y

tapiete. Así, la concentración en Santa Teresita pone en contacto a grupos históricamente vinculados por relaciones predominantemente jerárquicas más que por las de vecindad:

“En Teresita estábamos primero los nivaclé. Después vinieron los guarayos y después los demás. La relación con los guarayos era tranquila, lo que pasa es que es muy difícil entenderse con ellos porque nosotros no entendemos su idioma y ellos no entienden nada del nuestro, pero hoy en día, como quieren los misioneros, todos somos hermanos aunque ellos no nos respetan” (GP).

En realidad, a nivel discursivo los nivaclé idealizan una “integración” -influída en parte por el ideario homogeneizador de los misioneros- aunque su comportamiento manifiesto evidencia actitudes de competencia y evitación hacia los guarayos:

“Cerca de Fortín Oruro nosotros vimos a un grupo de guarayos. Los paraguayos nos preguntaron si ellos tenían cacique, pero no pudimos contestar. En cambio de nosotros los nivaclé los paraguayos sabían bien que tenían nuestros líderes en cada aldea y como estábamos formados. Por eso nos ayudaron, pero a los paraguayos no los pudieron ayudar” (EM).

“Con los guarayos no podemos empezar un trabajo porque no sabemos si nos van a seguir. El problema está en que sus líderes no hablan ni quieren trabajar con su gente. Cuando se empieza un trabajo comunitario, nos dejan esperando. Nosotros siempre los respetamos, pero ellos no nos dan el respeto suficiente aunque un poco más que antes” (JF).

Desde el punto de vista de los guarayos ancianos, la dificultad de relacionarse con los nivaclé se imputa a la reticencia de estos últimos que, no obstante, consideran atemperada hoy en día, como si hubieran avanzado en una escala evolutiva. En su discurso marcan perma-

nentemente este “progreso”, a la par de destacar sus diferencias culturales:

“Nosotros vivíamos en Machareti: era un pueblo completo que tenía iglesia y escuela. Teníamos muy buenas chacras por la calidad de la tierra y cosechas abundantes. Acá la tierra es muy mala y no podemos almacenar de un año para otro. A los nivaclé no les conocimos chacras. En Matarife estábamos en un campamento separado de ellos, detrás de la pista de aviación. Desde allí los mirábamos: al trabajo que más se dedicaban era a juntar leña. Luego, cuando ya nos ubicamos en Santa Teresita, venían hasta acá para trabajar en el desmonte de nuestras chacras, pero a la tardecita regresaban a Matarife. Otras familias nivaclé ya vivían acá y se habían armado una especie de casa para pasar la noche. Hacían leña para la panadería. No pudimos saber si tenían cacique o como estaban formados porque en esa época eran todavía salvajes y no permitían que nadie entrara en su campamento. Los veíamos a veces, pero no nos podíamos acercar demasiado, así que no teníamos relación. Tampoco iban a la iglesia, pero después se acoplaron a nosotros y con la escuela pasó lo mismo. Ahora, aunque casi siempre trabajamos separados, a veces nos juntamos en alguna tarea de mantenimiento de la Misión” (DF).

El mismo testimonio hace constar que algunos nivaclé comenzaron a frecuentar la iglesia sólo después de haber recibido el bautismo impartido por el Padre J. Esto concuerda con la importancia concedida por los nivaclé a los aspectos formales del ritual cristiano. En el caso específico del bautismo, parecen asimilarlo a un trámite de incorporación o a un requisito necesario -emanado de la autoridad de turno- para ubicarse en un nuevo orden de relaciones. Así es comprensible la imposibilidad de integrar la formación religiosa a través de la catequesis con las prácticas rituales:

“Vinimos a Teresita la primera vez porque el Pai siempre llamaba a la gente

de los campos para bautizarnos, pero cuando llegamos no nos bautizó. Tuvimos que seguir esperando yendo a la iglesia y escucharlo de mañana, de tarde y al otro día igual. Nosotros cumplimos pero después nos cansamos y el Pai tampoco estaba siempre acá. Entonces nos volvimos a Matarife” (SI).

Dichas dificultades se vinculan preferentemente al comienzo de la evangelización en Santa Teresa y, en consecuencia, a las personas de mayor edad que no recibieron en su infancia y juventud una educación religiosa formal. Distinto es el caso de los jóvenes, la mayoría de los cuales fueron bautizados tempranamente. En esta instancia, los juicios sobre las prácticas y creencias religiosas tienen que ver prioritariamente con las relaciones de poder que los misioneros establecen a través de las primeras con los tres sectores étnicos. Así, los jóvenes creen ver reflejadas en el tratamiento que reciben manifestaciones de un poder discrecionalmente ejercido que favorece asimétricamente a un sector y no a otro. Esta tensión aumenta cuando se trata de decisiones de los misioneros que afectan aspectos nucleares de la cultura nivaclé. Por ejemplo, respecto al liderazgo se reiteran en distintos momentos condicionamientos para la designación de los jefes. Así, la jefatura de Sclaucá atribuída al Padre J. es acogida con recelo por gran parte de los nivaclé. Estos fundamentan su reticencia en las circunstancias anómalas que rodean el acceso al liderazgo a partir de la guerra boliviano-paraguaya:

“En Santa Teresita el cacique era Sclaucá, pero no lo pusimos los nivaclé sino el Padre J. El era caanvaclé desde antes, en Kilómetro 53 y en Matarife, donde lo habían puesto los paraguayos por haber matado bolivianos durante la Guerra. Los nivaclé no lo quisimos: muchas veces Sclaucá nos hablaba para decirnos que no tomáramos chicha, pero no le hacíamos caso porque no lo habíamos elegido nosotros” (LJ).

“Antes de Sclaucá a nadie le decíamos caanvaclé. Nosotros no queríamos tener un cacique, pero le decíamos caanvaclé

al Padre J. porque reunía a la gente cada ocho días y enseñaba y preparaba a los que iba a bautizar. Pero él insistía en que los nivaclé tenían que tener un caanvaclé: convocó a la gente e hizo una reunión. Allí nos preguntó si nos gustaba Sclaucá como caanvaclé y algunos dijeron que sí, pero más de la mitad dijo que no. La gente decía que no lo quería por como era: no quería trabajar, no estaba para eso... En la primera reunión que hizo Sclaucá participó poca gente, pero igual el Padre J. lo dejó en el cargo. No lo queríamos porque no reunía a la gente para hablarle ni siquiera una vez por semana” (AV).

Con el cuestionado Sclaucá se inicia el linaje local de líderes cuya sucesión puede seguirse hasta el presente:

“Yo vine a Santa Teresita al mismo tiempo que Sclaucá, mi padre. Nos encontramos antes en Matarife porque acá había pocos habitantes permanentes. Mi padre fue el caanvaclé de Teresita, por eso en aquel tiempo siempre hubo cacique así como los paraguayos tienen su ‘Jefe Presidente de la República’. Otros vinieron y se fueron, pero mi padre se quedó acá hasta su muerte” (EM).

Mucho más tarde, la elección del nieto de Sclaucá reitera las condiciones que rodearon a la de su abuelo. En esta instancia el Padre J. los reúne y en una forma que califican compulsiva los conmina a que nombren un representante:

“El Padre J. nos reunió en 1983 y volvió a decir que cada aldea tenía que tener su líder. Entonces tuvimos que reunirnos y ahí nombramos a A. como líder de la comunidad. No le teníamos toda la confianza, pero nunca pensamos que iba a ser tan malo porque era maestro y como él no se movía de acá, tenía la ventaja de ver a la gente extraña que quiere entrar a la aldea para ver algo de los nivaclé. Le dimos la confianza y también el respeto, pero él no respetó a la comunidad. La solicitud que preparó

para presentar al INDI y obtener así la propiedad de la tierra fue rechazada porque no reunía los requisitos exigidos. Entonces le pedimos la renuncia porque ya nos había perjudicado bastante” (JF).

“Cuando el Padre J. hizo que los nivaclé volvieran a elegir un líder, éstos lo pusieron a A. El no hablaba con la gente y se llevó rollos de alambrado de la Casa Nivaclé. Después dijo que habían entrado ladrones, pero no se vio entrar a nadie. Tampoco su hermano servía para reemplazarlo y entonces, en 1985, la comunidad lo sacó a A.” (LJ).

Junto a Sclaucá llega a Santa Teresita su hijastro Vatas ai, predicador del Culto de Matarife, merced a cuya influencia los shamanes nivaclé han dejado de implementar temporariamente las curaciones tradicionales. En su nuevo destino abandona la prédica y de ahí en más la función oratoria pasa a ser monopolizada por el Padre J. Los ancianos retoman dichas curaciones, al menos en forma manifiesta, cuando Sclaucá se enferma y muere, según algunos a causa de su descreimiento respecto a la experiencia iniciática de su hijo M.:

“Los ancianos dejamos de curar en el tiempo de Vatas ai, pero después, cuando se enfermó Sclaucá lo volvimos a hacer durante mucho tiempo. Pero los nivaclé sabíamos curar desde antes y lo seguiremos haciendo” (EM).

“Vatas ai curaba, pero sólo a la gente con fiebre. El iba donde estaba el enfermo y rezaba y curaba imponiendo las manos, pero cuando se trataba de una enfermedad más grave -como la de un anciano- llamaba a los que habían sido shamanes y rezaba con ellos para curar” (FC).

Los tiempos de la dinámica tradición-innovación

La muerte de Sclaucá marca el comienzo de dos instancias significativas para la comunidad nivaclé. Por un lado, no se lo reemplaza por

ningún líder indígena durante un largo período. Varios testimonios coinciden en que el Padre J. sustituye la función de caanvaclé. Por otro, el retorno a las prácticas shamánicas por parte de los ancianos es un hecho modificador que a nivel de la memoria colectiva obra como bisagra que articula el presente con los rituales de un pasado a los que las generaciones más jóvenes sólo habían asistido en ocasiones excepcionales:

“Nosotros no sabíamos qué era lo que los ancianos estaban haciendo, creíamos que los cantos que se oían salían de la casa de Sclaucá porque allí se había armado un baile. Estábamos por ahí con unas muchachas guarayas y no entendíamos en qué forma curan los ancianos porque era la primera vez que escuchábamos esos cantos. Imagínate, yo tenía unos 10 ó 12 años y ya hacía mucho tiempo que ellos habían dejado de curar: antes de que yo naciera, y justo cuando se enfermó Sclaucá volvieron a curar” (JF).

“Sclaucá no curaba por el soplo sino imponiendo las manos y rezando. También cantaba, pero no cantos de shamán sino de iglesia. Cuando curaba con las manos era caanvaclé y gran brujo. Sus curaciones duraban toda la noche hasta el mediodía siguiente. Otros ancianos curaban así: por ejemplo C. también usaba la palabra de Dios. El Padre J. nunca iba a estas curaciones. Después de Sclaucá, C. y N. fueron los únicos grandes shamanes porque EM y Coquito fueron y son pequeñitos. Mujer shamana grande es María y pequeñita, Judith. Nunca vi a las mujeres curar con las manos. Si y Sa no se bautizaron, los dos son grandes brujos: ambos soplan. A Si lo tiene que ir a ver la gente porque él no viene casi nunca por acá, pero también atiende a paraguayos de Mariscal Estigarribia. Coquito tampoco se bautizó, EM me parece que sí. Cuando Sclaucá estaba por morir lo nombró a GP como shamán sustituto” (LJ).

A partir de los testimonios precedentes pueden

recortarse tres distinciones taxonómicas referidas a los shamanes. La primera diferencia entre grandes y pequeños shamanes, según la magnitud del poder que dispongan. La segunda los agrupa por las técnicas de curación: los que utilizan el soplo y los que se valen de rezos y cantos de procedencia cristiana. La última adscribe las prácticas tradicionales a aquellos ancianos que no fueron bautizados o lo fueron tardíamente y las prácticas sincréticas a los que recibieron el bautismo en forma temprana; más globalmente, esta distinción se corresponde con la antinomia entre creyentes y no creyentes.

En cuanto a las actitudes de los jóvenes respecto a los poderes mágicos de los ancianos - atributo compartido en diferentes grados por todos ellos- éstas evidencian el temor implícito o explícito a los riesgos potenciales que suponen, incontrolables aún para sus mismos poseedores: "Así son los ancianos, a veces ellos mismos se enferman por el poder de los invisibles que tienen adentro" (LJ).

"Según dicen los ancianos y ancianas, los nivaclé, especialmente los jóvenes y las criaturas, no tenemos que comer desde que se esconde el sol porque podemos enfermarnos. Pero, cuando estábamos haciendo la conscripción en el cuartel de Mariscal, sí comíamos de noche porque ahí había mucha gente y estaba iluminado. En cambio acá, en la casa, sólo tenemos una vela y a la familia nomás y puede haber invisibles detrás de la casa. Esto pasa muchas veces en las que están detrás del monte. Hacemos caso a lo que nos dicen los ancianos y no nos acercamos cuando están curando de noche porque eso es peligroso" (JF).

En la actualidad, el dominio de las prácticas de curación y el temor inherente a su estado son los recursos con que cuentan los ancianos para mantener cierto grado de control social y asegurar, así, su subsistencia. En su discurso evocan con nostalgia las modalidades jocosas que pautaban la comunicación intergeneracional en las fiestas de la bebida y también en ciertas situaciones cotidianas (Siffredi 1988-89:104-108), atribuyendo a la atenuación de esas prácticas la soledad

y el desconcierto en que viven actualmente:

"Cuando estábamos en los montes, la gente iba a buscar miel y le daba una parte al anciano encargado de hacer la chicha. El tenía que cantar toda la noche mientras cuidaba la chicha y la carne del monte. Al mediodía siguiente se reunían los ancianos y se pasaban la chicha, pero a los jóvenes no nos convidaban. Ahí se reunían ancianos muy graciosos que nos hacían bromas y contaban cosas que no eran ciertas. Los jóvenes nos reíamos con ellos y los llamábamos 'viejitos mentirosos'; ese no era su nombre sino que les decíamos así cuando se tomaba la chicha. Ahora casi no hay de esos viejitos en las aldeas: muchos han muerto. Pero acá, en Teresita, la vida es muy diferente de la que hacíamos en el monte. Yo mismo no puedo decir que sea un 'anciano mentiroso' y tampoco los demás pueden llamarme así porque desde que estoy acá los viejos no nos hemos reunido para tomar chicha y hablar y bromear con los jóvenes. Acá hay ancianos y ancianas, pero para mí es difícil decir si son bromistas como los de antes. A veces los viejos nos encontramos, pero para curar, y eso no es diversión" (SI).

La exigencia de los jóvenes y adultos de desplazarse -por lo menos durante los días hábiles- hacia lugares de trabajo fuera de la Misión agrava la situación de los ancianos que quedan solos y se plantea, así, la necesidad de proveerlos de alimentos y cuidados. Por lo menos en parte, esta responsabilidad la delegan en los misioneros y las hermanas:

"La Hermana I. que trabajó con el Padre P.J. me dijo en una oportunidad que nota cambios en el trato que se les da ahora a los ancianos, comparado con el que se les daba en los primeros tiempos de la Misión. Hoy en día las monjas dejan de lado a los ancianos y no los atienden: no les dan de comer. Cuando estaba como administrador el Padre P.J. nunca faltó comida para ellos" (JF).

En otros testimonios, la situación de privación que viven los viejos se atribuye al desempeño doloso de uno de los líderes, circunstancia que se esgrime como emblema del perjuicio efectuado a la comunidad toda:

“Cuando estaba Monseñor S. le dio a la comunidad 100.000 guaraníes para ayuda. A. que entonces era el cacique sacaba plata de esa donación sin rendir cuentas. En quince días gastó todos los fondos! No quedó dinero para la gente que trabajaba en la Misión y vinieron junto a mí unos cuantos ancianos porque ya no tenían comida. Antes habían ido a casa de A. a pedirle ayuda, pero éste les dijo que ya no quedaban fondos” (JF).

Hoy día parecen esbozarse algunas soluciones para el problema de los ancianos, surgidas desde la propia comunidad nivaclé:

“Pensamos hacer algunos trabajos comunitarios, como juntar leña y buscar miel para venderla en Filadelfia. Con la plata que ganemos compraremos víveres para todos, inclusive para los ancianos que no trabajan o pueden trabajar poco. Todavía no los hacemos, pero es un proyecto para el futuro cuando ya se arregle la división de la tierra con los guarayos y tapiete” (LJ).

“Estamos pensando que cuando se divida la tierra vamos a ayudar a los ancianos y ancianas que no trabajan en la Misión. Algunos todavía hacen changas, pero en realidad son muy pocos. Entonces los que están solos, los viudos y viudas, podrán reunirse para trabajar en una misma chacra” (JF).

Los tiempos de la Ley y la radicación

El perfil actual de los líderes reitera los rasgos de “broker” ya vistos en A., aunque su elección ha sido consensuada y no impuesta por los misioneros. A partir de 1983, dos son los que desempeñan ese rol: FF, sobrino de Sclaucá, en tanto trabaja en una estancia vecina, ejerce un

poder más formal que real. Este último queda a cargo, fundamentalmente, de su hijo JF. La actuación de estos líderes transaccionales tiene como eje la viabilización del reclamo de tierras con el respaldo legal de la Ley 904/81, Estatuto de Comunidades Indígenas. Esta posibilidad actúa como desencadenante de un proceso cuyas resonancias se dan en diferentes niveles ya que significa el traspaso de la conciencia de un espacio socioculturalmente determinado a la de un territorio jurídicamente definido.

Además, la posibilidad de acceso a la tierra, coincide con la fase de radicación definitiva. Como se sabe, cada reubicación frente al espacio implica cambios y ajustes conceptuales. Por lo tanto, en esta fase, los nivaclé han debido incorporar conocimientos y estrategias necesarios para alcanzar sus propósitos de inserción menos desventajosa en la sociedad regional/nacional que concretan en la personería jurídica como requisito para la propiedad de la tierra. Este proceso de innovación conlleva el aprendizaje del lugar histórico que su comunidad ocupa, de las normas organizativas que debe cumplir, de las relaciones de su comunidad con las autoridades locales y nacionales, así como de nociones de legislación y derecho aborígenes. La realización de una parte de estas innovaciones puede leerse en el discurso del líder JF referente a las negociaciones y conflictos generados por el reparto de la tierra entre los tres sectores étnicos de la Misión:

“La tierra que nos van a dar es para los aborígenes. No puede reclamar su posesión nadie que no lo sea. Después que vengan los funcionarios del INDI con sus agrimensores sabremos cuanto nos toca a cada grupo, pero antes tendremos que ponernos de acuerdo entre los líderes para decidir si recibiremos el título acá o en Asunción. La división tiene que ser pareja para cada sector. Las resoluciones hay que tomarlas entre los líderes. No va a haber problemas con el líder tapiete, pero sí con los guarayos. Mejor dicho, ellos van a tener problemas entre sí porque sus jefes nunca se comunican, no se ponen de acuerdo entre ellos” (JF).

Otra fuente de conflictos proviene de los aspirantes a la posesión de la tierra cuya dudosa pertenencia étnica les resulta inclasificable:

“En la Misión hay una parte que está ocupada por paraguayos que quieren recibir esa tierra y quedarse acá. Esa era gente que antes trabajaba para los militares que les daban casa en Mariscal Estigarribia. Ahora tienen chacras acá, con caballos, vacas... y también tienen pensión del ejército” (JF).

Esta confusión de identidades pareciera provenir de ignorar voluntariamente o no la procedencia étnica guaraya de los “intrusos”, quienes, por los servicios prestados al país durante la Guerra del Chaco, pudieron incorporarse al ejército en calidad de músicos.

Otro motivo de conflicto deriva de los matrimonios mixtos. En efecto, tanto en el caso de los nivaclé, como en el de los tapiete y guarayos la forma preferencial de residencia era uxorilocal, pero la concentración y limitación de los asentamientos actuales pueden condicionar a la pareja a residir con la familia del marido. Por lo tanto, en el momento de determinar su derecho a la tierra se plantea el problema de a cual de los grupos étnicos se la adscribe:

“Si se casa un varón nivaclé con una mujer guaraya, la pareja tiene que elegir en qué comunidad quiere quedarse: si se quedan con los nivaclé o se van con los guarayos. Pero otro caso es el de las aborígenes -comúnmente guarayas- que se casan con paraguayos: a estas parejas no se les da un pedazo de tierra. También hay guarayas que se casan con argentinos (criollos del Pilcomayo) y éstos quieren entrar a Teresita, pero tampoco pueden” (JF).

A través de lo anterior se evidencia que se reafirman las marcas étnicas y los límites espaciales que si bien existían antes en forma tácita en cada cultura, ahora se formalizan al deber encuadrarse en la rigidez que supone un soporte territorial mensurado:

“Cuando se hagan las mensuras, nos van a corresponder 3000 hectáreas a cada grupo. El problema viene porque no tenemos delimitado nuestro terreno respecto al de los guarayos, pero una vez que esto se efectivice vamos a desmontar nuestro lote y colocar el alambrado” (LJ).

Por otra parte, la acotación territorial implica un conocimiento exacto de la inserción y la relación espacial del terreno que se ocupa respecto de magnitudes de mayor escala. Esta forma de construir el conocimiento consta en la Ficha de Asentamiento Indígena que integra la documentación requerida por el INDI, elevada en 1989. Caracterizada por la precisión con que fue elaborada por JF, la ficha comprende los siguientes datos: Localidad, Distrito, Departamento, Región, Accesibilidad terrestre, aérea y fluvial, Distancia relativa a la localidad más cercana y rumbo en que está ubicada esta última, Sitio y posición respecto a otro asentamiento fijo, Nombre de la etnia y población de la misma.

Otra forma de estructurar el conocimiento refleja la experiencia cotidiana del espacio vivido; transmitida oralmente por el mismo informante, evidencia una mayor fluidez y un posicionamiento subjetivo:

“Al norte están los militares y ahí no podemos conseguir mas tierra en un futuro; al este está la estancia de Campo Y; ahí pensamos que sí porque conocemos al administrador y él podría hablar con su patrón que hace dos años que no viene de Alemania. Mi padre dijo que hará diez años esa estancia había corrido el alambrado sobre tierras de la Misión. Entonces, con la mensura eso va a saltar y a lo mejor podemos recuperar ese terreno. Para el oeste también están los militares y tampoco podemos correrlos. Para el sur hay otras estancias que limitan con los tapiete, pero ellos no tienen problema porque son 24 familias” (JF).

La modalidad de liderazgo que JF personifica responde a las demandas y necesidades que en

esta fase se plantea la comunidad nivaclé. Por un lado, muestra la suficiente flexibilidad para relacionarse con un entorno socioculturalmente ampliado y la tenacidad necesaria para implementar las estrategias adecuadas a este último. Por otra parte, mantiene características del liderazgo tradicional consensuado. Así, en su discurso JF marca constantemente que el soporte comunitario es el que permite el éxito de las acciones emprendidas así como es el marco de referencia al que debe remitir toda decisión posible:

“Los nivaclé nos reunimos siempre en la Casa Nivaclé. Se toca la campana y concurren todos. Entonces comunico a la comunidad los problemas que se presentan. La comunidad es la que resuelve porque no precisamos una persona que no sea nivaclé para solucionar nuestros problemas. Por ejemplo, la comunidad fue la que me eligió a mí hace tres o cuatro años para redactar la solicitud al INDI y yo acepté porque ya hacía mucho tiempo que pensaba ponerme al servicio de ella. Al principio me costó mucho esfuerzo y fui haciendo averiguaciones en Asunción: así encontré los formularios y como se debe trabajar cuando uno quiere llenarlos. Recibí ayuda, pero la ayuda principal fue de la comunidad misma que me alentó siempre. Trabajé durante un año en ese papelerío, hasta sábados y domingos. Después hice dos viajes a Asunción para presentarlo: cuando los del INDI vieron que estaba tan bien, creyeron que era obra de los misioneros o de algún blanco” (JF).

Esta última afirmación le permite subrayar el fracaso de los intentos previos:

“Antes el líder A. había hecho una solicitud, pero el INDI la rechazó porque estaba incompleta. Tampoco sirvió la de los misioneros. Todas esas no tuvieron ningún valor ni se procedió a tomarlas en cuenta” (JF).

Su discurso dicotomiza un “antes” y un

“ahora” que se corresponden, respectivamente, con la dictadura y la reciente apertura democrática, refiriéndolos al cambio favorable que perciben en el tratamiento que reciben de las autoridades nacionales y locales:

“Yo creo que la situación cambió en el trato que se les da a los indígenas con este nuevo gobierno, porque antes cuando nos presentábamos al INDI en Asunción, nadie nos recibía. No digo que nos maltrataran, pero no atendían a nuestras necesidades. Antes también los militares de la Región Chaco eran muy exigentes con la documentación: teníamos que presentar el carnet de indígena. Pero ahora eso se terminó y podemos ir a todas partes con la cédula. Gracias a esto, cuando hay problemas, presentamos los documentos a la policía y en seguida nos ubican” (JF).

Dentro de la misma tónica se considera la apertura de nuevas instancias institucionales donde dirigir las demandas:

“Antes no sabíamos a qué parte dirigirnos para hacer los trámites, pero ahora está la API (Asociación de Parcialidades Indígenas) que tiene suficientes comodidades para alojarnos y asesorarnos” (JF).

Este último testimonio explicita la percepción ampliada de las mediaciones extracomunitarias a las que creen poder recurrir en la actualidad. Tal reconocimiento no está exento de intenciones de manipulación:

“Si no nos ponemos de acuerdo con los guarayos para la división de la tierra, pensamos trasladarnos nuevamente a Asunción para hablar con el presidente del INDI de modo que los nivaclé podamos recibir el título de propiedad sin tener que esperarlos a ellos”. JF

Otra instancia aún más abarcativa del conocimiento sobre la sociedad regional/nacional hace a las normas jurídicas referidas al status indígena y a la significación que estas adquieren

para los interesados:

“Sabemos que la Ley 904 dice que los nivaclé somos ciudadanos paraguayos, pero en la comunidad no hemos hablado mucho sobre eso porque el interés más grande está ahora puesto en la cuestión de la tierra. Pero igual no nos importa que esta Ley diga que tenemos derechos y obligaciones iguales que cualquier otro ciudadano porque la Ley 904 es para los indígenas” (JF).

A primera vista, este testimonio pareciera incorporar una concepción panindígena bajo la normativa de un derecho común, expresamente explicitado en la denominación de la Ley 904/81 “Estatuto de comunidades indígenas”. Pero a poco que se profundice en el contenido de los testimonios, se identifica un recorte gradual que limita en pasos sucesivos su inclusividad al grupo local nivaclé:

“La Asociación de Parcialidades Indígenas convocó a una reunión de todos los líderes del Paraguay oriental, el Alto Paraguay y el Chaco, pero yo no sé si fueron por su cuenta algunos líderes nivaclé porque todavía no hemos pensado en una reunión donde estén representadas todas las comunidades nivaclé. Yo estuve en una de esas reuniones acompañando a mi padre: se trataba la situación de los líderes pero eso son siempre promesas. A la mayoría no le gustó y hay líderes que no asisten más. Por eso es mejor, pienso, que cada líder en su aldea haga por su grupo lo que pueda hacer” (JF).

Si bien el líder JF reconoce entre sus obligaciones asesorar a los asentamientos nivaclé del entorno, emplea el criterio de comunidad en un sentido restringido para referirse a su propio grupo local. La valorización de este último en detrimento de otros grupos territoriales nivaclé se patentiza en el protagonismo de los Jotoy lhavós en la “Breve Historia...” (1989) y en el proyecto de que en el futuro se escriba una historia étnica centrada en esta parcialidad:

“El Padre J. está haciendo una

historia de los nivaclé que no es precisamente la que corresponde a los Jotoy lhavós. La historia que cuentan sus libros es mayormente la de los Tovoc lhavós [habitantes del río], pero en las costumbres nos diferenciamos de ellos y haría falta, aunque sea en sus aspectos principales, una historia que hable solamente de nosotros” (JF).

La persistencia del particularismo referido al grupo territorial al que se autoadscriben se patentiza a ultranza en el comentario ya citado sobre el entredicho entre “los antiguos y los nuevos pobladores” nivaclé de Santa Teresita, donde se resalta sarcásticamente la imposibilidad de comunicación entre ambos.

A su vez, el proyecto misionero latente de lograr cierta homogeneidad entre los tres sectores étnicos de Santa Teresita a través de la consolidación de una comunidad de creyentes, no ha tenido demasiado éxito. El reconocimiento de la personería jurídica excluyente a cada sector parece haber incidido formalizando las diferencias|

“Parece que antes, cuando todavía no tentamos la personería jurídica, hablábamos y nos consultábamos más entre los líderes de cada sector. Por ejemplo, el líder guarayo me preguntaba como iba el trámite nuestro. Ahora estamos más separados” (JF).

Sin embargo, el progresivo repliegue sobre sí mismos que parece caracterizar esta fase de radicación, se atenúa por una doble extensión hacia el porvenir y hacia el pasado. Para adelante, a través de proyectos de futuro y hacia atrás mediante la recuperación de la tradición colectiva, incorporada al presente a través de la memoria:

“Yo tengo interés en la Historia de los Nivaclé porque sé que es importante y no se puede dejar de lado. Mi interés es desde hace diez años atrás cuando empecé a trabajar con Sandra. Parece como que hubiera despertado y ahora es tan grande que me supera. A través de ustedes, las antropólogas, me he dado cuenta de lo mucho que se puede aprender de los

ancianos. Pienso un poco para adelante y veo que vale la pena enseñar a los niños la Historia de los Nivaclé. Si no en la escuela no la van a aprender porque parece que los maestros dejan de lado esos temas y que ya no interesan. Pero no es así: cuando se hacen ritos, bailes y juegos tradicionales en la Casa Nivaclé, los niños quieren participar y preguntan como era antes y como es hoy y cuáles son las diferencias” (JF).

LA DIMENSION DE LA GRAN HISTORIA

El análisis de esta dimensión se ha realizado con el propósito de construir un referente sintético para la dimensión de la historia oral, lo que obra limitando la profundidad y extensión del tratamiento de la primera. Consecuentemente, la consulta bibliográfica se ha mantenido en un plano informativo, aunque se seleccionaron aquellos trabajos (Estigarribia 1950; Langer y Bass Werner 1988; Langer 1991; Seiferheld 1983) que brindaran materiales compatibles con los del corpus original recabado en campo.

Conforme a lo que hemos expresado, el período que tratamos no puede definirse con precisión en lo que hace a su inicio (ver Maa vaash). En razón del impacto que ha tenido la Guerra del Chaco (1932-35) en la estructuración de las sociedades indígenas de la región, centramos nuestro análisis en el contexto de producción de los acontecimientos que harán eclosión en ese conflicto y en las repercusiones inmediatas del mismo.

LOS TIEMPOS DE LA PREGUERRA

La región habitada por los nivaclé septentrionales se mantiene relativamente aislada hasta que las motivaciones e intereses económicos, políticos y militares van tejiendo un entramado de ocupación en la zona, de acuerdo a proyectos fundacionales que legitiman el comportamiento de Bolivia y Paraguay. Ninguno de estos países ha llegado a aceptar “la diferencia” de sus componentes poblacionales y ambos invisibilizan a los grupos étnicos cuya contribución al contexto

nacional no se considera valiosa. Cuando los territorios indígenas se tornan estratégicamente importantes es necesario reordenar las relaciones con aquellos a través de la alianza u otros tipos de mediatización.

La ocupación boliviana se efectúa, fundamentalmente, mediante la instalación de una línea de fortines y la construcción de 3000 kilómetros de vías de comunicación. Este avance sobre la región se mueve progresivamente intentando alcanzar la confluencia del Pilcomayo con el Paraguay.

En cambio, el estado paraguayo enfatiza la instalación de colonos extranjeros promulgando leyes que facilitan la radicación de los menonitas en el centro de la región.

Ambos países aducen múltiples argumentos para justificar la legitimidad de su ocupación. Pero, tratándose de las dos únicas naciones mediterráneas en América Latina y, además, las menores respecto a su entorno, se entiende que un conflicto entre ellas no pueda extenderse a mayor escala sin comprometer el equilibrio continental. Por esto deben aceptar los laudos limítrofes que se les imponen. Sin embargo, la situación se precipita cuando Bolivia pasa del reclamo sobre el trazado de límites al de un territorio que le permita una salida al Atlántico y desencadena, así, la reacción de Paraguay.

Como ya se dijo, ninguno de los dos bandos considera en sus proyectos las identidades indígenas del área en disputa, aunque sí las de los colonos. Así, a partir del reconocimiento que efectúa un delegado del Estado Mayor del ejército boliviano, se elabora el plan reservado para la penetración y ocupación del Chaco occidental por un frente ganadero apoyado en una línea de fortines. Este plan que se eleva en el año 1931 permite reconocer la extensión máxima de los fortines que en la zona que nos interesa alcanza el meridiano 60.

Asimismo hace constar la indefensión de los fortines paraguayos que ejemplifica con el ataque exitoso de grupos nivaclé a Fortín Falcón. Subsidiariamente, esto proporciona una evidencia de la continuidad de la dinámica guerrera indí-

gena, en concordancia con los testimonios de algunos ancianos.

El contacto con los bolivianos y paraguayos, inevitable dada la parcial coincidencia espacial, aparece opacado, confuso y consignos divergentes en el recuerdo de los informantes (ver Maa vaash). Esto puede remitirse a la bifurcación en opuestos de quienes, en otros segmentos narrativos, parecieran incluir en un conjunto indiferenciado. Tal bifurcación conlleva la necesidad de definir sus lealtades y explica las estrategias discursivas de ocultamiento y negación que implementan al referirse al bando vencedor: "No creímos que los bolivianos y paraguayos tuvieran una revolución entre ellos" (GP).

El término revolución referido a la Guerra del Chaco traduce no sólo una indistinción de escala sino también la afectación de la experiencia por coyunturas políticas posteriores. Coincidentemente, se reserva la palabra guerra para las hostilidades de los propios frente a otros grupos étnicos.

En relación al ocultamiento de los contactos entre nivaclés y bolivianos, previos a la Guerra, estos se evidencian sin embargo en un conocimiento preciso del origen de los topónimos y apodos. Por ejemplo, "Tezén [localidad del área] es nombre boliviano" (EM).

En contraste con la difusividad del relato sobre los ajenos, el acontecer de la propia cultura aparece nítidamente cuando se lo refiere a Maa vaash, recuperada desde el presente como aldea paradigmática.

LOS TIEMPOS DE LA GUERRA

Con el avance de los preparativos ambos bandos desplazan sobre el área una gran cantidad de soldados. Además de la ocupación y reequipamiento de los fortines, se destacan piquetes para la construcción de caminos y puestos de observación y aprovisionamiento de avanzada. El aumento progresivo de la ocupación va restringiendo el radio de desplazamiento potencial de los indios, que alcanza su nivel crítico cuando Paraguay convoca a un reclutamiento masivo. Para ese momento, Bolivia ya dispone de 3000

efectivos en la zona.

Desde el comienzo de la guerra, el avance paraguayo hacia el oeste es constante y supone un creciente alejamiento de la retaguardia de abastecimiento ubicada en el Chaco oriental. Se plantea, así, la necesidad del suministro de alimentos a una población en aumento que incluye tropa, prisioneros de guerra y civiles, problema que se resuelve parcialmente con puestos de avanzada.

También los hospitales menonitas sirven de base para la provisión de agua y medicamentos y la atención de heridos y enfermos. Aunque esta colaboración se destaca a nivel oficial, no deja de recordarse que cobran por los medicamentos que suministran. Además, los partes médicos militares hacen constar la necesidad de prevenir que los hospitalizados contraigan las enfermedades endémicas que estos colonos trajeron desde sus lugares de origen: tifoidea y tracoma.

Como el resto de los productores del Paraguay, los menonitas deben proveer al ejército de alimentos por requisa, aunque también lo hacen a través de la venta. Conviene destacar que en este último caso, los colonos exigen el pago al contado y no aceptan ganado en trueque como propone el gobierno, pues aducen que es cimarrón y difícil de domesticar. Si bien no pueden pelear por su mística pacifista, para lo cual el Parlamento debe aprobar una ley de excepción, el balance de la actuación menonita durante la guerra es positivo para la opinión institucional y pública del Paraguay. Se menciona especialmente la importancia que cobra a nivel internacional la apertura de un país que acepta pobladores extranjeros, disidentes religiosos, otorgándoles autonomía jurídica y libertad de culto.

Cuando el comando paraguayo se traslada a Fortín Camacho (hoy Mariscal Estigarribia) y el frente de combate debe abrirse radialmente para cubrir el escenario de operaciones, en correspondencia con el despliegue masivo de las tropas bolivianas, el problema de la alimentación se vuelve acuciante. La avitaminosis hace estragos entre los soldados y los partes médicos señalan la imposibilidad de reemplazar las proteínas cárneas por conservas debido a su mala tolerancia.

En consecuencia, se intensifica la requisita de ganado que afecta a todo propietario de un rebaño mayor de 200 cabezas. Por las condiciones climáticas, la faena debe hacerse en puestos cercanos al frente como lo ejemplifica Matarife. Aún así, las vituallas resultan insuficientes y la tropa debe complementar su alimentación con animales del monte y agua, limitando pues aún más los recursos de los que disponen los cazadores-recolectores del área.

Otro flagelo es el incremento de las enfermedades infecciosas (viruela, tifus exantemático) que obligan, en determinado momento, a poner en cuarentena a los prisioneros bolivianos antes de trasladarlos a Puerto Casado, donde se los concentra. Como hemos visto, los testimonios orales también consignan que las epidemias diezmaron a las poblaciones indígenas obligando a los supervivientes a dispersarse.

Por otra parte, a lo largo de estos tiempos se perfilan con mayor claridad las adscripciones y valoraciones de las identidades en juego, esta vez desde los militares bolivianos. Estos atribuyen al adversario mayor homogeneidad en cuanto jefes y soldados se comunican en un mismo idioma, aludiendo al guaraní. En cambio, a su propia tropa la categorizan como "indios" que hablan lenguas ininteligibles entre sí y para sus jefes. También le niegan toda iniciativa y capacidad para comprender la situación, homologando su valentía con ferocidad.

En contraposición, reconocen a los paraguayos la capacidad de comprender la finalidad de la guerra. El balance de todo esto implica una negación de la identidad nacional boliviana para los propios (Langer 1991), situación que se invierte respecto a los ajenos.

Nos interesa recalcar que, desde la perspectiva de este trabajo, los acontecimientos referidos adquieren significación si se los vincula con los mencionados en Kilómetro 53: la localización acotada, la peste, la elección de líderes que hablaran guaraní y el corrimiento de lealtades hacia el bando paraguayo.

LOS TIEMPOS DE LA POSGUERRA

La posguerra trae secuelas referidas a la recuperación de las economías de ambos países, a la reubicación de las poblaciones que han sido trasladadas o debieron dispersarse y a conflictos relativos a la demarcación de límites.

Paraguay necesita reforzar su presencia en un territorio ampliado, asentando núcleos poblacionales en puntos de avanzada. Así puede entenderse la concentración en Matarife de grupos étnicos desperdigados por la guerra, la creación de misión Santa Teresa en 1942 donde se radican primeramente algunos grupos domésticos chiriguano de origen boliviano y, luego, tapiete y nivacé (Grünberg 1974).

CONCLUSIONES

Mediante el procedimiento empleado, evidenciamos la posibilidad de vincular la dimensión de la Gran Historia con la de la Historia Local y que tal vinculación proporciona un anclaje que permite dar mayor consistencia al análisis de la última. Así, obrando como contexto con diferentes grados de inclusión, los acontecimientos de la Gran Historia se condensan en un núcleo de significación densa o hito cuyo referente es la Guerra del Chaco. Puntualmente, la misma coincide con el punto de inflexión que llamamos Kilómetro 53. Dicho punto integra hacia atrás y hacia adelante dos maneras de pensar el tiempo: una seriada y recursiva, otra lineal y continua.

La primera encuentra uno de sus múltiples correlatos culturales en la red que intervinculaba a las aldeas tradicionales mediante circuitos de visitas e intercambios periódicos que establecían ritmos constantes. La última se expresa en una idea de devenir del tenor de la que enhebra la sucesión de los liderazgos.

En relación al parámetro experiencia, Kilómetro 53 resume las valoraciones nivacé sobre los ajenos étnicos, valoraciones que proyectan hacia un antes y un después a partir de las actitudes que asumen hacia ellos en el presente.

La selección, jerarquización y evaluación de los acontecimientos parece responder a un modelo que obra remitiéndolos hacia diferentes gradientes de lejanía temporal que la memoria reconoce como escenarios paradigmáticos. Por analogía, coincidencia o contraste se los evalúa y recupera en el presente ya calificados. En cambio, la construcción de un futuro tiene serias dificultades para configurar un escenario integrado, posiblemente por carecer de imágenes contrastantes. De ahí que los proyectos de futuro suelen limitarse a emprendimientos puntuales.

En suma, el patrón cognitivo que articula las categorías localización, movimiento y experiencia -en base a las cuales se delimita un "antes" y un "después"- comprende al menos dos modelos contrastantes pero no necesariamente excluyentes de espacio-tiempo-distancia.

El primero, referido a la vida seminómada de cazadores-recolectores, enfatiza las relaciones establecidas entre puntos por sobre los nodos territoriales que les sirven de anclaje. La resultante red de intervenciones acota un espacio aparentemente amplio, pero que restringe a un itinerario culturalmente pautado y, por lo tanto, obra cerrando el entorno sociocultural más inclusivo. Correlativamente, el decurso se relaciona con los acontecimientos que motivan el desplazamiento entre los puntos y se mide por la

distancia que separa la reiteración de los ciclos -cuando se trata de acontecimientos periódicos- o por el lapso que a escala humana se emplea para alcanzar los nodos. Entonces, todo el territorio habitualmente recorrido está étnicamente adscripto.

El segundo modelo patentiza los ajustes a la vida sedentaria. En este caso, las condiciones de radicación en Santa Teresita que hacen que progresivamente adquiera importancia el sitio como asentamiento. Esto es, ya no como nodo de intervenciones prioritarias sino como posición relativa respecto a otros grupos de adentro o de afuera de la Misión. Así, el espacio acota y diagrama aspectos de la cultura obligando a veces a modificarlos. Es un espacio restringido que se abre, sin embargo, a extensiones socioculturales en escala cada vez más amplia, físicamente acotado aunque institucionalmente extenso. El entorno territorial exterior es ajeno, pero incorpora la posibilidad de alcanzar distancias lejanas en menor tiempo. La resultante es la incorporación de nociones de espacio-tiempo-distancia medidas en unidades seriadas (picadas, rutas, medios de transporte rápidos). El cómputo del tiempo se orienta también a ser seriado, en concordancia con la mensura del territorio (mojones, kilómetros, almanaques, series televisivas).

BIBLIOGRAFIA

Documento del "Grupo de Roma"

1991. Coord. Puzzovio S.

Grünberg G. y F.

1974. "Los chiriguano (guaraní occidentales) del Chaco Central paraguayo: fundamentos para una planificación de su desarrollo comunitario". *Suplemento Antropologico* 9 (1-2): 7-109. Asunción.

Estigarribia JF.

1950. *The Epic of the Chaco: Marshal Estigarribia's Memoris of the Chaco War 1932-1935*. University of Texas at Austin. Institute of Latin American Studies, 8.

Langer E - Bass Werner Z.

1988. *Historia de Tarija V* (Corpus documental). Universidad Autónoma de Tarija.

Langer E.

1991. "Nationhood and Ethnicity on the Southwestern Bolivian Frontier". Ms.

Regehr W.

1981. "Movimientos mesiánicos entre los grupos étnicos del Chaco Paraguayo". *Suplemento Antropologico* 16 (2):105-117. Asunción.

Seiferheld A.

1983. *Economía y Petróleo durante la guerra del Chaco*. Instituto Paraguayo de Estudios Geopolíticos e Internacionales, Asunción.

Siffredi A.

1988/89. "Cuestionamiento y Diversión: análisis simbólico de un ciclo mítico risible nivaclé". *Relaciones*. Sociedad Argentina de Antropología 17 (2):99-110. Buenos Aires.

1989. "Un encuadre articulador de las relaciones interétnicas. El caso de la misión multiétnica Santa Teresa (Chaco Boreal)". *Cuadernos de Antropología* 2 (3):110-126. Buenos Aires.

1992. "Tradición e Innovación en el discurso sobre el Fin del Mundo: el caso nivaclé del Chaco Boreal". *Papeles de Trabajo* 2:62-74. Rosario.

Siffredi A. y Spadafora A.M.

1991. "Condiciones de posibilidad del movimiento de la Buena Nueva..." *Religiones Latinoamericanas* 2. Méjico.