



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**RELACIONES SOCIALES ENTRE
GUARANÍES Y *KARAI* EN EL
CHACO BOLIVIANO**

**UN ESTUDIO SOBRE LAS FORMAS DE
TRABAJO VIGENTES EN LAS PROVINCIAS
HERNANDO SILES
Y LUÍS CALVO DE CHUQUISACA**

**TESIS
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA
SOCIAL**

**PRESENTA
MARIELLE CLAUDIA
CAUTHIN AYALA**

**DIRECTOR DE TESIS: DR. SALVADOR AQUINO CENTENO
OAXACA, OAXACA. FEBRERO DE 2017**

© Marielle Claudia Cauthin Ayala 2017



Licencia Creative Commons
Atribución - No Comercial - Sin Derivadas



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y
ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL UNIDAD
PACIFICO SUR**



PÁGINA DE FIRMAS

El presente Comité y Jurado evaluador ha decidido aprobar, como parte de los requisitos para optar al grado de Maestra en Antropología Social, la tesis: **“Relaciones sociales entre guaraníes y *karai* en el Chaco boliviano. Un estudio sobre las formas de trabajo vigentes en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo de Chuquisaca”**, presentada por **Marielle Claudia Cauthin Ayala**.

Isabelle Combès
Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas -
Santa Cruz

David Recondo
CIESAS - Pacífico Sur

Gabriela Torrez-Mazuera
CIESAS - Golfo

Salvador Aquino
CIESAS - Pacífico Sur

DEDICATORIA

A mi familia.

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo de Capitanes Guaraníes de Chuquisaca (CCCH), que me abrió las puertas de su *casa grande*, a don Julián Díaz, doña Flora Suárez, don Justo Molina, don Federico. Sobre todo al equipo de comunicación: Germán López, Elizabeth Giesel, Limberth Casazola, a Sergio Gonzáles y Pedro.

A las comunidades guaraníes de Chuquisaca y Santa Cruz, a cada compañera y compañero que me confió sus palabras, que me brindó su tiempo: Heriberto Ruiz, Tomasa Tañera, Valentina Ríos, Vicente Ferreira, Carmelo Guerrero, Bonifacio Rivera, René Visalla, Cristóbal Guzmán, Ricardo Guzmán, Moisés Aparicio, Gustavo Aparicio, Audia Pérez, Flora Suárez, Roberta Chambaye, Fortunado Huaylla, René Guerrero, Blumen Choque, Gumercindo Romel, Eduardo Rodas, Faustino Irala, Rodolfo Nava, Mauro Hurtado.

A las personas amigas que caminaron conmigo en Oaxaca: Anabell, Josue, Haydee, Charlie, Martha, Francisca, Agrianita, Anna, Marianna, Ilse, Catalina, Daniela, Mara, Vincent, Noemí, Omar, Camilo, Óscar, Jorge, Mauro, Javier, Osvaldo; en el Chaco: Ruth, Marina, Tincho, Isapi, Suzzane, Pablo, María Eugenia, Carolina, Jessica, Marcela; en La Paz: Eliana, Lea, Norka, Aurelia, Blanca, Cinthia, Arabel, Lili, Nata, Fabi y Judi.

A las reflexiones de Alejandra Aquino, Isabelle Combès, Fred Décosse, David Recondo, Silvia Rivera Cusicanqui, Miriam Campos, Vicky Miller, Alcides Vadillo, José Luis Eyzaguirre, Rocío Rúa, David Acebey y Judith Ayala, mi madre.

A la educación pública, universal y gratuita de México, a través del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) y del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas); al igual que al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

RESUMEN

Desde la perspectiva del trabajo, este estudio se planteó conocer el proceso de construcción y disrupción de las relaciones sociales entre guaraníes y *karai* en el sistema de hacienda. Con base en el contexto histórico sobre la consolidación de las haciendas en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo de Chuquisaca en Bolivia, recupero el sentido colonial de sometimiento y resistencia indígena como marco de estas relaciones, donde germinó un proyecto de acumulación que solo pudo solventarse a partir de determinadas condiciones de reproducción de la explotación de la fuerza de trabajo indígena.

Estas relaciones tomaron forma en la política laboral de la hacienda: el régimen empatronado, cuyo objetivo fue embridar la vida de las familias guaraníes en torno al trabajo y al patrón. Para lograr esto el empatronamiento apeló a un dispositivo emocional de introyección de la dominación, de disciplina y control de la movilidad del/la trabajador/a, que precarizó su vida por generaciones.

Precisamente, este último elemento es el que propongo tuvo la potencia de cuestionar el orden hacendado, ahí evidencio el momento de la disrupción de las relaciones de subordinación. Las respuestas de las/os trabajadoras/es fueron micro acciones que de una u otra manera posibilitaron la vía de la fuga y de la salida masiva de las haciendas, como un acto rebelde de ruptura unilateral con las bridas del régimen empatronado y las relaciones que subyacían en éste.

Este tránsito de un régimen laboral a otro reconfigura el estado de las actuales relaciones entre las/os exempatronadas/os y las/os *karai*: existe una recuperación de la conciencia sobre la fuerza de trabajo y al mismo tiempo sobre su paulatina mercantilización. El reto de “trabajar para nosotros”, como sostienen las comunidades, cobra una nueva y urgente vigencia.

ÍNDICE

GLOSARIO	1
INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO 1	19
1. LA RACIONALIDAD DE LA HACIENDA EN EL CHACO	
CHUQUISAQUEÑO	20
1.1 La <i>karaización</i> de la Cordillera Chiriguana	21
1.2 Las grandes batallas contra el acaparamiento de tierras	22
1.3 Colonización “a cuatro patas”	26
1.4 El proyecto de la élite latifundista	28
1.5 La racionalidad económica de la hacienda	29
1.6 La racionalidad jurídica y política de la hacienda	34
1.7 Puntos concluyentes	38
CAPÍTULO 2	40
2. TRABAJO Y VIDA EN LA HACIENDA	41
2.1 Régimen de empatronamiento	41
2.2 El orden de la hacienda	45
2.3 La apropiación del/la trabajador/a guaraní	48
2.4 Relaciones sociales y organización del trabajo	50
2.4.1 Los patrones y las patronas	51
2.4.2 Patrón bueno y <i>karai pochi</i>	52
2.4.3 Las familias empatronadas: “ <i>Mbia quiere decir peón</i> ”	57
2.4.4 La “crianza” y el inicio de la socialización laboral	61
2.4.5 La faena de las <i>cuñas</i>	64
2.4.6 La “peonada”	67
2.4.7 La precarización salarial	69
2.4.8 La deuda y el pago en especie	71
2.5 Vida y trabajo precario	72
2.6 Puntos concluyentes	73

CAPÍTULO 3	75
3. CUESTIONAR LA EXPLOTACIÓN	76
3.1 La política de la resistencia	77
3.2 La noche, el tiempo del <i>jama ayeta</i>	80
3.3 La salida de los patrones Reynaga	81
3.4 La salida de la <i>avarenda</i> hacia <i>Mbaaporenda</i>	85
3.5 Guaraníes <i>iyambae</i> y guaraníes empatronadas/os	87
3.6 “Morir en la lucha” y “trabajar para nosotros”	90
3.7 Trabajo y resistencia como parte del <i>ñande reko</i> guaraní	95
3.8 ¿Qué es ser <i>iyambae</i> ?	98
3.9 Puntos concluyentes	102
CAPÍTULO 4	103
4. REDEFINIR EL TRABAJO Y LA VIDA	104
4.1 Construir un nuevo orden y un nuevo tiempo	104
4.2 “Volver” a las haciendas: nuevos acuerdos con los patrones	107
4.2.1 La negociación: condiciones de la contratación colectiva	111
4.2.2 Formas de asalarización vigentes	115
4.2.3 La condición asalariada de la mujer guaraní	117
4.3 “Uno tiene que trabajarse en su comunidad”	118
4.4 Conociendo el mercado del salario y de los productos	122
4.5 Sueños y pesadillas del trabajo dependiente e independiente	127
4.6 Salir y volver a la <i>avarenda</i>	131
4.7 Puntos concluyentes	133
CONCLUSIONES	135
BIBLIOGRAFÍA	139

GLOSARIO

- Ava** Ava en guaraní significa “hombre” o persona “pero solo el de esa estirpe” (Acebey, 2014: 222). Es la palabra que algunas comunidades guaraníes *ava* usan para denominarse en Hernando Siles y Luis Calvo.
- Avarenda** Avarenda es *ava* + *renda* (lugar), sería el “territorio guaraní” de las personas que se consideren *ava* en Hernando Siles y Luis Calvo.
- Camba** “El término prevaleciente utilizado en la zona para designar a la población chiriguana es *camba* o *cambita*. Este mote connota el bajo estatus que separa a este grupo étnico del resto de la población. Comprende implícitamente un número de rasgos negativos coincidentes con el punto de vista ideológico dominante, que sirve para excusar la flagrante explotación y el trato inhumano del sistema patronal” (Healy, 1982: 127).
- “Peyorativo. Sinónimo de peón de origen de tierras bajas. Actualmente se denominan 'cambas' los blancos y mestizos nacidos en el oriente boliviano” (Acebey, 2014: 222).
- “Los chiriguanos fueron y siguen llamados a menudo 'cambas' por los criollos, en un sentido muy despectivo. El movimiento regionalista cruceño adoptó este nombre, pero invirtiendo por completo su carga peyorativa; se proclama *camba*, arguyendo que el término viene del guaraní *kuimbae*, 'hombre, macho'” (Combès, 2005: 47).
- Chaco** (terreno) Además de la región, es la palabra que “se usa en la región para indicar una parcela cultivada” (Bazoberry, 2003: 153).
- Chiriguana** -Apuntes sobre la denominación “guaraní - chiriguano”. Los estudios históricos, basados en documentos de la colonia española, denominan como “chiriguanos” a los pueblos que al momento de la colonización habitaban la zona del Chaco boliviano, aunque hasta la actualidad no existe un consenso sino varias versiones sobre el origen de la etimología, algunas incluso “despreciativas”, que han provocado el alejamiento de los chiriguanos de esta denominación (Healy, 1980: 127).
- Chiriguano** Isabelle Combès (2005: 72, 73) y otros autores proponen que el vocablo “chiriguanaes” explica el mestizaje de guaraní (migración procedente de Brasil y Paraguay) con chané (pueblo autóctono del Chaco boliviano): “Donde el elemento guaraní domina, políticamente hablando, al elemento chané”. “Los chiriguanos como los conocemos en la actualidad son descendientes de pueblos con una larga historia de migraciones y mestizaje” (Hirsch, 2004: 69).
- El célebre dirigente Chumiray respondió a la interpelación sobre la denominación general de “guaraní” de esta manera: “La pregunta de por qué se rechaza el denominativo de chiriguano, (...) [es] porque

este apelativo era muy fuertemente divulgado por antropólogos que quisieron que se adoptara ese nombre en lugar del genérico guaraní” (Caurey, 2015: 18), chiriguano también es considerado un estigma colonial (Acebey, 2014: 14).

Colla (kolla, quechua, campesino, afuereño) Sobre los campesinos de origen quechua, eran también llamados collas por una generalización respecto a su procedencia de valles interandinos, o también llamados “afuereños” (Healy, 1982: 20; ACLO, 1979: 29). Se puede decir que a partir de la Guerra del Chaco (1932 - 1935) los migrantes de las regiones sobre todo quechuas -de los valles andinos de Tomina y Azurduy- consolidan su presencia en los pueblos *karai*, sobre todo con la Reforma Agraria de 1952 en la que buena parte accedió a derechos de usufructo sobre las tierras de los patrones en calidad de “arrenderos” o “arrimantes”. Este “privilegio” de uso de la tierra y la posterior organización de sindicatos campesinos los puso desde un inicio por sobre los trabajadores guaraníes.

Collas: “Son los habitantes mestizos de los valles y de los Andes bolivianos” (Combès, 2005: 288).

“Afuereños”: “Se les denomina a los colonos (agricultor, pequeño ganadero)” (ACLO, 1979: 29).

Cristiano “Sinónimo de *carai*” (Acebey, 2014: 223). “No tiene carácter religioso. Es más utilizado para nombrar a empleados collas de una hacienda o a campesinos pobres que no pertenecen a la cultura *ava*” (Ortiz, 2004: 17).

Cuchero “Persona que cuida *cuchis*, cerdos” (Acebey, 2014: 223).

Guaraní (pertenencia lingüística) Practicado hasta la actualidad, el idioma guaraní tiene la complejidad de absorber a varios pueblos en territorio boliviano (*yuki*, *guarayo*, *sirionó*, *tapiete*, etc.) En el Chaco existen a su vez tres grupos distinguidos por “matices culturales y leves diferencias lingüísticas”: *Ava*, *tembeta* e *isoseño* (Combès, 2005: 20, 21; Healy, 1982: 18; Caurey, 2015: 10).

Guaraní (Pueblo guaraní) Los pueblos “guaraní hablantes” de Bolivia asumieron la denominación guaraní como una estrategia de unidad cuando comenzaron a organizarse política e institucionalmente en la década de los 80 (Hirsch, 2004: 72), al punto de volverse central en su autodenominación (por ejemplo, el Censo de 2001 reveló una población de 78.359 guaraníes); ser guaraní también es fundamental en sus reivindicaciones como pueblo indígena de tierras bajas de Bolivia (Acebey, 2014: 14). En ese sentido para este estudio recupero la autoidentificación “guaraní” pues también fue verificada y reafirmada en el trabajo en campo que realicé, como se verá en el desarrollo del texto.

Ipaye “Chamán bueno. Genérico de brujo, de curandero” (Acebey, 2014: 224)

Iyambae “*Iyambae* es una negación: significa, literalmente, “sin (-mbae) dueño

(iya)” (Combès, 2005: 30).

- Karai** “Blanco en Guaraní, refiere a toda persona que no es de su propia cultura, con el tiempo se va haciendo extensivo a quienes no pertenecen a un pueblo indígena y originario” (Bazoberry, 2003: 147).
- “Se denomina 'karai' a aquellas personas que no comparten la misma forma de ver el mundo que los guaraníes; por tanto, son aquellos individuos culturalmente diferentes, tal cual apuntan Ortiz y Caurey: 'KARAI Hombre blanco, foráneo. Etnog. *Karai reta ambuae yee ñandegui*. Los karai son diferentes a nosotros; *amogue karai ipireti* algunos karai tienen la piel blanca...” (Caurey, 2015: 10)
- “Denominativo con el que los guaraníes del Chaco boliviano designan a la gente extraña, foránea, blanca” (Ortiz, 2004: 17).
- “Antiguamente sinónimo de hombre malo, abusivo, amigo de lo ajeno, invasor blanco. Hoy es más utilizado para nombrar a personas que no pertenecen a la nación ava” (Acebey, 2014: 298).
- Mbaecua** “Brujo, curandero, sabio. Los líderes mbaecua tenían poderes sobrenaturales” (Acebey, 2014: 300).
- Mburuvicha** El *mburuvicha* “lidera el movimiento en un determinado momento” (Caurey, 2015: 13) y significa: “Mbu + ru/tu + vicha/echa = onomatopeya + padre + parecido: parecido a un padre que lidera un grupo de personas”. Según Ortiz (2004: 17), *Mbururu* es la onomatopeya del ruido de pisadas de muchas personas, “ruvicha de tuvicha es jefe o 'el grande’”. También se menciona a la *mburuvicha kuña*, que sería la mujer líder.
- Mburuvicha guazu**
- Quereimba** “La jerarquía más alta del guerrero ava” (Ortiz, 2014: 226). Guerrero.
- Simba y tembeta** Simba es el cabello largo que se dejaban crecer los hombres ava, ahora pocas comunidades (como Tentayape) mantienen la tradición.
- Tembeta era un “botón” en el labio inferior que se practicaban antes los ava, ahora casi nadie lo tiene.
- “Simba y tembeta” se consideran las comunidades que practicaban o practican esta tradición.
- Tapietes** Pueblo indígena conformado por comunidades de Paraguay, Bolivia y del norte argentino: “Los tapietes, una tribu típicamente chaqueña, tienen una cultura muy similar a la de los matacos y chorotis, *pero, curiosamente*, hablan el dialecto guaraní de sus vecinos chiriguanos (Métraux, 1946: 238; énfasis mío” (Combès, 2008: 512).
- Tobas** “Grupos de la amplia familia guaykurú, que habían sido empujados desde el sur de Argentina hasta el Chaco (...) A lo largo de la historia se los descubre siempre como una nación cercana a los Chiriguano” (Pifarré, 2015: 30).

INTRODUCCIÓN

La primera vez que conocí a las familias guaraníes del Chaco fue en 2006, cuando junto a otras/os periodistas recorrimos parte de ese extenso y caluroso bosque, buscando respuestas ante las denuncias de organismos internacionales, sobre las condiciones en las que estas familias vivían en las haciendas de propietarios/as ganaderos/as -llamados/as *karai*-, pues las haciendas concentraban a casi la totalidad de la población indígena; de hecho, recuerdo haber ingresado a tres haciendas y haber conversado con patrones, con familias que trabajaban en los predios y con algunas/os “guaraníes libres”¹.

A veces es suficiente retener una imagen o una palabra para sentirse interpelada para siempre. Eso significó para mí aquel incomprensible extremo histórico, geográfico y climático del sur de Bolivia. Casi diez años después de aquella experiencia volví para buscar más respuestas. Retorné al Chaco durante los meses de septiembre a diciembre de 2015, esta vez realicé una estancia en el pueblo de Monteagudo (municipio ubicado en el departamento de Chuquisaca). Conversé con mujeres y hombres que en su gran mayoría habían nacido y trabajado en las haciendas de las provincias Hernando Siles y Luis Calvo, como sus padres y sus madres, como sus abuelos y abuelas; pero que durante las dos últimas décadas, aproximadamente, habían iniciado un proceso de salida física de las haciendas. Hablo de un proceso que se va gestando hace aproximadamente 30 años, entonces es reciente si se toma en cuenta la historia y la memoria larga (Rivera, 2010: 57) de resistencia indígena guaraní a la colonización.

¿Qué ocurría con la población guaraní dentro de las haciendas del Chaco hasta fines del siglo XX²? Un dato impactante al respecto es que

- 1 Cauthin M., (2006) “Los perpetuos nexos de la servidumbre guaraní en el Chaco”, La Paz: La Prensa. Puede consultarse en: <http://es.idebate.org/news-articles/bolivia-los-perpetuos-nexos-de-la-servidumbre-guaran%C3%AD-en-el-chaco> (revisado 7/11/2016).
- 2 Presentaré un resumen de fechas relevantes desde los años 80 que muestran la progresión de la organización de los más de 30 pueblos indígenas de tierras bajas de Bolivia, con el fin de que puedan

hasta 2007 las organizaciones indígenas guaraníes sostenían la existencia de 4.937 guaraníes empatronados/as en estas haciendas: hombres: 2.519 y mujeres: 2.418 (APG *et al.* citado en Canedo, 2007). Esto representaba el 11% de toda la población guaraní de las 21 áreas geográficas que ocupan en todo el Chaco -departamentos Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija-, donde se registraba una población total de 38.099 personas (APG *et al.* citado en Canedo, 2007)³. Últimos datos del Consejo de Capitanes Guaraníes de Chuquisaca de 2010 sostienen que en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo de este departamento aún persisten 202 familias guaraníes (789 personas) distribuidas en 89 haciendas, cuya situación de vida y trabajo es incierta⁴.

Aquella vez que ingresé al Chaco, en 2006, la interpretación de la condición de las familias empatronadas era que éstas eran víctimas de “modernas formas de esclavitud”, y que vivían y trabajaban en condiciones de “servidumbre y cautiverio” en manos de los patrones hacendados (Defensor del Pueblo *et al.* 2006: 44). Cuando conversé con

complementar el panorama específico de las provincias Hernando Siles y Luis Calvo. En 1982 se creó la Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) -máxima instancia de representación nacional-, en 1987 nació la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) -representación regional específicamente guaraní-. Entre 1990 a 2012 se desarrollaron nueve marchas de indígenas de tierras bajas hacia la sede de gobierno en La Paz, que lograron determinados reconocimientos, sobre todo territoriales. En la primera marcha se logró el reconocimiento como “pueblos indígenas con derechos territoriales”, “diferenciando y superando la visión campesinista impuesta por la reforma agraria de 1953” por la que se les restringió históricamente el acceso a la tierra o que se les dotó “en el mejor de los casos, como comunidades campesinas” (Romero, 2002: 11). Con estas marchas se conquistó la aprobación de la Ley INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria) y la Ley modificatoria para sanear y titular territorios colectivos indígenas como Tierras Comunitarias de Origen (TCO). En 1990 se inició en provincia Cordillera, en el Chaco, el Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB) guaraní. En 1992 se recuerda públicamente el Centenario de la batalla de Kuruyuki y en 1994 se realizó la Marcha por Kuruyuki en Camiri, ese mismo año se crea el Consejo de Capitanes Guaraníes de Chuquisaca (CCCH), (con datos de El Día, 2011).

- 3 Según el Censo de 2012, la población mayor de 15 años que se “autoidentifica” como guaraní es de 58.990 personas (29.918 hombres y 29.072 mujeres); respecto al Censo de 2001 la población guaraní habría disminuido en 22.021 habitantes: de 81.011 a 58.990. Como observa Caurey (2015: 13) y las mismas organizaciones indígenas, dicho Censo fue denunciado por sesgar la información estadística respecto a los pueblos indígenas.
- 4 Respecto al número de familias empatronadas, los registros de las instituciones tienen diferencias y fueron imprecisos. En 2003 el CCCH registró una población de 942 personas empatronadas en 39 haciendas (Defensor del Pueblo, 2006: 21, 23). En 2005 el Ministerio de Desarrollo Sostenible estimó que solo en la zona de Huacareta existían 200 familias empatronadas. El Defensor del Pueblo (2006: 24) entrevistó en 2006 a 122 “jefes de familias”, lo que daría la cifra de 622 personas empatronadas en ambas provincias.

ellas y ellos en 2006 como en 2015 ninguna/o se refirió a su condición con estas palabras, pues como dice Alba van Der Valk (2011: 57), fueron términos aplicados para una denuncia concreta pero creaban “confusión” al momento de abordar un problema de relaciones laborales con -eso sí- características específicas e históricas, que se remontan incluso a las luchas anticoloniales (Castañón, 2008: x).

¿Por qué continúan las/os guaraníes en las haciendas? Le comenté a Isapi, una activista guaraní, cuando la conocí en el pueblo de Muyupampa. Mientras caminábamos me respondió con una anécdota: hace un par de días, en la fiesta de su comunidad, ella se acercó a hablar con una mujer que no era del lugar, resulta que era una guaraní que hasta hacía muy poco trabajaba en una hacienda, agobiada por su situación, la mujer decidió dejar al patrón. El patrón le permitió irse pero le prohibió que se llevara a sus hijos, ella debía pagarle una deuda si quería que ellos también salieran. Ahora la mujer debía reunir ese dinero. Isapi me dijo al despedirse: “Pero no me acuerdo su nombre”. Me animaría a decir que hasta hoy el Chaco está lleno de historias tan anónimas como oprobiosas.

De alguna manera supe que mi retorno, mi elección de retorno al Chaco, estaba asociada a estos relatos. Le di muchas vueltas a esa historia como a las otras que fui escuchando durante esos meses, y hasta hace poco recién intuí que tan brutal como el desasosiego de aquella mujer debió ser su firme determinación para dejar la hacienda, sin una huelga, sin una protesta sindical, sin una demanda laboral, sin una pelea, simplemente el deseo de salir de la hacienda y que algún momento toda su familia salga con ella. En este estudio pondré a prueba esta suposición: busco poner en el centro de la discusión las tensiones entre una realidad claramente opresiva y el incesante anhelo de libertad, de ser *iyambae*, sin dueño.

Entendiendo que para situarse entre ambas hay que hallar los mecanismos y procesos por los cuales las/os oprimidas/os, en este caso la clase trabajadora guaraní, naturalizaron y desnaturalizaron esta realidad, me apoyaré en la caracterización etnográfica de las relaciones sociales construidas desde la perspectiva del trabajo en el sistema de hacienda del Chaco boliviano.

El llamado “empatronamiento guaraní” materializó una política de despojo con raíces coloniales, cuya expresión en el siglo XXI es la explotación laboral, que para ser efectiva llevó a los límites de la precariedad la vida de las familias guaraníes durante generaciones; por ello esta condición no puede ser analizada solo a partir de las relaciones de trabajo, sino que a la luz de ellas se debe desentrañar las formas en las que operó el poder del patrón *karai* en otros espacios de reproducción social, cultural, espiritual o económica. En ese sentido, la pregunta que me guía es: ¿cómo es el proceso de construcción y disrupción de las relaciones sociales entre guaraníes y *karai* dentro el sistema de hacienda, a partir de las formas de trabajo vigentes en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo de Chuquisaca?.

El objetivo general de esta investigación es “conocer el proceso de construcción, disrupción y redefinición de las relaciones sociales entre guaraníes y *karai* dentro del sistema de hacienda, a partir de las formas de trabajo vigentes en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo de Chuquisaca”.

Los objetivos específicos son:

Objetivo 1: Describir la conformación histórica de la hacienda y la construcción del orden terrateniente *karai* en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo de Chuquisaca.

Objetivo 2: Caracterizar el régimen de trabajo dentro las haciendas, a partir de las relaciones sociales entre trabajadoras/es

guaraníes y patronas/es en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo de Chuquisaca.

Objetivo 3: Indagar en las relaciones sociales entre trabajadoras/es guaraníes y patronas/es las respuestas al control y la disciplina patronal dentro del orden de la hacienda en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo de Chuquisaca.

Objetivo 4: Caracterizar cómo se redefinen las actuales relaciones laborales de trabajadoras/es guaraníes exempatronadas/os en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo de Chuquisaca.

El supuesto inicial de este estudio es que la mirada histórica permite conocer el origen del proceso de construcción y disrupción de las relaciones sociales entre guaraníes y *karai*, pero que es la perspectiva laboral la que ejemplifica de mejor manera el modelo de dominación colonial aplicado a partir del sistema de hacienda. La hipótesis de este estudio es verificar si el cuestionamiento al control de la movilidad de la población trabajadora guaraní fue el centro de la disputa entre la vigencia de un sistema de opresión y la resistencia de las/os oprimidas/os, lo que a la larga provocara un proceso centrífugo de salida física de esta fuerza de trabajo.

Estudios previos

Respecto a literatura sobre el empatronamiento y las relaciones guaraní - *karai*, las dividiría entre las que abordan el peonazgo contemporáneo e histórico en el Chaco chuquisaqueño. Es menester mencionar los dos tomos de Acebey (2014), “apuntes sobre los ava guaraní en Bolivia”; los libros “Huacareta. Tierra, territorio y libertad” (2005) y “Ser libre no es fácil pero vale la pena” (2008), van contando el tránsito de la salida de las haciendas y los reasentamientos de familias guaraníes, con un enfoque de derechos indígenas.

Resaltaría el diagnóstico socioeconómico del Consejo de

Capitanes Guaraníes de Chuquisaca (2010), que hace una completa radiografía de la población guaraní en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo⁵.

Acción Cultural Loyola (1979) elaboró un completo estudio socioeconómico de la provincia Hernando Siles, que junto a la tesis doctoral de Kevin Healy (1984) hacen un recuento en detalle, con datos inéditos sobre las ambas provincias, de esa forma desenmascaran la condición subordinada de los churiguano. Las adelante se encuentra el estudio histórico y antropológico de Combès (1994) que da pistas de la transición a la creación de comunidades libres.

Otro estudios abordan condiciones de empadronamiento guaraní y vida en las haciendas en otras zonas del Chaco. Con el enfoque de tierra y trabajo encontré sustanciosa la investigación Alba Der Valk *et al.* (2011) centrada en Cañada Ancha, Tarija. La tesis de Castañón (2008), que se aproxima al peonzago para estudiar representaciones y espacios, está ubicada en Alto Parapetí, Santa Cruz; las etno-historias del Iso de Combès (2005), que junto a “Kuruyuki” (Combès, 2014), explican cómo históricamente devinieron los guaraníes en peones.

Los que son más abundantes son los documentos y diagnósticos institucionales sobre el empadronamiento en el Chaco (Unicef, 1994; 1996; Bedoya, 2005; Canedo, 2007; CIDH, 2009; DED, 2008; UNPFII, 2009). De estos, el libro “Aipota aiko chepiaguive cheyambae. Quiero ser libre, sin dueño” (2006), es el que combina de mejor forma los datos cuantitativos con testimonios, que complejizan el escenario de las relaciones, pero claramente decantan por la defensa de derechos humanos. Otro documento importante es la publicación “Avances en la atención de la problemática de servidumbre y empadronamiento en la región del Chaco boliviano” (2013) de la Defensoría del Pueblo, que evalúa los resultados del Plan Interministerial Transitorio 2007-2008.

5 Se complementa con los diagnósticos de las otras organizaciones guaraníes de Santa Cruz (Ministerio de Justicia, 2007) y Tarija (CCGTT, 2009).

Este estudio aportará a la literatura existente con datos inéditos sobre las condiciones actuales de vida y trabajo en las haciendas. Lo que hace novedosa esta investigación es brindar una interpretación antropológica sobre la capacidad de agencia de las familias guaraníes, tanto para romper con el régimen empatronado, como para enfrentar las condiciones de la mercantilización de la fuerza de trabajo.

Estructura de capítulos

En el capítulo 1 propongo sentar las bases históricas que hicieron posible la conformación de la hacienda ganadera, como parte de una intensa política de colonización estatal del Chaco boliviano, que se extendió y profundizó hasta consolidar el despojo territorial guaraní, pese a los antecedentes de sublevaciones y rebeldía indígena. A partir del concepto de “racionalidad” concluyo que el proyecto de la élite latifundista *karai* legitimó su poder en un orden económico, jurídico y político, cuyo desarrollo se erigió sobre la reducción de la persona guaraní en mero trabajador/a agrícola, sin el/la cual el desarrollo de la finca no hubiese sido posible.

En el capítulo 2, a partir de la descripción de las relaciones sociales dentro de la hacienda, estructuro las características del régimen de trabajo empatronado para el caso guaraní del Chaco boliviano. Este régimen se constituyó en la materialización de la política laboral de la hacienda, que se basa en embridar la vida de las familias trabajadoras en torno al trabajo y al patrón.

Para lograr esto el empatronamiento apeló a un dispositivo emocional tan efectivo como brutal: apropiarse de los recursos simbólicos, subjetivos y materiales de los/as guaraníes, de tal forma que el patrón fuera el que tutele a las familias guaraníes y el que detente el absoluto control del tiempo de vida guaraní y de la reproducción cultural de la población trabajadora. Para aproximarme a comprender este dispositivo subjetivo, exploro algunos rasgos de esta

interiorización y naturalización de la dominación patronal en “el modo de ser” guaraní (*ñande reko*).

Sin embargo, considero que fue el control de la movilidad de la población trabajadora el rasgo más funesto del empadronamiento, pues es el que permitió que cada peón guaraní sea un eslabón más de una cadena de explotación, en la que el trabajo precario terminó constituyéndose en una vida precaria.

En el capítulo 3, inicio con una duda sobre si hubo cuestionamientos al control y la disciplina patronal, para ver en qué medida se naturalizó la explotación laboral dentro del empadronamiento. Encontré, según los datos etnográficos e históricos, que dado el carácter absoluto de este régimen de trabajo respecto al control y disciplina, fue imposible que no se gestara un proceso de desnaturalización de la subordinación, así la aparente visión estática del “modo de ser” del/la guaraní sumiso/a empadronado/a se resquebraja y permite ver que el cuestionamiento adquirió diferentes características, que unidas podrían dar pistas claras sobre una política de resistencia laboral y acaso cultural.

En un inicio intento ver el potencial de la fuga y la salida masiva de las haciendas como un acto rebelde de ruptura unilateral con las bridas del régimen empadronado y contra el control de la movilidad. Las características clandestinas y mitificadas de este acto subversivo se unen a otros procesos, en los que las familias guaraníes dejan ver claramente cómo incubaron secretamente su anhelo por volver a ser *iyambae* “sin dueño”, cómo no claudicaron en su rechazo a la dominación patronal y también el costo emocional que les implicó recuperar la autonomía respecto de la tutela del patrón.

En el capítulo 4 retomo las voces de las/os guaraníes que salieron del régimen de empadronamiento para explicar que esta salida redefinió las concepciones a cerca del trabajo y de la vida. Por una parte, es

evidente que asistimos a una reapropiación de la fuerza de trabajo, por lo menos respecto a la movilidad y a la capacidad de negociación. Pero sería muy prematuro analizar los alcances del trabajo asalariado guaraní sin llamarlo precario, pues persiste la influencia del lastre patronal. Por otro lado está el trabajo comunitario, el trabajo independiente, que por el momento es una de las batallas de la materialización del “trabajar para nosotros”, tanto de forma colectiva como familiar. Con ambas perspectivas laborales se puede apreciar que hubo una redefinición del mandato de la hacienda, pues el trabajo y la vida de las familias guaraníes, que se sostenían unívocamente como pilares de la explotación, se bifurcaron.

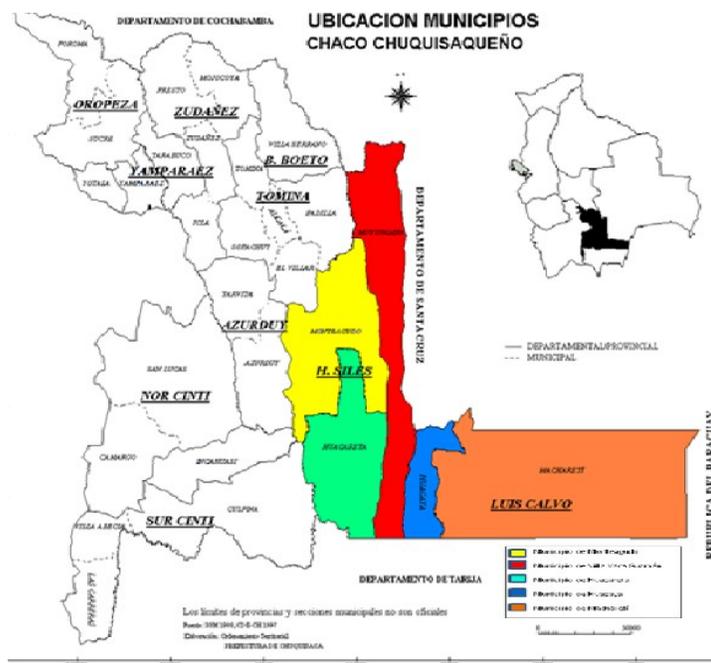
Sobre el trabajo de campo

El trabajo de campo se realizó en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo, que a su vez abarcan cinco municipios ubicados al sureste del departamento de Chuquisaca en la zona del Chaco (tomando en cuenta que la región del Chaco también abarca provincias de los departamentos Santa Cruz y Tarija⁶). La residencia fijada para el trabajo fue el municipio de Monteagudo, a 315 kms. de Sucre, capital de departamento.

Al mismo tiempo, estas dos provincias y sus municipios tienen un propio ordenamiento de acuerdo a la población guaraní: existen 76 comunidades organizadas en 9 capitanías (macro zonas). El trabajo de campo se realizó en cinco comunidades de tres capitanías: Capitanía Macharetí (municipio Macharetí), Capitanía Ingre (municipio Huacareta), Capitanía Huacareta (municipio Huacareta).

6 El Chaco boliviano abarca tres departamentos, cinco provincias (Cordillera en Santa Cruz, Luis Calvo y Hernando Siles en Chuquisaca; y O'Connor y Gran Chaco en Tarija) y 16 municipios. En las provincias de Chuquisaca lo componen los municipios: Monteagudo, Huacareta, Villa Vaca Guzmán, Macharetí y Huacaya. El Chaco tiene una superficie de 12,8 millones de hectáreas y una población de 443.760 habitantes. La gradiente altitudinal va desde los 200 hasta los 2.000 msnm, es un ecosistema formado por pisos ecológicos de serranía, valle, subtrópico, llanura arenosa y llanura seca. Es el hábitat de una gran variedad de especies de flora (1.500 plantas superiores) y fauna (350 animales registrados): “La principal característica ecológica de esta región es su alta fragilidad y tendencia a la erosión de suelos, acrecentada por el sobrepastoreo y los monocultivos extensivos” (CCGTT, 2009: 14).

MAPA DE CHUQUISACA RESULTADO DE DIVISIÓN MUNICIPAL DEL CHACO



Fuente: CCCH, 2010.

Las Capitanías zonales (macro zonas) en conjunto conforman el Consejo de Capitanes Guaraníes de Chuquisaca (CCCH)⁷ con sede en Monteagudo. Al mismo tiempo el Consejo se encuentra afiliado a la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) -representación nacional de la población guaraní de Chuquisaca, Santa Cruz y Tarija- y a la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB).

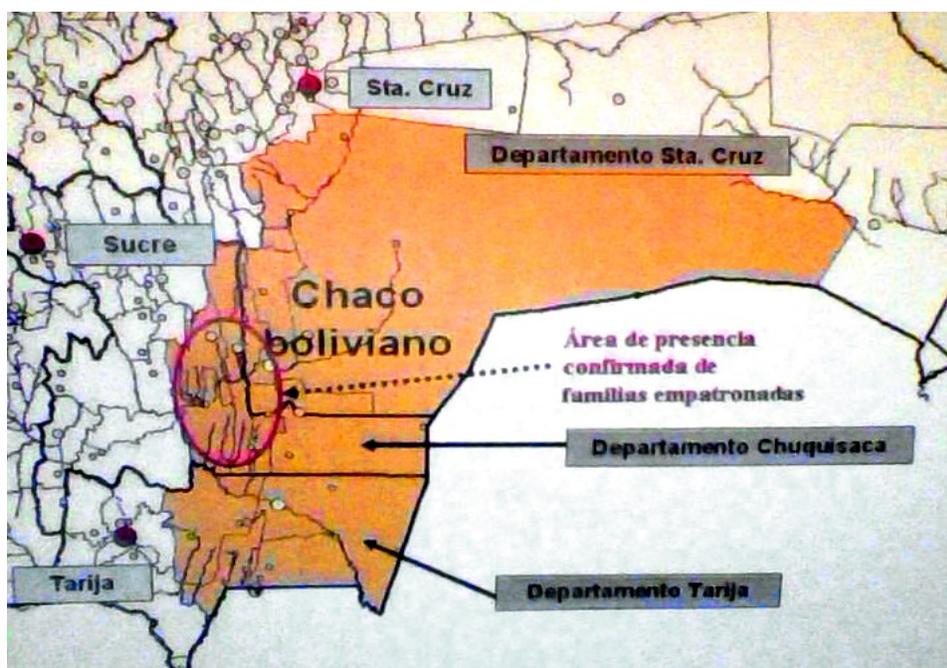
Instalada en el pueblo de Monteagudo, coordiné el trabajo con el CCCH. La autoridad que me apoyó y con quien coordiné parte de mis desplazamientos fue el *Mburuvicha* (autoridad guaraní) de comunicación del Consejo, Germán López⁸.

7 En 1994 se crea el Consejo de Capitanes Guaraní de Chuquisaca (CCCH) como parte de un proceso de organización de los pueblos indígenas de tierras bajas. Este Consejo depende de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) a nivel regional. La APG fue creada en 1987 bajo iniciativa del pueblo guaraní de Alto y Bajo Isoy y Kaipipendi Korobaicho, lugar de comunidades libres; obedecía a un proceso nacional y regional más ambicioso que se concretó en 1982 con la creación de la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) de tierras bajas: Amazonía y Chaco. La APG se nutre de 25 capitanías guaraníes, con 337 comunidades y más de 80 mil personas (Hurtado, 2008: 20, 23) (CCCH, 2010).

8 Sobre la estructura de la organización guaraní contemporánea, según el CCCH (22: 2010) está ordenada por niveles: Asamblea Nacional con la APG - Directorio Nacional de la APG; Asamblea Departamental

Debo mencionar aspectos fundamentales por los que se debe apreciar el apoyo del CCCH en respaldar mi desplazamiento por el Chaco, pues existe un alto grado de dificultad en el acceso físico y permanencia en las comunidades guaraníes, como la carencia de transporte público fluido y directo, largas distancias de una comunidad a otra, e incluso seguridad física⁹.

MAPA DE LA REGIÓN DEL CHACO BOLIVIANO REMARCATO DE ZONA DE EMPATRONAMIENTO GUARANÍ



Fuente: DED, 2008: 11.

del CCCH - Directorio departamental del CCCH -; Capitanías zonales y comunales con sus respectivos representantes. El directorio del CCCH cuenta con un representante máximo o Capitán Grande (*Mburuvicha Guazu*) y representantes por área de competencia: *Mburuvichas* de Producción, Infraestructura, Salud, Educación, Tierra y Territorio, Género, Comunicación y Recursos Naturales, etc. (estas áreas de trabajo son dinámicas y cambian de acuerdo a la agenda política de la organización). Hay mujeres guaraníes en todos estos cargos pero en evidente desventaja numérica respecto de los hombres, como puede apreciarse.

- 9 Precisamente por las distancias, las comunidades apenas logran proveerse de los insumos necesarios como electricidad, alimentos de canasta básica (aceite, azúcar, coca, arroz, carne, etc.). Recibir una visita les implica gastos que no fácilmente se pueden solventar. La mejor manera de ingresar es contar con recursos propios, pero esto implica también, contar mínimamente con un auto propio para llevar suministros. Otras características propias del Chaco son su clima extremo, que el verano de 2015 llegó a una sensación térmica de 40 °C, así como la presencia de vectores y plagas, casos de mal de Chagas, malaria, dengue, chikungunya, que también tienen relación con la alta vegetación y fauna del lugar.

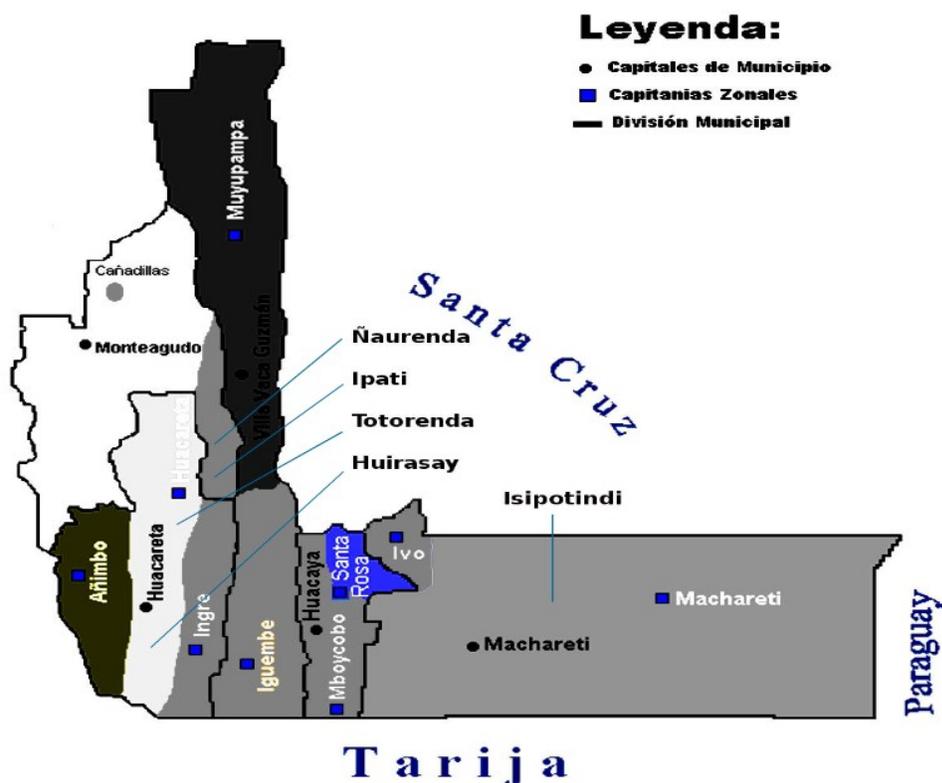
A lo largo de octubre y noviembre me desplazé por comunidades guaraníes en coordinación con el CCCH, en el marco de ingresos planificados a determinadas zonas, en recorridos de uno a tres o cuatro días.

Los ingresos a las comunidades supusieron poder acceder a los equipos de proyectos que contaban con disposición vagonetas todo terreno, conductor y un/a delegado/a de la organización guaraní, que además de relacionamiento pueda ser traductor/a del guaraní al castellano en las comunidades.

De esa manera en Chuquisaca recorrí las tres capitánías mencionadas y cinco comunidades guaraníes, ubicadas en tres municipios: Monteagudo, Huacareta y Macharetí (ver mapa de abajo); como parte de mi seguimiento a algunas/os actoras/es de base y dirigentes de comunidades con las/os que fui conversando¹⁰, tuve la oportunidad recorrer otros dos municipios chaqueños fuera de Chuquisaca: Villamontes (departamento de Tarija) y Camiri (departamento Santa Cruz).

10 Las capitánías zonales y comunales poseen un directorio más reducido que el del CCCH, encabezado por el Capitán zonal y tal vez algunos secretarios. Lo mismo ocurre con las comunidades, poseen solo un representante por comunidad, el Capitán comunal. Tanto el Capitán zonal como el Capitán comunal centralizan toda la actividad dirigencial y son elegidos de acuerdo a las normas internas de cada comunidad, en las que normalmente prima la forma asamblearia, por lapsos establecidos en las mismas asambleas. Luego me animaría a decir que cada comunidad y Capitanía tienen sus propias formas de organización interna, por ejemplo: un actual dirigente de una de las comunidades se quejaba de la forma de mando y reglas dispuestas por el anterior dirigente, porque no había proseguido las iniciativas de su antecesor pero -por otro lado- como nuevo dirigente tenía esa libertad. Sobre las Capitanías y su forma de organización pueden ser “anárquicas”-como me advirtiera acertadamente una excooperante que trabajó más de 20 años en la zona junto a las organizaciones guaraníes (*V.M. com. Pers.* 28/09/2016)-. Es decir, ser autónomas y ejecutar su propia agenda de gestión, y creo que puedo ratificarlo. En todo caso, me quedó claro que las dirigencias se ajustan a las directrices del CCCH, reconocen a su organización matriz y a la dirigencia de turno. En el estudio me referiré a algunos Capitanes como “dirigentes”, en el entendido que es el término coloquial, de mayor confianza, para dirigirse a los representantes y portavoces exclusivos de cada comunidad que conocí.

MAPA DE CAPITANÍAS GUARANÍES DE CHUQUISACA Y COMUNIDADES VISITADAS PARA TRABAJO DE CAMPO



Fuente: CCCH, 2009; 2010.

Datos de campo

- Bloque 1: Diario de observación en campo y 15 entrevistas sobre la aproximación a la vida y trabajo guaraní desde los relatos de guaraníes, hombres y mujeres, que salieron de las haciendas y que ahora viven en las comunidades recién creadas, ése fue el parámetro de elección.

La selección fue al azar o elegidas/os por recomendación de la organización guaraní. En todo caso, tuve que hacer un equilibrio entre la diversidad de narraciones y de visitas a comunidades ofrecidas por el CCCH y la cantidad propuesta por mí para este trabajo.

- Bloque 2: Diario de observación en campo y 12 entrevistas sobre la aproximación a la población no guaraní de Monteagudo y de

otras zonas del Chaco, esta “otredad” llamada por las/os guaraníes como *karai*, para recrear partes de la construcción de vida y trabajo en la región de Chaco chuquisaqueño¹¹.

OBSERVACIÓN DE CAMPO Y ENTREVISTAS EN COMUNIDADES GUARANÍES

Entrevistadas/os	Municipio	Capitanía	Comunidad
Heriberto Ruiz	Monteagudo	Ingre	Ñaurenda
Tomasa Tañera			
Valentina Ríos			
Vicente Ferreira			
Julián Díaz (esposo de Flora)			
Carmelo Guerrero			Centro poblado / sede municipio
Bonifacio Rivera	Huacareta	Ingre	San Jorge Ipati
René Visalla		Huacareta	Totorenda
Cristóbal Guzmán (padre de Ricardo)			Huirasai
Ricardo Guzmán (Hijo de Cristóbal)			
Moisés Aparicio (hermano de Gustavo)	Machareti	Machareti	Isipotindi
Gustavo Aparicio (hermano de Moisés)			
Audia Pérez (Madre de Gustavo y Moisés)			Centro poblado / sede municipio
Flora Suárez (esposa de Julián)	Villamontes	-----	Centro poblado
Roberta Chambaye			

OBSERVACIÓN DE CAMPO Y ENTREVISTAS FUERA DE LAS COMUNIDADES

Entrevistada/o	Actividad	Municipio
Fortunado Huaylla, quechua	Técnico de proyecto bovinos para sector campesino, gobernación de Chuquisaca	Monteagudo
René Guerrero, sucreño	Representante provincial HS/LC gobernación Chuquisaca	
Blummen Choque, quechua	Técnica del INRA regional	
Gumerindo Romel, comunario quechua -	Comunario de Alto Divisadero, ex dirigente de la Centralía Campesina de Monteagudo	

- 11 A un inicio del trabajo etnográfico se planteó la posibilidad de acceder a los relatos de la parte hacendada, en el supuesto de que las familias guaraníes todavía se encontraban masivamente en las haciendas y en el otro supuesto sobre alguna posibilidad “institucional” para acceder a estos relatos. En el curso del trabajo en campo pude evidenciar bastantes cambios en ese escenario inicial, como la salida colectiva de guaraníes hacia las comunidades. Empero, estas modificaciones parece que no necesariamente han cambiado la percepción de la clase hacendada que hasta hoy tiene distancias con la organización guaraní e incluso con la Inspectoría del Ministerio de trabajo, eso sumado a la falta de tiempo para estudiar otras estrategias de acceso a estos relatos directos, me hicieron replantear el escenario de cobertura.

campesino		
Eduardo Rodas, chaqueño	Vaquero empleado de la comunidad San Miguel	
Faustino Irala, monteagudeño	Comerciante y coleccionista de orquídeas	
Rodolfo Nava, no guaraní	Representante regional del Ministerio de Trabajo	
David Acebey, monteagudeño	Escritor, hijo de ex hacendado	Santa Cruz
Vicky Miller, investigadora suiza	Hace más de 20 años acompaña al movimiento Guaraní de Parapetí	
María Eugenia Antúnez, camireña	Comerciante e hija de ex hacendado	Camiri
Mauro Hurtado, chaqueño	Ex técnico de proyectos	
Isabelle Combés, investigadora	Etnohistoriadora que reside en Bolivia desde los 90	Sucre

OBSERVACIÓN DE EVENTOS CONVOCADOS POR LAS ORGANIZACIONES GUARANÍES

Evento	Lugar	Tema
Asamblea Capitanía Zonal de Huacareta	Municipio Huacareta, Provincia Hernando Siles del departamento de Chuquisaca	Agenda de trabajo de la nueva directiva para con las comunidades de la Capitanía Huacareta.
Intervenciones de presentación del Alcalde y Consejo Municipal de Macharetí: - Ivar Murillo (comunario guaraní, Capitán Zonal de Macharetí)	Capitanía de Macharetí, Municipio Macharetí, provincia Luis Calvo del departamento de Chuquisaca	Consolidación del uso de las tierras cedidas por el estado en el caso de la TCO Yembiguazú.
Intervenciones de presentación del Alcalde y Consejo Municipal de Macharetí 29/10/15: - Alcalde guaraní de Macharetí)	Municipio Macharetí, provincia Luis Calvo del departamento de Chuquisaca	Consolidación del uso de las tierras cedidas por el estado en el caso de la TCO Yembiguazú.
- Néstor Cuellar (técnico de CIPCA) relator de la trayectoria de comunidad Huirasáí	Municipio Macharetí, provincia Luis Calvo del departamento de Chuquisaca	Consolidación del uso de las tierras cedidas por el estado en el caso de la TCO Huirasáí.
- Celso Padilla, intervención en Foro sobre desarrollo	Villamontes, provincia Gran Chaco departamento Tarija	Posicionamiento de la Asamblea Continental Guaraní frente a las agendas de desarrollo del Estado boliviano.

CAPÍTULO 1

LA RACIONALIDAD DE LA HACIENDA EN EL CHACO CHUQUISAQUEÑO

“Los Yndios cuando se ben perjudicados del ganado de los cristianos que no es fácil atajar porque los Yndios no quieren cercar sus sembradíos, no se demandan ni quieren recibir del cristiano el justo precio de su perjuicio, sino que se han propuesto flechar cuanta baca encuentren en sus chacras (...) de una bez quieren saber si ellos son los dueños de estas tierras, o más bien los cristianos”.

*Carta del Corregidor del Cantón de Igüembe,
fechada el 23 de febrero de 1874 (Combés, 1994: 19).*

1. La racionalidad de la hacienda en el Chaco chuquisaqueño

Estas líneas de la Carta del Corregidor del Cantón de Igüembe de 1874 son útiles para expresar la síntesis del conflicto histórico: “indios” con sus sembradíos y “cristianos” con sus vacas enfrentados por el dominio del Chaco, pues ambos elementos fueron el germen del sistema hacendado chuquisaqueño.

En este capítulo propongo sentar las bases históricas que hicieron posible la conformación de la hacienda ganadera, como parte de una intensa política de colonización estatal del Chaco boliviano, que -pese a los antecedentes de sublevaciones y rebeldía indígena, pese a “proponerse flechar cuanta vaca encuentren en sus chacras”- se extendió y profundizó hasta consolidar el despojo territorial guaraní a favor de la naciente clase terrateniente *karai*¹².

Pondré énfasis en el análisis post Reforma Agraria de 1952, pues ahí se consolidaron las bases materiales para el despojo guaraní, a partir de una sistemática política de Estado en favor de la gran propiedad en manos de las élites regionales, con el sistema de hacienda como modelo de “empresa”. Esto implicó la consecuente reducción de comunidades y asentamientos indígenas libres y autónomos para derivar en la completa dependencia laboral y territorial de los/as guaraníes respecto de los patrones *karai*: el peonazgo guaraní¹³ sería

12 A modo de introducción sobre la contradicción guaraní – *karai*, me baso en Combès (1994: 47), que señala que al momento de hablar de la adscripción indígena para el Chaco, llamada chiriguana o guaraní, se hace referencia también a un *alter ego* “obligado”, el *karai*: “Que la identidad chiriguana se defina en contra de la identidad *karai* no cambia nada – 'en contra de' sigue siendo 'en relación con'” (Combès, 1994: 47). En el caso de este estudio inicio con la contextualización colonial de esta relación, pues “el enfrentamiento entre *ava* y *karai* dio lugar, en esta macro-zona del Chaco, a intercambios culturales” (Combès, 1994: 47), y por supuesto estos intercambios socioculturales influyeron en el sistema laboral de la hacienda.

13 Los pueblos “guaraní hablantes” de Bolivia asumieron la denominación guaraní como una estrategia de unidad cuando comenzaron a organizarse política e institucionalmente en la década de los 80 (Hirsch, 2004: 72), al punto de volverse central en su autodenominación (por ejemplo el Censo de 2001 reveló una población de 78.359 guaraníes); ser guaraní también es fundamental en sus reivindicaciones como pueblo indígena de tierras bajas de Bolivia (Acebey, 2014: 14). En ese sentido para este estudio recuperé la autoidentificación “guaraní” pues, además de ser una apuesta política del movimiento reconocida a nivel constitucional, también fue verificada y reafirmada en el trabajo en campo que realicé, como se verá en el desarrollo del texto.

legitimado por este proceso hasta la época neoliberal.

Por ello, intento dar forma al proyecto de la hacienda no solo como un lastre de la dominación colonial, sino como un proyecto consciente de cada momento histórico que le tocó vivir y por el que logró subsistir hasta nuestros días.

1.1. La *karaización* de la Cordillera Chiriguana

La zona etnografiada -donde residí para la elaboración de este estudio- en el tiempo de la colonización española y posterior independencia de Bolivia fue conocida como Cordillera Chiriguana (Pifarré, 2015: 38), territorio de frontera (Combès, 2005: 91) o Cordillera *ava* (Combès, 2005: 92).

La llegada de los exploradores españoles a la región del Chaco estuvo precedida por un extenso periodo de guerra con las poblaciones locales que habitaban la zona. Estos enfrentamientos estuvieron presentes desde el siglo XVI “a pequeña escala” (Combès, 2005: 38) y se hicieron mucho más intensos en el siglo XVIII: sublevaciones (1727 y 1750) y coaliciones guerreras (1793 y 1799). Hasta las batallas más grandes del siglo XIX: 1849, 1874 y la llamada “batalla de Kuruyuki” en 1892. Este contexto es fundamental para comprender eventos paralelos y posteriores en la relación chiriguana - *karai*.

Hasta el siglo XVII era escasa la documentación que estudiara las características de las comunidades chiriguanas, es de suponer que al consolidarse la presencia española en la región, los datos crecieran. Ya en el siglo XVIII, Pifarré (2015: 204) cita más de 200 comunidades en la Cordillera con las características de ser pequeñas poblaciones con una comunidad central, conformadas a partir de “unidades de parentesco”; añade que la razón de tener pequeños grupos como núcleo de la comunidad (“fraccionamiento voluntario”), obedecía a la lógica de tener mejor organización para su defensa, autonomía grupal, mayor

oportunidad de ocupación y cobertura de tierras de cultivo.

Pensar a la población guaraní en términos de defensa y autonomía no era una interpretación ligera, de hecho, Comajuncosa y Corrado (1884: 136), citados por Combès (2005: 41), describían a estos pueblos por sus características rebeldes: “significamos con este nombre (chiriguano) unas gentes [...] repugnantes a todo lo que es sujeción, servicio, pagamentos de tributos y otras pensiones”.

Pese a ello, avanzado el siglo XVIII la presencia *karai* en el Chaco estaba consolidada. La proyección era consolidar “la conquista” a través de la hacienda, el fortín militar¹⁴, la misión y los pueblos, y su política era: colonizar, poblar, reducir, evangelizar o civilizar (Combès, 1994: 18). El paisaje poblacional comenzó a cambiar por la llegada de misioneros religiosos -que ingresaron en el siglo XVI¹⁵-, hacendados “con dinero y prestigio”, autoridades coloniales, vaqueros o peones mestizos, comerciantes y soldados; con todos ellos, los chiriguanos “se ven obligados a compartir lo que hasta ese entonces ha sido un territorio de su estricta pertenencia”, sentencia Pifarré (2015: 96, 109).

1.2 Las grandes batallas contra el acaparamiento de tierras

La Independencia y la expansión de la República, a partir de 1825, significó para el Chaco la consolidación y expansión del “más opresivo sistema de propiedades” (Healy, 1982: 18) orquestado por los

14 Tal vez puede explicarse el fortín militar debido a los periodos de paz o de guerra, pausados pero frecuentes en la Cordillera chiriguana. A modo de resumen, se pueden agrupar los periodos de “guerra” del siglo XVIII: 1700 – 1727 periodo de paz; 1727 – 1735 periodo guerrero; 1735 – 1770 conflictos locales; 1770 – 1800 periodo conflictivo (Pifarré, 2015: 169). En el siglo XIX, con la República, los fortines devienen en cuarteles y se convierten en herramienta fundamental de la consolidación *karai* en tierras chiriguanas. Prueba de ello es que en las provincias Gran Chaco y Salinas de Tarija se establecieron seis regimientos, en la provincia Cordillera de Santa Cruz dos y en la provincia Acero de Chuquisaca estaban los regimientos Igüembe (1866); Boikovo, Ivo, Guacaya, El Ingre en 1875; y Kamatindi y Karandaiti en 1880 (Pifarré, 2015: 245).

15 Las misiones estuvieron a cargo de las congregaciones de dominicos, agustinos, mercedarios, diocesanos, jesuitas y franciscanos. No sobrepasaron el 25% de acumulación de población chiriguana en sus manos pero “su ritmo de desarrollo fue extraordinario: en 1780 las misiones habían llegado a reducir a unos 6.000 chiriguanos; en 1800, a unos 18.000; en 1809, a unos 24.000”. Las misiones estuvieron presentes hasta fines del siglo XVII y fueron clave para adiestrar a una naciente “clase obrera” chiriguana, en términos de Langer (Pifarré, 2015: 271).

gobernantes que aplicaron “una mentalidad europea (y hasta colonial)” desde el Estado, obviando “los intereses de la población indígena independiente” (Langer, 2009: 22).

La Chiriguanía quedó cercada por las haciendas (Pifarré, 2015: 246): desde Santa Cruz y Vallegrande la colonización avanzó por las tierras de Saipurú y Charagua. Desde Tarija ingresó por el norte del Pilcomayo hasta Igüembe (antes Avatire), Macharetí y Tigüipa. Desde Chuquisaca: Azurduy, Tomina y Sauces (actual Monteagudo) hacia Guapay y por el flujo del río Parapetí hacia la Cordillera Central, donde se ubican Huacareta y El Ingre.

“A partir de 1833, ya aparecen las primeras concesiones legales para individuos privados de la provincia de Acero [actual Monteagudo] (Langer 1984:181-182). La política de favorecer la propiedad individual de la tierra, desde [presidente] Melgarejo (1866), reafirmada por [presidente] Morales (1870-72) y consolidada por el Partido Conservador desde 1880, en el caso de la Cordillera, respaldó unívocamente los derechos de los colonizadores y hacendados (Klein, 1984: 193)” (Castañón, 2008: 3).

En este contexto la tierra fue usada como botín de guerra y como premio para el exterminio guaraní. Una Resolución del 17 de diciembre de 1874 establecía que las leyes de adjudicación de parcelas debían favorecer “ante todo” a soldados o colonos que trabajen o den dinero para la construcción de fortines, “o que han participado en expediciones militares contra indígenas” (Combés, 1994: 18).

En este momento, las comunidades “agredidas territorial y socialmente, se movilizan” (Pifarré, 2015: 278, 280), pues consideran que la realidad que acontece será irreversible sino expulsan “al extranjero”, recuperan su “antigua independencia” y el territorio “de sus mayores” (Corrado, 1884: 481).

“Reaparecía el dilema del 'todo o nada' tan típico en los momentos de euforia masiva. La experiencia había enseñado que aliarse con los karai, mediante la misión o la hacienda, con los años, traía consigo la 'karaización'. Seguía siendo mejor la suerte de morir como Ava que subsistir como karai” (Pifarré , 2015: 289).

Entre 1874 y 1875 se desata la guerra que moviliza a chiriguano, tobas y tapietes¹⁶, con el asalto a varias misiones encabezada por grupos de Cuevo y Guacaya. El levantamiento terminó en una secuela de sangrientas masacres propiciadas por las fuerzas *karai*: la matanza de Iuqui de 1875 y la matanza de 1877 en Mburucuyati (Combès, 2014: 40), en las que -como ya había pasado en otros episodios sangrientos y como seguiría pasando- se degollaba a los hombres y se mantenía a las mujeres y los niños observando el crimen, luego se los tomaba presos/as.

Los/as chiriguano/as que quedaban libres “se lanzaron a la aventura de vivir en las estepas”, huyendo con una mezcla de “terror y rabia” (Pifarré, 2015: 281) contra el *karai*, abandonaban totalmente sus comunidades, listas para ser tomadas por las haciendas. Según David Acebey (2014: 195), luego de la batalla los guaraníes irremediamente fueron distribuidos como “botín de guerra”: “Así aparecen los ava apatronados. Si bien, antes de la citada guerra había peones ava en las haciendas, el apatronamiento no estaba consolidado”.

Luego de la masacre, de forma paralela al avasallamiento propiciado por colonos y soldados, al amparo de redes de poder y legislaciones, se inicia el acaparamiento y comercio de tierras en favor de la hacienda latifundista. Desde 1886 cualquier hombre podía solicitar desde una legua cuadrada hasta 50 (desde 500 has. hasta 30 mil o más has.): “Solo tenía que pagar un precio irrisorio por cada hectárea que pedían. Esta legislación facilitó mucho la expansión del latifundio en el Chaco” (Langer, 1988; 1984).

En ese contexto, pese al trágico saldo de la sublevación de 1875, un nuevo momento de convulsión volvió en 1892. La rebelión se gestó en Kuruyuki y tuvo como característica el profundo carácter mesiánico de la convocatoria a la cabeza del *tumpa* Apiaguaiki¹⁷, de quien se dice

16 Ver glosario.

17 Sobre los *tumpa* (dioses) la historia narra algunos momentos de su “aparición” en forma de hombres. Su

sobrevivió a la matanza de Mburucuyati siendo niño. Las/os chiriguanas/os comenzaron a convocarse al rededor de este *tumpa* y fue este hecho el que llamó la atención de los misioneros y las autoridades, pues lo acusaron de brujo y decidieron capturarlo (Combès, 2014: 47, 53, 59).

En enero de 1892 ocurrieron asaltos y ataques a “puestos criollos y haciendas” dándose las primeras muertes *karai*. Por una parte, las/os chiriguanas/os sublevadas/os hicieron alianzas con el pueblo toba, las armas eran arcos, flechas y lanzas; y por otra parte, capitanes de otras comunidades chiriguanas se aliaron con los regimientos (Combès, 2014: 65). Avanzado el conflicto, el gobierno nacional intervino movilizand o militares fuertemente armados. Se enfrentaron por miles y las muertes de los chiriguanos se contaron por cientos (Combès, 2005: 39, 40; 2014: 72). La sublevación terminó en masacre indígena.

“...cerca de Kuruyuki, en la comunidad de Santa Rosa, en plena plaza, fueron amarrados a los postes y árboles, los jefes de las comunidades que iban agarrando. Los abuelos de estos patrones que ahora viven aquí los mataban con sus propias manos, les cortaban la cabeza delante de su familia, para que tengan miedo y nunca más reclamen por su territorio ni se levanten” (Relato de un guaraní publicado en Unicef-Teko, 1994: 10).

Como indica el testimonio precedente, hasta la actualidad la memoria sobre Kuruyuki sigue viva en el Chaco y existen varias interpretaciones sobre la decisión de los/as guaraníes para acudir a un enfrentamiento con tal saldo trágico. Con base en documentos franciscanos tanto Pifarré (2015: 300) como Combès (2005: 41) apuntan a que fueron motivados por su carácter libre y rebelde¹⁸, así

registro inicia hacia en 1778 - 1781; luego durante la guerra entre 1847 – 1875 el *tumpa* más importante será *Tumpa Kandi*; y en 1892 se distingue *Tumpa Apiaguaiki*. Los *tumpa* eran hombres asociados a poderes sobre humanos (“hacer llover fuego del cielo, convertir a los hombres en piedras, arruinar pueblos, destruir ganados”, Comajuncosa, 1884: 150), liberadores enviados por “los de arriba”, que reivindicaron el sentimiento de la resistencia anti-española y anti-colonial, al tiempo que acrecentaron el “espíritu de autonomía étnica” y que “alentaban con magníficas promesas de un triunfo seguro” (Pifarré, 2015: 183, 185, 289). Como menciona Pifarré, el discurso de los *tumpa* también se construía a partir del rechazo a la expansión de las haciendas y del avance de las vacas.

18 Esta es una de las interpretaciones sobre las motivaciones de esta batalla, que se une a otra hipótesis seguida y desarrollada por Saignes (1990) y Clastres (1975), la de “la sociedad sin estado”: “El ideal chiriguano de independencia o de no-sumisión es, más que la no sumisión a los blancos, el ideal de la ‘sociedad contra el Estado’” (Combès, 2005: 42), en el entendido que la sociedad chiriguana como tal no

descrito en crónicas franciscanas, como la de Angelico Martarelli (1918: 301): “aborrece la sujeción y la esclavitud más que la muerte”.

1.3 Colonización “a cuatro patas”

Kuruyuki marcó un antes y un después en la correlación de fuerzas en el Chaco, se podría decir que su organización social -tal cual existía previa a la colonización blanca- entró en crisis (Rus, 2012: 31), lo que permitió el avance de la colonización y la consolidación de la reclusión de cientos de chiriguanos dentro de las haciendas en condición de peones.

El ganado vacuno fue el elemento estratégico de la colonización. Es por esta causa que Combès afirma que la colonización fue más efectiva por las tropas “a cuatro patas” que se desplazaron por el territorio y que continúan hasta hoy en esas tierras; citando a Branislava Susnik, resume el conflicto central de las dos racionalidades enfrentadas, chiriguana - *karai*: el maíz -como cultivo indígena, base de la cultura y dieta- y la vaca del ganadero *karai*, como la causa del daño a los cultivos, ya sean de maíz u otros. Un poblador guaraní de Isoso, cuya región vio por vez primera a las vacas a mediados del siglo XIX, decía que “la gente no sabía lo que eran las vacas, cuando las vieron (...) todos sorprendidos los viejitos, las viejitas decían que traían palos en su cabeza” (2005: 150).

Dentro el mundo mítico guaraní¹⁹, la llegada del ganado quedó

estuvo cohesionada en tanto la comprensión occidental de una nación organizada bajo un estado y un líder, sino que lo que había eran formas simultáneas de fragmentación y cohesión, alianzas y enfrentamientos: “la cohesión del conjunto étnico se fundamenta en la oposición de sus comunidades locales, esto es entre partes de sí-mismo” (Saignes, 1990: 11-12).

19 Al hablar de mitos con relación a la tradición oral guaraní me referiré a los relatos cuya característica es exponer “una representación de la historia que escoge, como significativos, ciertos episodios y ciertas interpretaciones, ciertas historias de la historia” (Combès, 2005: 50). Acebey (2014: 101) añade que estos relatos tendrán muchas y diversas versiones, y cuyo origen será difícil de determinar. Por otra parte, para analizar de forma más sustantiva la narrativa oral guaraní en determinados casos apelaré a la interpretación que hace Scott (2000: 192) sobre “la cultura oral”: “Las expresiones culturales de las clases bajas han tenido, en general, una forma más oral que escrita. El tipo de aislamiento, control e incluso anonimato producido por las tradiciones orales, gracias simplemente a su medio de transmisión, las convierte en un vehículo ideal para la resistencia cultural”, al respecto abundaré con más insumos en los capítulos 2 y 3.

expresada en una danza/representación llamada *yagua-nao*, que se la realizaba en el tiempo del *arete* (carnaval), según la descripción narrada a Acebey (2014: 208) expresa la lucha entre el toro/vaca -animal colonial- contra el tigre -animal guaraní²⁰. También se modificaron sencillos aspectos de la vida cultural - ritual, pues según transmite Ortiz (2004: 130) -por ejemplo- el ganado provocó la desaparición de la hierba llamada *kaipepë*, con la que las mujeres guaraníes se pintaban el rostro para las fiestas: “*Guayari* cree que las vacas del *Karai* han provocado la desaparición de estas hierbas tan requeridas en tiempos del *Arete* (fiesta)”.

Otro ejemplo para entender el impacto del desplazamiento guaraní provocado por las vacas está en la palabra “*guakaya*”, que según Elio Ortiz (2004: 52) significaría “el dueño de las vacas” (*guaka*: vaca; *ya*: dueño, amo, propietario), como construcción guaraní para la palabra “ganadero”. *Guacaya* podría haber aludido a un importante hacendado ganadero de la provincia Luis Calvo, pero con el tiempo *guakaya* llegó a convertirse en el nombre propio de una región de esta provincia llena de ganaderos.

Como indica Combès (2005: 151) el conflicto maíz/vaca se tornó espantoso los siguientes años, pues la introducción del ganado no solo alteró la correlación entre imaginarios del territorio como maíz/tigre contra vaca/toro, sino que en términos ecológicos alteró el modo de producción tradicional, provocando el sobre pastoreo y la “crisis de pasturas” en el Chaco (Pifarré, 2015: 118, 119). La Cordillera se súper pobló de vacas destinadas al comercio de carne: en 1895 ingresaron unas 17.000 cabezas de ganado 'contrabandeadas' desde Argentina.

20 En esta tradición debía haber un guaraní que represente al Dueño del Toro, “un *cunumi* (niño) tenía que estar *chutito* (sin ropa)” y le pintaban el rostro de negro con carbón, “en el patio lo soltaba para que pelee con el *yagua* (tigre). Primero ganaba el toro, pero después, el tigre se lo llevaba a comer al monte”, explica con su relato el guaraní Alejandro Romero. La interpretación de Acebey es que son símbolos que representan la invasión ganadera: “el toro fue traído por los invasores de la avarenda, en cambio el tigre es parte de la mitología y del presente de esta cultura” (Acebey, 2014: 208 cursivas mías).

1.4 El proyecto de la élite latifundista

“Mis abuelos tenían en Limón una tierra. Y dice que ellos tenían un lugar donde la gente que llegaba con ganado de la Argentina se alojaba ahí: su ganado comía, tenían una pastura, y después seguían viaje y les pagaban con libras esterlinas²¹”. Es el relato de María Eugenia Antúnez (ME), la conocí en Camiri (municipio de la provincia Cordillera), me abrió su casa -en Puente Viejo, comunidad mixta de guaraníes y no guaraníes a 3 kms. de Camiri- y su historia familiar de “patrones *karai*”²².

ME: Dice que ganaban muy bien, o sea que había tanta plata en la casa, cuentan mis tías, que veían así los montones de monedas ¡así! (hace un ademán de dibujar con ambas manos un cerro imaginario de monedas).

MC: ¿De qué años estamos hablando?

ME: Estamos hablando de unos 100 años atrás, será.

MC: ¿1900, principios de 1900?

ME: 1920, como estamos ahorita ¿no?. 1915 o por ahí, sí yo creo un poco antes (...) Ellos dicen que veían mucho, veían tanto (dinero), que cuando ya se murió la abuela de mi papá -la mamá del papá de mi papá-, ellos se quedaron ahí (en la propiedad de Limón), y mi abuelo ya se fue a Gutiérrez, ya se fue a vivir a Gutiérrez, y también tenía una hacienda ahí (el municipio Gutiérrez está en la misma provincia Cordillera).

MC: ¿Más o menos que extensión tenían?

21 Las libras esterlinas se llegaron a usar en Bolivia después de la proclama de la República. En 1895 el gobierno de Mariano Baptista reconoció el valor cancelatorio de la libra esterlina, que implicaba el cambio del patrón plata al patrón oro. Las leyes de 1904, 1906 y 1913, durante el gobierno de Ismael Montes, adoptan la libra esterlina al tipo de cambio de Bs. 12,50 por libra. La crisis económica mundial de 1929 hizo caer el patrón oro; en el caso de Bolivia las libras esterlinas influyeron hasta la Guerra del Chaco y muchas reservas estuvieron “congeladas” en el Banco Central de Bolivia (Antezana, 2003: 34, 35). En la historia familiar de María Eugenia, los “montones” de libras esterlinas acumuladas en ese periodo se quedaron como parte de un imaginario de fortuna irresuelta: “veían tantas monedas dice, amontonadas, que cuando mi papá ya fue adulto fue al lugar donde vivía su abuelo con un tractor, porque ahí decían que se veía una luz, donde hay ‘entierros’ (tesoros valiosos bajo tierra que buscan ser encontrados). Pero nunca lo encontré”, cuenta.

22 Inicio con el relato de ella porque sitúa un típico caso de acumulación de tierras y riqueza de hacendados en primeras generaciones, que sin embargo con el tiempo devino en fragmentación económica y cuestionamiento familiar a su propia clase patronal, pero que permite ingresar al mundo de vida y trabajo del empatronado guaraní a partir de la formación de la empresa familiar de la hacienda. Otro aspecto relevante es que María Eugenia se considera a sí misma una *karai*, como ocurre en el Chaco con el origen hacendado, pero la reflexión de ella va mucho más allá pues su vida “como *karai*” le ha supuesto ver las dos caras de la relación, ser discriminada por otras/os *karai* “por andar con gente guaraní y por el otro lado, también los guaraníes por ser *karai* (...). Por ejemplo, en esa comunidad (Puente Viejo) los problemas que yo tuve con esos dirigentes (guaraníes), ellos aprovechaban ese aspecto de mi persona: ‘como es *karai*, a ella lo único que le importa es la plata’. Hacían que los guaraníes no me tengan confianza porque ser yo *karai*”.

ME: Bueno, eso sí no te puedo decir, pero seguramente era grande porque, lógicamente, vos sabes que el gobierno apoyaba a las personas que vayan a vivir ahí. El gobierno de la época persiguió a los guaraníes, los vencieron en la batalla de Kuruyuki para apoderarse de su territorio y poblarla con la ayuda de las personas que quieran ir a trabajar.

MC: ¿Tu familia ha llegado de esta manera?

ME: Sí, sí, mi familia ha llegado así. Mi padre era de la región, “era” porque ya no está en este momento. Él nació en el campo, cerca de Camiri, el lugar se llamaba Limón.

Limón es un pueblo ubicado en la provincia Cordillera del departamento de Santa Cruz. A esas tierras llegaron la bisabuela y el bisabuelo Antúnez a inicios del siglo XX, posiblemente entre 1915 a 1920 calcula doña María Eugenia, su nieta. Los pueblos *karai*, en su división política y en su estructura de mando, formaron parte de la racionalidad geopolítica que la República aplicó a todo el territorio. A un inicio, la Cordillera fue dividida en cuatro provincias: Gran Chaco y Salinas (Tarija), Acero (Chuquisaca), Cordillera (Santa Cruz) y se dispuso el asentamiento de los pueblos no indígenas por sobre la territorialidad chiriguana, a este proceso Pifarré (2015: 216) se refiere como la “karaización²³” del Chaco y al mismo se refiere María Eugenia cuando indica que el gobierno “apoyaba” la colonización de personas que vayan a vivir ahí para “trabajar”, es decir, para poblar y explotar la tierra.

El fenómeno descrito por María Eugenia sobre la riqueza de su familia vinculada a la tierra y al ganado se expandió por todo el Chaco. Este periodo de bonanza abarcó la última década del siglo XIX y los primeros 25 años del siglo XX. Había un eje comercial intra Cordillera que posteriormente se conectaría con el mercado interdepartamental e internacional de comercio de ganado y compra-venta de otros bienes

23 Otro elemento que ayude a comprender la interiorización por parte de los guaraníes respecto a la “karaización” de su territorio es la explicación etimológica de Elio Ortiz (2004: 19), sobre los nombres de algunas zonas del Chaco; por ejemplo, *Itakarai* o *Yukikarai* deberían la composición de sus nombres al desplazamiento guaraní: “el distintivo de **karai** (...) como señal de que ya no les pertenecía (a los guaraníes), y a lo que consideraban suyo le añadían la terminación **mbia**” (Ortiz, 2004: 19). *Mbia* significa “guaraní”, “hombre guaraní”(Ortiz, 2004: 19, 263). Ampliaré en la explicación de esta palabra en el capítulo 2.

como lana, harina, hoja de coca, sal y café, e incluso varias casas importadoras abrieron agencias en la ruta norte de Argentina, Tarija y Santa Cruz (Pifarré, 2015: 240, 241; Healy, 1982: 21). Familias de colonos de tierras, como los Antúnez, que devinieron en élites regionales por la acumulación de riqueza propiciada por las políticas de Estado, facilitó su movilidad social al tener acceso a la educación, la salud y movilidad territorial dentro y fuera del país²⁴. Contrario con lo que acontecía con las familias y comunidades guaraníes²⁵, surgía en el Chaco la élite latifundista.

En la primera parte del siglo XX, dentro la historia de la Chiriguanía se atraviesa la Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay, iniciada en 1931 hasta junio de 1935²⁶. Los chiriguanos no solo se vieron en medio de un conflicto armado poco comprendido -pues fue una guerra que los puso contra sus afines guaraní de Paraguay-, sino que fueron obligados a participar en ella (Acebey, 2014: 49). La posguerra fue desoladora²⁷. El Chaco quedó devastado: los guaraníes pasaban hambre y algunos de los hacendados debieron retirarse a las ciudades y dejar las tierras al cuidado de terceros, pues luego de la Guerra la actividad ganadera que movilizaba a la zona sufrió una gran depresión (Aclo, 1979: 25; Combès, 2005: 292).

24 ME: (...) mi padre fue a estudiar medicina a Sucre por un tiempo. Ahí conoció a mi mamá que es de Cochabamba, mi mamá también era del campo; pero fue a estudiar a Cochabamba y después a Sucre. Se conocieron en Sucre con mi padre y ambos fueron a La Paz a que mi padre termine de estudiar, porque allá encontró trabajo y de La Paz ya vino a Camiri ¿no? que quedaba cerca de su pueblo y es un lugar donde él consiguió trabajo también y él se quedó hasta el día de su muerte.

25 En el primer cuarto del siglo XX la situación de las comunidades cambió radicalmente, así de la lógica de “fraccionamiento voluntario”, que implicaba una dispersión positiva en el territorio, se llegó al “fraccionamiento forzado”: la disgregación guaraní fue asunto de sobrevivencia y muchas comunidades se refugiaron en cañones de difícil acceso o en tierras desocupadas por ser poco productivas, “todo en medio de un proceso de descenso poblacional alarmante” (Pifarré, 2015: 214, 292).

26 En ese entonces, Bolivia reivindicaba la totalidad del Chaco hasta las confluencias de los ríos Pilcomayo y Paraguay; y los paraguayos reivindicaban la totalidad del Chaco hasta las fronteras del río Parapetí. A esto se unen luego intereses extranjeros petroleros sobre esta zona, motivados por empresas privadas

27 En general, aproximadamente 50 mil bolivianos habrían muerto y unos 20 mil tomados prisioneros. “La guerra amenazaba prolongarse indefinidamente, y en realidad concluyó por el cansancio y agotamiento de ambas partes” (Bolivia y Paraguay) (Vázquez, 1988: 468), pero las secuelas de esta guerra se extenderían hasta 1952, como germen de la revolución nacional del 9 de abril: surge el pensamiento crítico de la vanguardia progresista y de izquierda revolucionaria contra el pensamiento conservador político (1880 – 1930).

El estancamiento y debacle del modelo de la estancia ganadera caracterizaron la segunda mitad del siglo XX. Óscar Bazoberry (2003: 147, 148) menciona solo un par de casos “exitosos”, como el de la Casa Elsner y la estancia Itaguazurenda, que proveía de carne vacuna a los centros mineros estatales en el occidente del país, a las empresas petroleras y al norte argentino. Empero, según el I Censo agropecuario de Bolivia, para 1950 Chuquisaca era el tercer departamento con mayor cantidad de haciendas: 1.791²⁸ (en primer lugar estaba Cochabamba con 2.357 y luego La Paz con 1.958), con una superficie total de 3.044.450 has., lo que hacía un promedio de 1.700 has. por hacienda. De este total, apenas el 17% eran áreas cultivadas (49.028 has.) (Soruco, 2008: 46).

1.5 La racionalidad económica de la hacienda

Este es el contexto en el que llega la etapa de la Revolución Nacional de 1952 al Chaco y en el que se cimentará la Reforma Agraria de 1953 que -pese al mandato popular con el que germinó- hizo de la empresa agrícola su proyecto de desarrollo para las tierras bajas de Bolivia: Amazonía y Chaco. Para Enrique Ormachea (2015: 168) la Ley de Reforma Agraria “promovió la vía 'terratiente' o vía *junker* de desarrollo del capitalismo en la agricultura”, pues permitió el paso de las haciendas agrícolas y ganaderas a medianas y grandes empresas agropecuarias²⁹.

ME: A mi papá le fue muy bien porque éste sabía trabajar con los bancos, era experto en prestarse dinero. Claro vivía sufriendo porque tenía que pagar allá y qué hacía: se compraba tierras, se compraba ganado, etcétera ¿no? y

28 El latifundio en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo convivió con otras formas de tenencia de tierra durante y post Reforma Agraria. El estudio de Aclo (1979: 92) de los años 70 graficaba como “sistemas planetarios” las formas de tenencia y uso de la tierra, además de latifundio existían aquellas en las que coexisten un patrón o expatrón con varios arrendatarios o exarrendatarios, “dentro de los cuales alguno es cabecilla (con título), otros socios y otros finalmente arrimantes”. Luego los que solían tener uno o unos pocos peones ya sea pagados en dinero o especie, o mediante el usufructo de un pedazo de terreno.

29 Este proyecto contemplaba una visión moderna de la hacienda en el oriente boliviano provista de mano de obra, capital y tecnología, así, “las empresas agrícolas abastecerían al mercado interno (sustitución de importaciones), el internacional (exportación) y serían la base de la industrialización” (Soruco, 2008: 59).

también, lógicamente como te decía hace rato, la relación patronal económica era, pues, a favor del patrón. Y también que era inteligente para hacer sus negocios, vendía bien. O sea, él hacía lo que todo el mundo hacía.

En realidad, como bien indica María Eugenia con su historia familiar, la tierra no era el fin en sí mismo que buscaban las élites latifundistas, sino el poder y beneficios que les otorgaba la tenencia legal: fuerza de trabajo casi gratuita, poder de decisión en la región y acceso a dinero público, es decir, ser “experto en prestarse dinero”. El diagnóstico de Aclo (1979: 136) indica que los latifundistas, “la feudal burguesía rural”, fueron los únicos beneficiarios de los recursos del Banco Agrícola de Bolivia (BAB): “esta política brota de consideraciones estrictamente empresariales, según las cuales estos ganaderos, al operar en mayor escala, tienen también muchas más garantías para la obtención de un crédito” (Aclo, 1979: 133, 135).

Ximena Soruco (2008: 41) sostiene que el caso del modelo de hacienda en las tierras bajas de Bolivia (en Santa Cruz, tanto en el llano como en sus provincias de Chaco) no solo debe afirmar la dualidad precapitalista/capitalista del modo dominante de producción³⁰, sino que se debe entender que existe una articulación de ambas formas “al engranaje capitalista, en un contexto colonial como el nuestro”. Es decir, que tanto la hacienda feudal o precapitalista y la “empresa agrícola” moderna y capitalista no son incompatibles ni contradictorias, “sino complementarias y funcionales a un capitalismo monoprodutor y dependiente” (Soruco, 2008: 42).

Situando la hacienda en esta perspectiva, este estudio seguirá el razonamiento de que el proyecto de las élites terratenientes en el

30 Previo a la Reforma Agraria, la realidad rural boliviana no era homogénea respecto a la distribución de la tierra y a su explotación. Por un lado existía la presencia mayoritaria de medianos y grandes terratenientes que obtenían renta en trabajo rural con mano de obra de “campesinos serviles”, campesinos/indígenas en comunidades “con fuertes rasgos de predominio de la economía natural”, este era un escenario marcadamente precapitalista; por otro lado, existían también pocos “productores en transición: pequeños productores mercantiles y arrendatarios que recurrían esporádicamente al uso de peones y jornaleros”; y en los valles y en el oriente del país estaban “algunas unidades productivas agropecuarias de corte capitalista, pues basaban su producción en la contratación de fuerza de trabajo asalariada de manera sistemática” (Ormachea, 2015: 165).

Chaco aprovechó de ambos modos de producción: trabajo servil/empatronado que representaba bajos costos de producción y el trabajo asalariado con acceso a capital para inversión, pero que no se tradujo en mejoras en el empleo de la tecnología: “las haciendas que se mantuvieron y crearon (vía dotación) después de 1953 no han podido convertirse en empresas y sus propietarios las usan para obtener créditos” (Soruco, 2008: 42).

En ese sentido, pese a que el Estado nacional, así como los gobiernos regionales crearon las condiciones materiales para el proyecto de la “empresa agrícola ganadera”, ésta no tuvo un mayor efecto en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo, y pronto pereció el ideal del “desarrollo empresarial” (Bazoberry, 2003: 147, 148), consolidándose el acaparamiento de tierras con baja inversión en tecnología y ganado. En la provincia Hernando Siles hasta los años 70 nunca se desarrolló una empresa ganadera como tal, vale decir, una empresa con más de 10.000 cabezas de ganado³¹. Tampoco emergió la industria agrícola, pues ni las propiedades de 500 o más has. podían explotar el 5% de su extensión. Según el diagnóstico de Aclo (1979: 86, 88), un hacendado de la provincia les comentó que ninguna propiedad llegaba a utilizar ni 200 has.

Empero, con este tipo de “estrategias empresariales” las élites no solo garantizaron la obtención de dinero fácil, sino que excluyeron -nuevamente- a otros sectores, como los/as guaraníes, de acceder a apoyos estatales pues éstos no poseían tierra titulada de forma individual a su favor en las dimensiones de un latifundista. Entre los

31 En 1972 en la provincia Hernando Siles solo un ganadero tenía 1500 cabezas de ganado y apenas 5 o 6 haciendas superaban las 500 cabezas, lo que justificaría la tenencia de más de 2.500 has. Otro ejemplo es que a mediados de los años 70 el Banco Agrícola ofreció préstamos del BID a ganaderos que contarán con 100 vacas en Huacareta y apenas 5 contaban con este requisito (Aclo, 1979: 86, 88). Pero el indicador erróneo era contabilizar el ganado, pues nunca justificó el nivel de concentración de tierras. Kevin Healy (1980: 104) indica que para mediados de los años 70, las 15 familias más “poderosas” de la provincia Hernando Siles llegaron a abarcar 113.409 hectáreas de tierras (32% del total de tierras privadas en la provincia), de donde resulta un promedio de 7.560 hectáreas por familia, en las que tenían registradas 15.440 cabezas de ganado, lo que daría 1.093 cabezas por familia, otra vez, estos datos no superan las 1.500 cabezas de ganado pero su correlación de concentración de tierra excede por demasía las 2.500 has.

años 1970 al 72 del cien por ciento de préstamos otorgados por el BAB, más del 70% fue destinado a “empresarios, medianos y pequeños agricultores”, y el resto, es decir 20%, fue distribuido a campesinos. En total se otorgaron 1.079 préstamos por un monto de \$b. 18.993,840 (Aclo: 1979, 135).

Como se puede ver, en la década del 70 el latifundio en el Chaco fue subvencionado por la Banca del Estado. Para 1985, la cartera de mora del Banco Agrícola a nivel nacional era de 31.980.982.680 (millones de pesos bolivianos). Ese momento, Chuquisaca tenía 230 préstamos en mora por un monto de \$b. 4.795.415. Muchas de esas deudas nunca lograron ser recuperadas, debido a estrategias de los hacendados prestatarios, que en muchos casos prefirieron abandonar las haciendas, generando un problema de insolvencia del BAB y su posterior quiebra y cierre definitivo como banco estatal³².

Se podría decir que la misma ambición de los latifundistas fue su propio límite, como advierte Bazoberry (2003: 148): “su capacidad de explotación fue desbordada por las dotaciones recibidas del Estado”, que seguían creciendo en los años 60 y 70 producto de las dictaduras que simpatizaban y/o pactaban con estas élites³³.

1.6 La racionalidad jurídica y política de la hacienda

Si el sistema de hacienda estaba quebrado ¿cómo se legitimó hasta el presente? El latifundio en las tierras bajas fue disimulado legalmente. Así, con la reforma agraria y bajo el nombre de “propiedad ganadera” con estatus de “inafectabilidad”, los terratenientes lograron la dotación de “decenas de millones de hectáreas (...) a favor del

32 En 2006, en recorrido de la Defensoría del Pueblo (2006: 25) por las provincias Hernando Siles y Luis Calvo, estimaron que 45 haciendas sumaban un total de 72.415 has. de superficie, con 11.486 cabezas de ganado, haciendo un promedio de 1.609 ha. de superficie y 255 cabezas por hacienda.

33 Soruco (2008: 66) explica que incluso la Revolución del 52 tuvo una racionalidad económica al “privilegiar” la empresa capitalista (con infraestructura, créditos y máquinas), pero “con los regímenes militares, primero de Barrientos y luego, de manera dramática con Hugo Banzer Suárez, que entregó tierras de manera clientelar”, sobre todo en el oriente boliviano: “Solo en dotación de tierras, en esta gestión se entrega el 42% del total de tierras distribuidas entre 1952 y 1993 a nivel nacional.

supuesto nuevo empresario agroindustrial”, señala Almaráz (2002: 38).

De esa forma, las extensas propiedades de las provincias Hernando Siles y Luis Calvo lograron ser declaradas como medianas y pequeñas propiedades³⁴, pese a tener todas las características en tamaño y desuso de la tierra que obligaban a su reversión: tierra sin trabajar con peones en condición servil y uso de tecnología primitiva.

¿Cómo lograron los terratenientes evadir el control estatal sobre las condiciones serviles de trabajo guaraní? En primer lugar, con la misma lógica legal con la que los hacendados consolidaron las grandes propiedades, también mantuvieron “la expresa exclusión del trabajo agrario de los alcances de la legislación laboral³⁵”, que favoreció y consolidó la continuidad de las “relaciones servidumbres” en las haciendas de tierras bajas (Almaráz, 2002: 38), y por ende la explotación de fuerza de la trabajo. De hecho, pese a que la Ley de Reforma Agraria llegara a mencionar la abolición del “sistema de colonato”, como parte del “régimen de trabajo campesino³⁶”, la clase terrateniente logró desarticular desacatando cualquier intento -si lo hubo- para transitar a otro régimen que no sea el empatronado.

Para tener tantas concesiones legales, una de las técnicas más

34 La Ley de Reforma Agraria de 1953 (Art. 15, 17 y 21, 28) establecía la tenencia legal de tierra con el siguiente parámetro: 80 has. para la pequeña propiedad; 350 has. para la propiedad mediana; 2.000 has. para la empresa agrícola. La propiedad ganadera llamada “pequeña propiedad” tenía derecho a 500 has., la llamada “propiedad mediana” a 2.500 has. y las empresas mayores -que excedían las 2.500 has.- tenían derecho a 5 has. de tierra por cabeza de ganado.

35 A nivel nacional, el problema sobre el “vacío legal” de la figura del trabajo agrícola era arrastrado desde los años 40, la Ley general del trabajo de 1942 -y actualmente vigente- expresaba en su artículo I: 1°. La presente Ley determina con carácter general los derechos y obligaciones emergentes del trabajo, con excepción del agrícola, que será objeto de disposición especial. Hasta el día hoy en 2016 forma parte del debate de las organizaciones sindicales campesinas la incorporación o no del sector de trabajadores asalariados del campo a la Ley General del Trabajo.

36 El decreto 3464 de Reforma Agraria del 2 de agosto de 1953, elevado al rango de ley el 29 de octubre de 1956, dentro de sus artículos vigentes en la Ley N° 1715, en el título X: “Régimen del trabajo campesino”, capítulo único, artículo 144, dicta: Queda abolido el sistema de colonato, así como toda otra forma de prestación de servicios personales gratuitos o compensatorios. Se incorpora al trabajador campesino al régimen jurídico - social de la Nación, con todos los derechos reconocidos por la ley. El artículo 145 de esta misma ley dice: Se establece el sistema de salario, en todos los contratos individuales o colectivos, como norma de remuneración. Se condonan en favor de los trabajadores todas las deudas provenientes de obligaciones personales (Der Valk A., Montañó B. y Flores S., 2011: 53, 54).

efectivas de los terratenientes del Chaco fue la infiltración en las organizaciones campesinas sindicales³⁷ y en el partido de la revolución, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Durante los periodos 1954 a 1967 los Jefes de Comando del MNR (líderes de más rango en el partido) en la provincia Hernando Siles fueron importantes latifundistas. Los terratenientes, en principio sin poder político, tenían muy claro que solo pactando políticamente lograrían conservar y ampliar sus privilegios, tanto si se adherían a gobiernos demócratas o dictaduras, “con el tiempo y el crecimiento de su riqueza cobraron peso político propio” (Almaráz, 2002: 38).

De esta forma se consolida lo que Healy (1982: 98) llama “la contrarreforma agraria” en el Chaco chuquisaqueño, contrarreforma en la acepción de las élites latifundistas que propugnan para sí “un conjunto de políticas, prácticas, tradiciones o rumbos que individualmente o en conjunto buscan o tratan de deshacer cualquier reforma” (Feder, 1970: 173, 174). En el caso del Chaco este proceso de contrarreforma se articuló perfectamente a la visión que el Estado tenía como política de desarrollo rural para las tierras bajas (Soruco, 2008: 2) y se articuló a nivel local de tal manera que la clase patronal penetró en todos los “mecanismos políticos”, desde cargos menores de corregidores, alcaldes y caciques, junto con los tribunales y la policía, todos proveían “estructuras de apoyo adicionales para el sistema” (Healy, 1982: 128).

Con el tiempo la clase latifundista llegó a distinguirse en estas zonas “tradicionales” de tierras bajas: “No es posible pensar a esta élite sin la hacienda que configura un espacio no sólo económico sino social y cultural (de construcción identitaria de 'nosotros'³⁸ frente a 'los

37 En 1957 llegaron “sindicalistas” del MNR a Huacareta y buscaban organizar a los campesinos para tomar las haciendas. Los patrones, en la versión de Acebey (2014: 236), sostuvieron que los sindicalistas querían matar a los patrones, “que, paradójicamente, era el Jefe del Comando del MNR, el partido que supuestamente luchaban en contra de los patrones”. Los patrones asesinaron a cuatro sindicalistas y en respuesta milicias campesinas llegaron a la zona y atacaron haciendas.

38 El “nosotros, nosotras” como parte de las élites terratenientes también sostiene otra verdad: el tráfico de

propios', servidumbre indígena)" (Soruco, 2008: 33). Precisamente, pensar una vía de desarrollo económico y social fuera de las haciendas implicaría el cuestionamiento a esta élite no tocada hasta hoy, porque significaría desestructurar sus relaciones de poder e influencia política.

Un claro ejemplo al respecto es el del señor Federico Reynaga, propietario que sufrió recortes de tierra por la Reforma Agraria, pero que pese a eso, cuenta con cuatro haciendas: Itarumau (con 1.800 has. aproximadamente), Itani/Ingre (con 2.670 has.), Inti (con 650 has.) e Iguembito (con aproximadamente 3.000 has.). Explicar el caso de Federico Reynaga suena más coherente si a la par se dice que esta persona ha tenido el cargo de corregidor (de 1999 a 2004), fue electo concejal (2000 - 2005) y fue consejero departamental de Chuquisaca (2006 - 2010) (Defensor del Pueblo, 2006: 55). Menciono a este hacendado porque retomaré el devenir de una de sus haciendas familiares en el capítulo 3.

Contrario a lo que se vive dentro de las haciendas del Chaco, zona alejada del centro político andino en La Paz, las élites reforzaron el discurso del aislamiento y de la ausencia histórica del Estado boliviano, que "se mantiene intencionalmente en el imaginario proyectado por la élite (del Oriente boliviano), hasta la actualidad. Es como si la historia local, la que justifica las demandas regionales de la élite, necesitara borrar la Revolución de 1952 (...)" (Soruco, 2008: 35).

Efectivamente, ha sido beneficioso dentro del proyecto de las élites terratenientes sostenerse a sí mismas como la población desprotegida, cuando en realidad fue quebrada por su propia ineficiencia, pero el discurso moderno y neoliberal no establecerá esta

influencias y favores a partir del parentesco. "Las relaciones de parentesco, amistad, afinidad u otros lazos que unen a los sectores dominantes y que son utilizados para influir en diferentes ámbitos" (...) "Un ejemplo de este tipo de relaciones es el que vinculaba a Ilsen Cabeza López (funcionaria del Registro Civil de Añimbo), hija del propietario de la hacienda El Ojo, Sr. Walter Cabeza, que a su turno es pariente del senador Morgan López, del alcalde de Huacareta, Sr. Daniel López y del Corregidor de la localidad de Añimbo, Sr. Freddy López" (Defensor del Pueblo, 2006: 56).

correlación por no cuestionar la acumulación originaria de su riqueza. Como concluye Rivera (2010: 91): “Prolongose de este modo esa perversa 'división del trabajo' según la cual todas las reformas y revoluciones ocurridas en este suelo terminan en manos de dos protagonistas: los unos ponen a los muertos, en tanto que los otros ponen a los gobernantes”.

1.7 Puntos concluyentes

Sostengo que la comprensión dinámica de la historia de la hacienda explica su actualidad y vigencia en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo de Chuquisaca, al mismo tiempo esta comprensión permite ver el origen de las relaciones sociales entre la/el trabajador/a guaraní y el patrón *karai*. A partir del concepto de “racionalidad” concluyo que el proyecto de la élite latifundista (y su proyecto agrícola-ganadero) legitimó su poder a través de un orden económico, jurídico y político, construido con base en la reducción y exclusión -por sobre todo social y cultural- del/la trabajador/a guaraní.

También apunto a que conocer el origen del despojo guaraní implica reconocerlos como sujetos sociales históricamente activos, que entablaron luchas de rebelión y posteriores reacomodos profundamente sociales frente al proceso de colonización; por lo tanto, apuntar solamente al rasgo de la lucha de clases o del modo de producción, sería restar potencia a la dominación y a la subordinación en contextos abiertamente coloniales. La matriz de la negación del mundo guaraní fue su descalificación como población con identidad, derechos y formas de organización propias, pues esa negación histórica fue capitalizada por las élites, se volvió política y se revitalizó paulatinamente.

La base del sistema de hacienda permitió un proceso de acumulación y concentración de riqueza (tierras en demasía y sin explotación, educación y salud para la familia terrateniente, baja inversión en producción) sobre la base de mano de obra barata. La

única manera en la que este proyecto pudo ser redituable fue a partir de determinadas condiciones de reproducción de la explotación de la fuerza de trabajo indígena. En el capítulo 2 explicaré el proceso de disciplina y orden laboral que instituyó la hacienda de forma eficaz.

CAPÍTULO 2

TRABAJO Y VIDA EN LA HACIENDA

*“¿Será mejor trabajar sin patrón? Yo sé pensar.
'Y si trabajo sin patrón, dónde voy a pedir jaboncito, ropita, platita', sé pensar.
Algunos tenemos miedo de trabajar sin patrón”.*
Testimonio de Toribe (Acebey, 2014: 199)

2. Trabajo y vida en la hacienda

“Algunos tenemos miedo de trabajar sin patrón”. Las palabras de Toribe expresan una profunda contradicción que subyace en las relaciones dentro del régimen empatronado guaraní: dependencia material y emocional respecto a la tutela del patrón. En este capítulo, a partir de la descripción de las relaciones laborales dentro de la hacienda, estructuro las características de este régimen con testimonios que de forma colectiva narran partes de una historia en común, por lo menos a la que tuve acceso en el Chaco. En ese sentido, haré una semblanza del trabajador y trabajadora guaraní y de su condición de vida con relación al patrón, la patrona y a la hacienda.

Pretendo estructurar la ligazón entre el mundo trabajo y el mundo vida en el régimen empatronado, pues apunto a que esta interacción permitió su funcionamiento y reproducción histórica. Para ello sostengo que el sistema de trabajo creado en la hacienda introdujo “cambios culturales” (Palma; Gómez, 2012: xxxv), que interpreto como el factor subjetivo de la dominación, explicado a partir de la modificación del “modo de ser guaraní”, *ñande reko*³⁹. El régimen del empatronamiento desarrolló hábiles estrategias de control de la movilidad de la población trabajadora, de disciplinamiento y comportamiento, que predispuso por completo “los cuerpos y las mentes” (Mezzadra, 2005: 85) de las familias de trabajadoras/es al régimen de la hacienda.

2.1 Régimen de empatronamiento

El término “empatronamiento” obedece a la caracterización del

39 *Ñande reko* se traduce como “modo de ser” y es un concepto guaraní que en términos simples aplica a su “ethos, la cultura, el modo de ser guaraní” (Hirsch, 2004: 67). Elias Caurey (2015, 14) hace un análisis sociolingüístico sobre el concepto: “Ñande Reko” (nuestro modo de ser) entendemos como las partes interrelacionadas con el todo y tiene un sentido desde la visión guaraní. “Ñande” hace alusión a “nosotros, lo nuestro” y “Reko/Teko” es “costumbre, cultura, modo de ser y de vivir” (Ortiz y Caurey, 2011). Un concepto que no ha cambiado su esencia en el tiempo, para constatar veamos lo que apuntaba Ruiz de Montoya en 1639: ‘ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito... (545)’. En ese sentido, ante la cuestión abrumadora sobre cómo podría comprender la subjetividad guaraní para aproximarme a su visión del mundo del trabajo desde la percepción de la clase trabajadora, la respuesta que tengo por el momento, es a partir del *ñande reko* guaraní.

tipo específico de régimen laboral empleado en la zona del Chaco boliviano. En muchos documentos institucionales se lo usa actualmente de forma alterna junto a conceptos como trabajo forzoso, servidumbre, trabajo no remunerado, trabajo cautivo, trabajo esclavo, etc.⁴⁰. De hecho el Decreto Supremo 28159 define a las “familias y comunidades guaraníes empatronadas y/o cautivas” como:

“aquellas que trabajan por cuenta ajena, en condiciones de subordinación y dependencia, en labores propias de la actividad agropecuaria y que son retribuidas en especie, dinero, mixto y en otros casos en los que no se establece retribución alguna, ubicadas al interior de propiedades privadas individuales en espacios histórica y ancestralmente ocupados por ellos en las provincias Cordillera, Luis Calvo, Hernando Siles, O'Connor y Gran Chaco de los departamentos de Santa Cruz, Chuquisaca, y Tarija, y que no tienen tierra en propiedad”, (Decreto Supremo N°28159 de 2005, emitido durante el gobierno de Carlos Mesa).

El estudio de Alba van Der Valk *et al.* (2011: 43), sobre guaraníes de la provincia O'Connor del departamento de Tarija, conceptualiza el empatronamiento como la condición de los trabajadores “permanentes”, cuya principal actividad laboral está en la hacienda: “trabajo para el Patrón”, es la frase de pertenencia para designar la relación de dependencia -más allá de lo laboral- entre la/el empatronada/do, que se identificará como guaraní, y el patrón que apela a lo “subjetivo y simbólico” y a la coerción para retenerlo (Der Valk A., Montañó B. y Flores S., 2011: 59, 60). Por otra parte, el

40 Con base en el marco jurídico internacional, informes de las organizaciones internacionales de los años 90 y la primera década del siglo XXI establecieron que la condición guaraní se explicaba a partir de condiciones de “trabajo forzoso” (UNPFII, 2009: 19), lo que representaba “formas contemporáneas de esclavitud” (CIDH, 2009: 7), dentro “un sistema de explotación y semiesclavitud en las grandes haciendas” (ONU, 2007: 20). Producto de esta intervención, a nivel nacional se despliega normativa y políticas sociales: la Resolución Defensorial RD/SCR/00002/2005/DH de 2005, con el fin de “ejecutar estrategias y políticas para revertir la 'semiesclavitud' del pueblo guaraní de Chuquisaca” (DED, 2008: 20); y el Plan Interministerial Transitorio (PIT) de 2007, que instruye “sentar las bases para generar condiciones de vida digna de las familias guaraníes empatronadas en el Chaco boliviano” (PIT, 2007: 12). En el trabajo que desarrollé en el Chaco la palabra que escuché menos (por no decir nunca) fue la de “esclavitud” para que las familias guaraníes se refieran a la condición de vida y trabajo en las haciendas y mucho menos escuchar la palabra “esclavo” como una autodenominación. Es por esto que no forcé a las personas a verbalizar su trayectoria histórica en los términos de esclavitud, semiesclavitud ni cautiverio. De igual manera, me respaldo en el análisis antropológico y sociológico de los estudios contemporáneos de Castañón (2008) y Der Valk A., Montañó B. y Flores S. (2011), a cerca del pueblo guaraní en Santa Cruz y Tarija respectivamente, que demuestran la falta de consistencia etnográfica para aplicar el concepto de esclavitud.

empatronamiento se funda en el despojo de la propiedad de los medios de producción para beneficio del patrón⁴¹, pero dado el origen cultural de la familia guaraní empatronada, ésta decidirá habitar la tierra de sus abuelos aunque ya no le pertenezca, lo que será al mismo tiempo garantía de su permanencia junto al patrón.

Para determinar la magnitud de la explotación laboral subyacente en el empatronamiento, es necesario analizar los mecanismos sobre los que se estructuran las relaciones sociales de producción presentes en la hacienda y -al mismo tiempo-, perfilarlas en el campo de la acumulación capitalista.

“Sostener que el siriguero/recolector es un empatronado sujeto a relaciones de subordinación al capital a través del salario espurio implica afirmar la existencia de un capitalismo primario homologable a la figura de un capitalismo salvaje, donde el principio de la acumulación capitalista se expresa en su forma más primitiva, dadas las condiciones de exacción de la fuerza de trabajo que sitúan al trabajador empatronado en una posición de proveedor infatigable de trabajo excedentario” (Pacheco, 2015: 96).

A lo largo del capítulo, explicaré con detalle cómo el exiguo salario precarizó la vida de las familias empatronadas y las condenó a una histórica reproducción en condiciones cercanas a la sobrevivencia. Pero sin duda, analizar la relación entre el mecanismo del salario precario y el plustrabajo será de utilidad para comprender mejor las relaciones sociales prevalecientes en el empatronamiento.

a) Anticipo salarial en especie y a costos fijados por los patrones. Este factor arbitrario, indica que “la apropiación del plustrabajo no se da por la única vía de la ganancia capitalista a través de la producción de plusvalía” (Pacheco, 2015: 94).

b) El anticipo funciona como mecanismo de arraigo porque el trabajador carece de una “reserva económica” previa, lo que le obliga a

41 Aunque dependiendo del caso, la familia guaraní tendrá derecho a un pequeño espacio para producir, pero se le ha hecho entender que esa tierra nunca será propia: “En ocasiones se le concede el derecho a producir sobre una pequeña parcela prestada o alquilada, cuya producción le permite subsistir, pero lo mantiene en relación de total dependencia con el Patrón” (Der Valk A.; Montaña B., y Flores S., 2011: 59, 60).

solicitar el anticipo de forma permanente: “Esta relación, siempre desventajosa para el trabajador, lo somete a un ciclo de reproducción con empobrecimiento progresivo” (Pacheco, 2015: 94).

El anticipo como pago en especie (en forma de pulpería o tienda de raya) siempre tiene una carga especulativa respecto del verdadero costo, como demostraré con los testimonios; y está amparada en el monopolio de su distribución, en consecuencia los precios son “sobrevalorados” en tanto el pago real del trabajo guaraní es “subvalorado”: “Esta situación conlleva la reducción del poder adquisitivo del salario (infravaloración del trabajo), recortando sus posibilidades de reproducción más allá de su simple subsistencia biológica” (Pacheco, 2015: 95).

c) La infravaloración de la fuerza de trabajo, al extremo de crear dependencia permanente del pago en especie causa la relación de explotación laboral y de asalarización precaria. A este factor se debe añadir que el empatronado solo posee su fuerza de trabajo, pues como mencioné líneas arriba, no posee tierra ni medios de producción, es decir, las condiciones materiales para sacar beneficios. En este punto el trabajo empatronado, dice Pacheco (2015: 95), hace relucir “la barbarie del capital”: “Por ello mismo, a este empatronado permanente no le queda sino reproducir sistemáticamente su fuerza de trabajo en las barracas, bajo las relaciones de asalariamiento precario”.

Como indica Scott (2000: 141), en estos tipos de regímenes se trata de evidenciar “la apropiación de la plusvalía como espacio social de la explotación y la resistencia”, lo que significa la “apropiación material en las relaciones de clase”, de la misma manera poner de manifiesto “la experiencia social de los ultrajes, el control, la sumisión, el respeto forzado y el castigo”. Ahora bien, el empatronamiento acontece en un espacio en el cual el patrón puede desplegar todo su poder bajo condiciones de control absoluto del desplazamiento. Este

lugar es la hacienda y contuvo en sí misma un orden de administración de la fuerza de trabajo empatronada; en ella se hicieron tangibles las características de las relaciones sociales del empatronamiento, en consecuencia es necesario hacer una aproximación a su estructura.

2.2 El orden de la hacienda

Kevin Healy (1982: 18, 19) habla de la hacienda como un “sistema social” que tuvo la capacidad de constituirse en la “principal institución de control laboral” en el Chaco. Fue un sistema con un propio orden social (Healy, 1982: 50) que administró el “tiempo de vida” y “tiempo de trabajo” de la población campesina e indígena (Palma y Gómez, 2012: xv, xvi), sistema que construyó un orden cimentado en imaginarios sobre raza, clase social y dominación. Por ello hay que caracterizar a la hacienda, no solo como un espacio físico, sino como un espacio social y laboral en el que se construyeron “relaciones de poder” entre el patrón hacendado y sus trabajadores/as (Der Valk A. *et al.*, 2011: 48).

Para comprender a cabalidad la expresión “orden hacendado” se debe que entender que la hacienda reprodujo su propia división social del trabajo, como sistema cerrado creó dentro de sí “una sociedad de clases bimodal” (Healy, 1982: 18, 19) de subordinados y dominantes. Al mismo tiempo, contuvo relaciones verticales e individuales entre patrón y trabajador guaraní, pues no existía ninguna forma de representación colectiva (Aclo, 1979: 298); así la hacienda fue un sistema “que reproduce no sólo las fuerzas productivas y relaciones de producción”, sino la representación de un orden de conducta “que sostienen el modo de producción y el sistema de relaciones sociales” (Der Valk A.; Montaña B., y Flores S., 2011: 59, 60).

En su distribución física, la hacienda estándar cuenta con una construcción central amplia, habitada por la familia del patrón, una cocina externa (a veces dentro la misma casa), depósitos (llamados trojes) y otras dependencias cómodas. Distribuidas de forma aleatoria,

más próximas o más alejadas, estaban las cabañas o chozas construidas por las mismas familias guaraníes que las habitaban⁴². Mientras la casa patronal era de cemento y ladrillo, con pisos de madera con una o dos plantas, las cabañas eran de barro y tabique, y contaban con uno o dos espacios para toda la familia, que promediaba entre 5 a 8 integrantes (Aclo, 1979: 77).

Healy (1982: 142) estratifica el sistema de mandos de forma vertical dentro de la hacienda: el patrón era el que tenía a su cargo el manejo de las relaciones de los hombres, en tanto la patrona con las mujeres y niños en la actividades domésticas, más la crianza de animales de corral. Pero de la misma forma existía una línea de mando del patrón sobre las mujeres que formaban parte de la “peonada”, sobre todo en momentos de siembra y cosecha. Los espacios laborales ocupados por los hombres permitían cierta movilidad (vaqueros, tractoristas, mayordomos o capataces que supervisaban a los peones), en todo caso, restringida con relación al total de peones pero más significativa que las de las mujeres (Combès, 1994: 41).

El otro elemento de este sistema cerrado fue su capacidad de absorción de mano de obra guaraní, pese a que los datos son muy tardíos, existen evidencias al respecto. El Censo Agropecuario de 1950 -que tomó en cuenta el registro del régimen de explotación para “conocer las relaciones laborales al interior de las unidades productivas”- solo tomó en cuenta a los trabajadores/productores independientes y no profundizó en otro tipo de trabajadores en la región: “apatronados y asentados que viven dentro de la hacienda”

42 Las casas de las familias guaraníes estaban hechas con “bagazo de caña, carrizo y recubiertas de barro (que le llaman yuta), piedra o tapial (barro y piedras menudas apisonadas entre tablas anchas formando una especie de adobes de gran tamaño). El techo está formado por paja” (Aclo, 1979: 185). Actualmente algunas comunidades, ya fuera de la hacienda, han accedido a programas de mejoramiento de vivienda y cuentan con casas de cemento y teja. En ambos casos, como casas de barro o de cemento, éstas tendrán uno o dos ambientes, las camas serán de metal o madera, ya compradas en los pueblos, u otras serán de cañas entrelazadas y cueros de cabra y oveja. Cuerdas instaladas en los postes de la casa sirven para colgar ropa (debido a los insectos y forma de economizar espacio), lo mismo que el mobiliario de cocina como ollas de barro, metal, estarán suspendidas. La cocina regularmente es un fogón al aire libre.

(Soruco, 2008: 56, 57), pues este dato nos hubiera permitido conocer la magnitud de las relaciones contractuales que se desarrollaban en estas unidades.

Como indica Soruco, por parte del Estado boliviano no hubieron datos para evidenciar las características de las relaciones laborales hasta muy pasada la Reforma Agraria, cuando a través de estudios independientes como el de Healy (1980: 104) de mediados de los años 70, se llegó a estimar que en la provincia Hernando Siles estaban registrados 3.700 chiriguanos, de esta cifra el 65% (2.405 guaraníes) estaba “controlada” por 15 familias patronales: el 22% de la fuerza laboral chiriguana estaba “bajo control” de la familia Pérez; el 14% con la familia Hernández; el 7% con la familia Hurtado⁴³. Esta proporción podría ser similar o mayor en la provincia Luis Calvo, de la que no se tienen datos cuantitativos equiparables.

Hasta 2007 las organizaciones indígenas guaraníes sostenían la existencia de 4.937 guaraníes empatronados en las haciendas de todo el Chaco (hombres: 2.519 y mujeres: 2.418). Esto representaba el 11% de toda la población guaraní de las 21 áreas geográficas que ocupan entre los departamentos de Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija, donde se registraba una población total de 38.099 personas (APG *et al.* citado en Canedo, 2007: 17). Por su parte, el Consejo de Capitanes Guaraníes de Chuquisaca sostenía que hasta 2010, en este departamento, aún existían 789 personas empatronadas (202 familias) en 89 haciendas registradas en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo.

43 Como ejemplo del nivel de concentración de fuerza de trabajo está el caso de la familia Hernández que poseía entre 30 a 40 mil hectáreas acaparadas por compra, conquista o expansión sobre tierras de “vecinos más débiles”, de las que 520 has. estaban destinadas al cultivo de maíz, poseían 1.100 cabezas de ganado y 512 guaraníes: “esta poderosa familia neutralizó hábilmente a los reformadores locales por medio de la táctica de dividir sus bienes entre numerosa cabezas de familia”. La familia Pérez poseía 20 casas separadas, una parte de la familia poseía 2.289 has., 1.380 cabezas de ganado y 156 guaraníes; la otra parte de la familia poseía 6.376 has., 900 cabezas de ganado, 250 has. de cultivo de maíz y 119 guaraníes, entre otros casos citados (Healy, 1982: 96, 98).

De estas cifras se deduce que la hacienda siempre fue una “maquinaria” intensiva en mano de obra guaraní, pues simplemente seguía conteniendo a las familias que se reproducían dentro de ella de forma intergeneracional, lo que sellaba la propiedad y el destino de esa fuerza de trabajo.

2.3 La apropiación del/la trabajador/a guaraní

Lo que Palma y Gómez (2012: 6, 8) explican a partir del “secuestro institucional de los cuerpos” en el régimen hacendado, implicó crear una integración completa del trabajador a su espacio de trabajo, de modo que no hubiera ninguna diferencia entre el espacio/tiempo de trabajo y el espacio/tiempo de vida en la misma hacienda.

Esta especie de secuestro se convierte en un “nuevo tiempo” dedicado a la producción para la hacienda y arrebatado al tiempo vital de los trabajadores, un plustrabajo llevado al límite pues no termina con la explotación del cuerpo del guaraní y su fuerza de trabajo, sino de la familia entera del trabajador, considerada como “una especie de extensión” del cuerpo (Palma; Gómez, 2012: 6, 8): el trabajador guaraní termina siendo en sí mismo una mercancía (Bazoberry, 2003: 154).

Hay que subrayar que la marca de la reproducción de la fuerza laboral tuvo su fundamento en la asociación familiar guaraní: “En muchos casos, los peones -familias enteras- no conocían ningún otro régimen laboral u otra forma de vida” (Bazoberry, 2003: 158). Esto significa que tanto hombres cabeza de familia, como mujeres cabeza de familia con hijos e hijas participaban de todas las actividades de trabajo de forma integral e intergeneracional, es decir, permanentemente disponible en todo momento, todo el tiempo.

Pero mucho peor, la dominación absoluta fue eficaz cuando el cuerpo y el tiempo del trabajador, además de ser absorbido por la

hacienda, fueron aislados del mundo externo. La hacienda del Chaco chuquisaqueño fue un micromundo encapsulado hasta fines del siglo XX, en ese sentido fue un efectivo “sistema cerrado de apropiación de los recursos y de la mano de obra”, como sostiene Pablo Pacheco:

“Consecuentemente, este sistema establece un conjunto de regulaciones, admitidas por la costumbre (...) son parte de un verdadero régimen disciplinario internalizado profundamente por los grupos que se desempeñan en este escenario, que en su nivel extremo o tendencial adopta una figura altamente coercitiva” (Pacheco, 2015: 80).

En los años 70 el equipo de Aclo, que realizaba un diagnóstico integral de la provincia Hernando Siles, apuntó como “significativo” que las/os investigadoras/es tuvieran “dificultades en poder establecer contactos directos e independientes con los propios *cambas*⁴⁴”, pues encerrados en las grandes tierras los “contactos quedaron mediatizados a través del patrón”, inclusive “autoridades de la provincia” o sindicatos campesinos tuvieron “la misma mediación del patrón” (Aclo, 1979: 100).

Según Palma y Gómez (2012: 8), tanto el cuerpo individual del peón, sus pocos bienes y sus familias eran visualizados como una extensión del trabajador y, por ende, como una extensión de la propiedad del patrón. Los testimonios sobre este “secuestro” indican cómo la hacienda estaba cerrada física y temporalmente al mundo con las familias guaraníes dentro de ella: “no podíamos salir, no conocíamos otras cosas, estábamos como en un encierro, como en un corral”, relató un peón guaraní de la provincia Cordillera en los 80 (Acebey, 2014: 126, 217).

Acebey (2014: 208) sostiene que entrevistó a guaraníes que hasta los años 90 no habían salido de la hacienda jamás, que cuando -por ejemplo- un guaraní quería salir de la hacienda, el patrón le hacía desistir de la idea: “Yo quería ir al cuartel pero el patrón me ha dicho: 'puedes perderte'”, le contó Cayreyu y tuvo que quedarse en la

44 Ver glosario.

hacienda; según Acebey (2014: 202), la negativa del patrón obedecía a que el peón conozca, se “pierda” y se interese por ese “otro mundo” exterior, completamente desconocido⁴⁵.

¿Por qué el empeño del patrón por mantener encerrada la hacienda? En primer lugar, para no perder su mano de obra, en segundo lugar para ejercer como mediador entre el mundo hacienda y otra realidad, lo que le daba un especial poder sobre la población guaraní empatronada: “Como mediador entre el mundo exterior y la aislada hacienda, el patrón filtra y comunica la información de valor económico del exterior (por ejemplo, precios y jornales oficiales)” (Healy, 1982: 127), aspecto que le beneficia.

La medida más ominosa pero certera para este aislamiento, fue la prohibición del acceso a la educación de las familias guaraníes, cuyo objetivo solo era mantener a sus trabajadoras/es y sus hijas/os como perpetua “fuerza laboral analfabeta”. De esa forma, la restricción de la educación se convirtió en una herramienta de dominación esencial del “sistema social dualista, de papeles y categorías bien definidos”, pues levantar esta restricción supondría, sin duda, “minar los pilares del sistema de hacienda” (Healy, 1982: 138, 139).

2.4 Relaciones sociales y organización del trabajo

Ahora bien, analizaré las relaciones de trabajo sobre las que se construyó el modo de producción de la hacienda, desde la segunda mitad del siglo XX hasta los años 90 pero con antecedentes de que

45 La hacienda no solo estuvo permeada a la salida de guaraníes sino a la entrada de otros actores, sobre todo actores que pudieran poner en cuestión el régimen de vida y trabajo en las haciendas. En los dos ingresos que realicé al Chaco guaraní en 2006 y en 2016 percibí el mismo hermetismo no solo por parte de los patrones, que incluso en 2006 contaban con armas para usarlas contra las personas ajenas a sus tierras. Claro ejemplo es el uso de las radio de banda ancha con las que se comunicaban entre haciendas para alertar sobre el ingreso de vehículos ajenos a la zona, por ejemplo, el logotipo de la Cruz Roja era permitido pero no los autos con logos de los gobiernos departamental o nacional. En 2016, cuando intenté ver alguna posibilidad de ingresar a las haciendas, conversando con el inspector de trabajo de Monteagudo solo llegué a tener una vaga promesa de hacer un recorrido por las haciendas, siempre y cuando se conformara una delegación entre la organización guaraní, la Inspectoría y la Defensoría del Pueblo; es decir, las haciendas continúan siendo un espacio hermético y un espacio de poder absoluto expresado en el patrón y su familia.

todavía podrían presentarse casos, como señalé líneas arriba. La hacienda ocupó mano de obra pero tuvo que “moldear” a sus trabajadores/as no en capacidades técnicas, sino en actitudes y conductas acordes a las características de ser “mano de obra barata, sumisa, dependiente y permanentemente disponible” (Healy, 1982: 18). Cabe mencionar que fueron relaciones cimentadas en acciones, en tratos y acuerdos heredados y verbales, pues evidentemente nunca se hicieron contratos escritos ni mucho menos se asumió en el empadronamiento que el/la guaraní era sujeto de derechos laborales y/o sociales⁴⁶.

Conforme a los datos del trabajo en campo, me centraré en hacer una descripción sobre las relaciones y actividades laborales, partiendo de una caracterización de la clase patronal hecha por las/los empadronadas/os, luego explicaré el tipo de relación base respecto a las familias guaraníes: dominación y racismo naturalizados en el “modo de ser” guaraní. En este punto distinguiré el uso de la fuerza de trabajo infantil, de mujeres y de hombres.

2.4.1. La clase patronal

En el capítulo 1 se esbozó la magnitud de las relaciones de poder de la clase hacendada respecto a la tenencia de la tierra, la dotación de recursos económicos y sus nexos con el poder político. En este espacio aterrizaré en algunas de las características de la clase patronal del Chaco, que si bien fue -y de alguna manera es- el actor central del poder colonial en el Chaco, su personalidad no podría estar “petrificada” unívocamente en la historia, es así que en los testimonios

46 Por falta de sustento no profundizaré en los casos en que se presentaron contratos de trabajo -como lo evidenció Healy (1982: 151). Incluso este autor sostiene que el contrato en lugar de contrarrestar la explotación, adquirió el poder de revertirse contra el trabajador “que así queda convertido en un moderno mecanismo para atar al peón a la hacienda por un año, o lo que es lo mismo, de por vida (...) en la práctica, la reforma agraria, mediante los contratos de trabajo, ha proporcionado al patrón un instrumento adicional para someter a sus peones, quienes, cuando es posible, se resisten a firmarlo”. Yo no tuve información sobre contratos ni en los relatos ni en estudios posteriores, pero el diagnóstico de Aclo sostiene que los campesinos podrían haberse apegado más a este tipo de relación contractual dentro las haciendas.

que relevé contrastan las personalidades de los patrones “buenitos” y “malitos”.

Cuando Healy (1982: 48) realizó su estudio en el Chaco evidenció que el espacio patronal era una “categoría social” alta y tradicional, “investidos de absoluta autoridad y con altos niveles de riqueza y privilegios”, que sellaron sus afinidades patrimoniales a través de matrimonios intraélites⁴⁷. Esta consolidada élite se contradice con el paisaje de patrones que describe Acebey (2014: 194) a fines de los años 80 e inicios del 90: “Actualmente, son pocos los patrones a los que se pueda considerar ricos, pero ricos de país subdesarrollado. Algunos dan pena por su ignorancia, por su pobreza, por su falta de espíritu empresarial”.

Los patrones y patronas que tuve la oportunidad de conocer en mi primer viaje al Chaco en 2006 -cuando pude ingresar a las haciendas- se ajustan perfectamente a las dos caras descritas por los autores: una élite decadente, roída, en casas de muebles viejos, a veces sin electricidad, pero que en el contexto de pobreza del Chaco chuquisaqueño resaltan, sin lugar a dudas, porque son las familias poseedoras de casas de cemento, de una o dos plantas, tal vez con uno o dos autos, con un tractor, y -por supuesto- dueñas absolutas de todo lo que la vista alcanza a ver. Esta aparente decadencia simula sus inversiones en propiedades fuera de la zona, tanto en centros poblados o ciudades grandes como Santa Cruz, La Paz o Sucre.

2.4.2. Patrón bueno y *karai pochi*

¿Cómo interactuaban en el cotidiano patrón y peón? Doña María Eugenia, hija de patrón, me contó que su padre sí cultivó una “buena relación (con los peones) porque él hablaba guaraní”, además que él era médico y pudo brindar servicios de salud a las familias de su predio,

47 Entre las 15 familias que Healy (1982: 105) identificó como las más poderosas en la provincia Hernando Siles se realizaron nueve matrimonios entre 1974 a 1976.

pese a ello, María Eugenia reconoce que “su relación era, pues, como la de todo el mundo de su época, de explotación”.

El patrón de Ñaurenda, Roberto Chávez, fue el primero en dotar de tierra a las familias guaraníes que trabajaban para él a principios de los años 90⁴⁸; doña Tomasa Tañera recuerda como él les instruyó: “ya no me van a decir patrón. Cuando les llamo a trabajar unos dos días o tres diítas, no me van a decir patrón”. David Acebey (2014: 20) apunta que éste fue “un caso aislado”, pues don Roberto Chávez “tuvo influencias familiares”, sus hijos eran militantes de izquierda: “El patrón reconoció que fue un explotador y lo fue”⁴⁹.

Estos ejemplos indican una actitud patronal soportable, con indicios de “horizontalidad” en el hecho de tener un patrón que cuida de la salud, que se comunica en el idioma de las familias guaraníes y que incluso es capaz de actos altruistas como dotarles de tierra o intentar -por lo menos en la forma nominal- dejar de usar la palabra “patrón”; pero, como sostiene Aclo (1979: 166), esta “actitud ética” fue “válida solo y en tanto no cuestione los pilares básicos del sistema”.

48 La donación de tierras: En mi paso por el Chaco conocí cuatro casos en los que los patrones habían cedido tierras a los guaraníes en las que posteriormente se formaron comunidades: la comunidad de Ñaurenda tierras del exhacendado Roberto Chávez, la comunidad Kapuco en Huacareta que fue cedida por un patrón a una familia, la comunidad Tentayape que fue el pago acordado por un peón guaraní por asistir a su patrón en la Guerra del Chaco, y las tierras de la hacienda Pipi de la familia de doña María Eugenia Antúnez. Ahora solo apuntaré estos datos sin mayor profundidad, pues en la bibliografía consultada no encontré mucha información bajo el enfoque de las dotaciones directas de tierras por parte de patrones, que -indudablemente- obedecieron a acuerdos y presiones específicas en cada caso pero que también sustentan la idea de que hubo casos -seguramente excepcionales- en los que las familias guaraníes no necesariamente salieron de las tierras en las que nacieron y/o se emplearon, sino que se legitimó su derecho propietario.

49 Escapa a la ambición de este trabajo explicar los procesos subjetivos de la clase patronal por no contar con los datos de campo ni bibliográficos necesarios, en todo caso, quisiera apuntar que tanto María Eugenia Antúnez como David Acebey fueron hija e hijo de familias hacendadas pero no llegaron a ser patrona ni patrón, es por ello que su proceso de reflexión sobre el trabajo y la vida de los guaraníes en las haciendas de sus familias también fue distinto. Es por eso que David Acebey (2014: 58) se oye a sí mismo diciendo: “Rompí algunas barreras, pero continuaba siendo hijo, nieto o pariente de patrones. Tal vez nunca pertencí a ellos ni a los otros”. Por su parte, María Eugenia es consciente del momento de su ruptura con el mundo de la hacienda, fue cuando decidió salir: “yo fui una más, la hija del patrón, y eso cambió cuando yo me fui: o sea, dejé todas las expectativas propias de la gente de mi clase, que son estudiar, entrar en la universidad y todo lo demás. Y bueno comencé a querer comprender como era el mundo, ahí cambié yo. Pero hasta ese momento, como te decía hace rato, tuve una relación con los guaraníes que, bueno, digamos no fue violenta pero podría haber sido de una gran comunicación”.

No cuestionar los pilares significaba normalizarlos en la vida cotidiana. En el caso del Chaco chuquisaqueño se afirmó a través del dominio “paternal”, del “ideal ético del patrón, que aspira a ser moralmente bueno”, esto -como veremos más adelante- se hizo patente en el concepto de la “crianza” del/la guaraní. Acciones positivas como el “compadrazgo” y el “padrinazgo” entre la familia del patrón y empatronados/as fue “incluso beneficiosa” para el propio hacendado, porque lubricó todo el sistema, lo hizo “racional y aceptable” (Aclo, 1979: 166).

“El paternalismo es una extraordinariamente efectiva ideología porque parece reconciliar el despotismo con la justicia. (...) El grupo dominante, que en realidad vive como parásito sobre el grupo conquistado, hace aparecer que lo contrario es la verdad, que las reglas benevolentes protegen y sostienen a sus dependientes. Miembros del grupo subordinado muchas veces aceptan esa interpretación porque han sido ominosamente despojados de sus medios de subsistencia y se encuentran, de hecho, a merced de sus explotadores” (Van der Bergh, Primov 1977: 130, citado por Healy, 1982: 132).

Como indica Van der Bergh, el paternalismo conjunciona “reglas benevolentes” con despotismo, con una forma autoritaria de mando por la que el guaraní llamaba al patrón “*karai poshi* (blanco malo) en vez de utilizar el apelativo 'cristiano' con que el blanco se autodenomina” (Aclo, 1979: 170 cursivas mías). Esta ambivalencia también se reflejó en el carácter dulce y en la violencia física, activados de forma simultánea.

“Entonces ha venido el carai Antonio Vaca y me dijo: 'vamos a trabajar conmigo. Yo te voy a atender bien, te voy a dar desayuno y comida en la mesa (no en la cocina de los peones, lugar que correspondería a Arucayu), te voy a tener para mis mandados nomás, para mi mozo...' He ido a trabajar. Yo era chango (niño, joven) y mi papá y mi mamá trabajaban con él. Una semanita me atendió bien, pero después ha sido la puteada. Yo he visto cómo los pegaba a sus peones, a su vaquero, muy malo era siempre. A mí, era más la puteada, la carajeada, pero no me ha pegado como a ellos” (relato de Arucayu de la provincia O'Connor en el departamento de Tarija a David Acebey, 2014: 254).

El *karai pochi* era el que aplicaba estrictas medidas coercitivas sobre el guaraní, el que lo denigraba en términos absolutos, por ejemplo en la vivienda y en el alimento. En 2006, constaté en una de las cabañas de guaraníes empatronados/as que una cama, un fogón y

muchos perros entre pocas gallinas eran todo el patrimonio de los/as empleados/as. En otra hacienda, apenas vi unos cueros de oveja tendidos en el piso, en el patio trasero techado de la casa del patrón, ahí dormía una mujer guaraní con sus cinco hijos.

Sobre la alimentación, Healy (1982: 152) confirmó que la dieta de los trabajadores también era precaria, pues encontró que de 17 haciendas, solo tres proporcionaban -a veces- carne en su comida, el resto comía *cahuiyu* (mazamorra de maíz) y *cumanda* (frijol). Las opiniones eran las mismas: “(...) hay poca diferencia entre ésta y la que se proporciona a los cerdos”; “(...) casi parecida a la comida del cerdo”, es el relato de Marcelino y Salomón (Teko Guaraní, 1994: 114).

La otra forma más reconocida de coerción era el castigo físico. Éste consistía en el azote (llamada huasca) que por igual se daba a hombres o mujeres, viejos o jóvenes que hayan hecho un mal trabajo o que hayan intentando huir de la hacienda. Según los datos recabados por Healy en los 70, y relatos relevados por mi persona, la huasca o azote estaba vigente en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo hasta la década de los 80 e incluso principios de los años 90: “antes de un *carajazo* lo hacía callar (el patrón al guaraní). Yo sabía ver cuando estaba *chango* (niño), así lo hacía, *huasqueaba* (golpeaba con azote)”, me contó don Cristóbal Guzmán, haciendo un ademán de tirar de un látigo imaginario en el aire, como situándose en un momento concreto de su pasado.

La violencia física, los gritos, los golpes y otras formas de dominio, también eran practicadas por las patronas, de hecho, en algunos relatos, ellas eran las que tenían mucha más autoridad para acceder al cuerpo de las mujeres guaraníes. Veremos, en la conversación con doña Tomasa Tañera (TT) y doña Valentina Ríos (VR), cómo ambas recuerdan con mucha más fuerza el carácter *pochi* de la patrona de la hacienda de la familia Chávez: “todo nos decía”, me

resumen y esto seguramente implicaba gritos e insultos, golpes con manos o con objetos, patadas, jalones de cabello, incluso vaciarles las ollas con comida:

(Doña Tomasa traduce y complementa las respuestas de doña Valentina):

TT: Don Roberto dice que no era tan malo, su mujer sí que era mala, el hombre no era así. Los hacían trabajar eso sí, trabajaban desde las tres (de la mañana), tenían que madrugar hasta cuando está lejos su trabajo.

MC: ¿Pero la señora cómo era mala? ¿qué hacía?

TT: ¡Uh! la seño todo nos decía pues (ríen las dos señoras). Grave era pues la señora.

MC: ¿Pero de qué se quejaba la señora?

Hablan en guaraní ambas.

TT: Un lado pa' otro lado nos mandaba pues, hasta eso (mientras hacían otros mandados) la olla se quemaba, de eso se enojaba. De cualquier cosita se enojaba la señora.

MC: ¿Y qué castigo daba o como era su enojo?

TT: Nos pegaba. A mí me pegaba, me agarraba de mi pelo, me pateaba.

Hablan en guaraní, como recordando esos momentos y se ríen mucho.

TT: Nos quería dar con su zapato. Cuando uno le para (la detiene), yo no le paraba, cuando ya estaba mayor (anciana) le paraba. Me pegaba pero me venía (huía de la casa), una vececita me he venido a mi casa.

Hablan en guaraní entre ellas.

TT: Bien atrevida era la señora. Con comida dice lo quemaba a los otros, a las señoras. Con comida dice que le había hecho (bañado o arrojado), más bien que no estaba caliente: 'mi mano no se ha quemado más bien', dice la señora (se refiere a doña Valentina).

Podría señalar dos aspectos sobre la forma en la que respondió a la violencia en la época empatronada: una, la pasividad como regla de sumisión, y la huida o el “parar” los golpes como actitud de resistencia, ambos temas los retomaré en el capítulo 3. Pero esta remembranza acompañada de risas es al mismo tiempo otro ejemplo de una apropiación no violenta de la historia empatronada, que podría animarme a decir -entre otros factores- tiene que ver con lo que Scott (2000: 63) llama “suprimir la cólera en beneficio propio”: “se trata de controlar lo que sería el impulso natural a encolerizarse, insultar, indignarse y de contener la violencia inspirada por aquellos sentimientos (...) Así pues, para conformarse ante la presencia de la dominación a menudo hay que acordarse de suprimir la violenta cólera en beneficio propio y de los seres queridos”.

En 2006 tuve acceso a testimonios sobre la violencia patronal, como la muerte de animales de los guaraníes baleados por el patrón porque no tenían derecho a tenerlos; estos relatos eran acompañados de llanto por las mujeres que hacían las denuncias, en ese momento estaban empatronadas. En ambos casos es evidente que la vida y el trabajo en la hacienda implicó “una experiencia emocional” por sobre el sufrimiento físico: “Desde esta perspectiva, el sufrimiento y el terror son dimensiones que salen a la luz cuando ellos piensan su vida en ella” (Palma; Gómez, 2012: 257, 263).

2.4.3 Las familias empatronadas: “*Mbia quiere decir peón*”

La hacienda introdujo también “una serie de cambios culturales” enfocados consciente y estratégicamente por la clase patronal sobre “cómo producir población trabajadora” y cómo reducir social y emocionalmente sus cuerpos y sus mentes para crear una efectiva “disciplina de trabajo y de vida reducida a ella” (Palma; Gómez, 2012: xxxv). Este complejo y duro proceso fue vivido por cada guaraní en cada hacienda, seguramente con grados distintos de diferencia, pero con un marco general de explotación y sometimiento hacia el patrón, de ahí que este régimen laboral en el caso específico del Chaco se llame “empatronamiento”: la brutal asimilación del/la guaraní por el patrón.

Para que la división social del trabajo sea efectiva, la clase hacendada reforzó durante generaciones -y dentro la “reclusa sociedad tradicional del sur de Chuquisaca”- su distancia con los guaraníes, justificándola a partir de estereotipos como ser “biológicamente inferiores”, “innatos al ‘nomadismo’” (Healy, 1982: 75), no ser “cristianos”: ser “camba, cuña (mujer, niña), guaraní, son peyorativos en boca de los cristianos o carai” (Acebey, 2014: 191). David Acebey (DA, 2014: 204) en 1990 conversó con el peón Alejandro Romero (AR) sobre el estigma que en ese momento significaba autodenominarse indígena.

DA: ¿Sabes que los carai de afuera a ustedes les dicen chiriguano?

AR: ¿Qué será eso...?

DA: ¿Quién te ha contado que ustedes son ava?

AR: El finado Asaye. Él era su peón del Abel Llorenty. El Asaye era simba y tembeta; era mi pariente. Por él yo sé que nosotros somos ava.

AD: ¿Hablan de eso con los otros peones?

AR: No sé hablar de eso. Algunos no quieren hablar de eso porque tienen vergüenza, ya no quieren ser ava, porque se están civilizando”.

Todos estos criterios y seguramente otros más justificaron, legitimaron y naturalizaron la subordinación generalizada -y generacional- de todo el pueblo guaraní, ava o simba y tembeta⁵⁰, dominado, subalternizado y avergonzado, degradado al nivel de “incivilizados” por una fracción “blanca”. Es cuando se hace evidente que en este caso actúa una “tecnología” útil a la dominación y a la explotación laboral, el binomio: raza/trabajo se articula “de manera que apareciera naturalmente asociada” (Quijano, 2000: 205): el patrón/blanco/karai y el peón/guaraní/incivilizado.

“Las nuevas identidades históricas producidas sobre la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o cambiar. De este modo se impuso una sistemática división racial del trabajo” (Quijano, 2000: 204)

Esta tecnología tuvo que crear su propia “forma del control del trabajo”, así la dualidad raza/trabajo agroganadero quedó legitimada al punto que “población indígena y trabajador agrícola llegaron a ser nociones idénticas” (Palma; Gómez, 2012: xxx). Esta afirmación caló de forma tan cierta como brutal en el caso guaraní:

“En el Ingre (Prov. Hernando Siles) cuando recién llegué, en 1988, pregunté a un hombre (guaraní) por la palabra 'Mbia' (o Mbya, es con la i rayada), que quiere decir 'hombre, humano', y sirve de 'autodenominación' para varios grupos guaraníes de Paraguay. ¿Sabes cómo me tradujo él la palabra?: 'Mbia quiere decir peón'. Ahí estaba la condición de peón tan interiorizada que se llegó a eso” (Isabelle Combès com. per. 30/05/2016).

Completamente definidos por su condición subordinada al trabajo, se estructuró “el modo de ser chiriguano-peón”: De un modo de ser

50 Sobre las denominaciones simba y tembeta, ava, isoseño, chiriguano, guaraní, se hizo una explicación concisa en el glosario de inicio.

guerrero, disperso y “libre” a ser un trabajador “sumiso y fiel” (Pifarré, 2015: 294), encerrado en el micromundo de la hacienda. Healy (1982: 74) coincide con esto y subraya esta metamorfosis que desencadenó en la “personalidad estructurada” del guaraní dentro la hacienda, creada por el modelo histórico de dominación patronal y que será la base para comprender las relaciones laborales que se construyeron a partir de ello.

Otro elemento relevante en este esquema fue el desprecio e infravaloración del trabajo guaraní, mitificado y traspelado a discursos *karai* para legitimar y hacer connatural esta dominación racial. Citaré algunos ejemplos de los mitos y construcciones narrativas recreados “consciente o inconscientemente por los hacendados para explicar 'racionalmente' la actitud de los peones” (Combès, 1994: 35), es decir, para justificar su posición jerárquica por sobre una población poco capaz de tener voluntad propia en el trabajo.

Estos son los rasgos de lo que Silvia Rivera (2010: 90) llama “violencia encubierta”: la descalificación, la denigración cultural o la tutela que asume el dominio colonial para erigirse por sobre la/el dominado: “La violencia invisible del cambio cultural autoimpuesto se convirtió, a partir de entonces, en una pedagogía administrada por cada estrato y cada ser humano, así mismo y a su prole, mediante la cual se busca erradicar las huellas del pasado indígena (...)”, en este caso para reducirlos al estatus de meros trabajadores/as del campo.

Isabelle Combès (1994: 35) menciona el mito oral del “testamento chiriguano”, supuestamente escrito/narrado por los hacendados a fines del siglo XIX, este testamento tendría como máxima: “si te dicen de alzar la piedra grande, alza la chiquita”, que interpreto como un ejemplo de la regla del mínimo esfuerzo como señalamiento a una característica del peón guaraní⁵¹. Otra frase de los *karai* fue: “el cambia

51 Sobre esta frase volveré en el capítulo 3 para explicar su compleja interpretación y potencial a partir de Combès (1994, 35).

nunca planta un árbol de naranja en su rancho” (Acebey, 2014: 21), aludiendo a que el naranjo demora muchos años en producir, la cantidad de años que el/la guaraní no esperaría para cosecharlo; o finalmente la letal y popular frase de “el guaraní trabaja cuando quiere” (Hurtado, 2008: 36), expresión que reforzaba los imaginarios de descalificación a la calidad del trabajo guaraní y a su voluntad como trabajador. Estas y otras expresiones son muy comunes incluso ahora en el Chaco, forman parte del repertorio de sutiles formas de naturalizar, de “criollizar”, si vale el término, las condiciones de explotación laboral de los “flojos” peones.

De todas estas construcciones, me referiré a la de las “herramientas *karai*” pues -con variantes- la encontré en los trabajos de Caurey (2015) y Ortiz (2004), ambos reconocidos intelectuales del mundo guaraní; y Acebey (2014), y este relato explica de una forma por demás gráfica el nivel de legitimación y apropiación del mundo mítico guaraní y del ser guaraní por parte de los hacendados, para hacerlo funcional a la dominación dentro del trabajo.

Elías Caurey (2015: 24), con la forma de un *arakaé ndaye* (“erese una vez”, es decir, un relato, una leyenda), cuenta que un guaraní se encontró con uno de los dioses (*Tüpa o Tumpa*) y éste le dio a elegir entre la pala y el machete o el arco y la flecha. El guaraní eligió el arco y la flecha pero con el tiempo vio que no podría sobrevivir solo con estas herramientas: “fue así que tuvo que tomar otra decisión y esa fue la de comenzar a utilizar la herramienta del *karai*, como es la escritura⁵²”. Similar relato es narrado por Elio Ortiz (2004: 237) pero

52 No debe extrañar esta comparación, pues la escritura en idioma castellano también está vista como una “herramienta del *karai*” y hay datos que expresan que está presente de esta manera en el pensamiento guaraní. La comunidad Tentayape decidió no tener escuelas ni iglesias, como símbolo de la injerencia *karai* (Acebey, 2014); o finalmente el famoso dicho durante la conmemoración de los cien años de la batalla de Kuruyuki: “*Tëtara reta, añave, mbaetitamacó ñorarö ui ndive, karamboerami, jaeñomaco tupapire ndiveñoma*”, que inicia con hermanos: “ahora las luchas ya no deben ser con arcos y flechas, como antes, sino con lápices y papeles” (transcripción y traducción de Cuarey, 2015: 24; citado con variantes en Combès, 2005; Acebey, 2014), significó para la dirigencia guaraní un nuevo rumbo en el siglo XXI, que hasta ahora sería complicado determinar en cuanto a sus impactos poner como política el uso de las herramientas *karai*. Empero, evidentemente esta traspolación no tiene nada que ver con que

añade que el guaraní no eligió los regalos como “armas de fuego y otras herramientas de hierro y metales brillantes (...) pero luego vino el *karai* ambicioso y se apoderó de todos esos objetos”. David Acebey (2014: 223) recupera la misma tradición oral narrada esta vez por los patrones:

“Dios bajó del cielo con dos herramientas en la mano. Fue en busca de un ava y de un cristiano y, cuando los encontró, les dijo:

- 'Escojan a una herramienta cada uno'.

El ava escogió el machete y el cristiano el azadón. Por eso los cristianos son ricos, trabajan y siembran. En cambio, los ava solo pueden machetear, pelear, y para sobrevivir tendrán que recurrir al cristiano, tendrán que ser sus peones...”.

Esta “naturalización” de la condena al servicio, al trabajo duro -como dije- continúa en el Chaco como una apreciación generalizada sobre el “modo de ser” guaraní, como si el designio fuera el despojo de las herramientas de lucha y subsistencia (arco y flecha, también mencionado por Caurey y Ortíz, con relación al “desconcierto” del guaraní sobre la prescripción de su uso) y -al mismo tiempo- la condena a la dependencia de las herramientas proporcionadas por los patrones para el trabajo en las haciendas: “se interesan por el uso del machete, hacha y azadón, entonces dicen que son machos”, era el comentario de un patrón de Huacareta citado en Aclo (1979: 235), aludiendo que incluso las otras “herramientas” como la lecto-escritura no eran de interés ni connaturales a los peones y sus familias.

2.4.4. La “crianza” y el inicio de la socialización laboral

El lugar que se nombraba cuando se hablaba del origen y pertenencia de los peones era la hacienda, que se constituyó en “una marca identitaria” (Palma; Gómez, 2012: 237). “Yo he trabajado con Abraham Maldonado (hacendado), ahí me he criado yo, aquí en Uruguaycito (pueblo y cantón del municipio Huacareta⁵³); después he

las/os guaraníes consideren que la educación no sea necesaria.

53 De arrendero a comunario: El caso de don Carmelo Guerrero es interesante porque explica de los pocos casos -hasta donde entiendo- de guaraníes en calidad de “arrendero”, es decir, que siendo familias

trabajado con Nicanor López, con ellos he trabajado. Yo siempre he trabajado con patronos; me he criado con ellos”, me contó don Carmelo Guerrero (CG), cuando le pregunté si había trabajado en las haciendas de la zona y con la palabra “crianza” me puso en el inicio de mi camino de aprendizaje sobre la pedagogía formativa del peonazgo.

MC: ¿Hace cuánto ha salido del trabajo de la hacienda?

CG: Yo de la hacienda hace 20 años.

MC: Ya ¿su papá y su mamá trabajaban ahí?

CG: Y sí toditos ellos eran criados de los patronos, empleados, y como antes nos trataban así los patronos, así nos hemos criado. Como nos han criado papás, así nos hemos criado con ellos.

MC: ¿Usted en la hacienda en qué trabajaba?

CG: Yo era mozo de mano.

La actividad que desempeñaba don Carmelo Guerrero es una de las formas de trabajo iniciales en el mundo de la hacienda. Los “mozos de mano” son niños o adolescentes que deben prestar servicios directos a los patronos, útiles para llevar mensajes, hacer compras o cualquier necesidad inmediata, llamada “mandado”: “O sea para un mandado, para ir siempre (ir de un lugar a otro, llevando o trayendo cosas). Los patronos allá estaban montados a caballo, nos mandaba a traer caballos, a la hora que ellos querían pues. Era mozo de mano”.

MC: ¿Cualquier tipo de mandado don Carmelo?

CG: Cualquier cosa de mandado había.

MC: Y tenían que ir de una hacienda a otra o solo dentro la hacienda hacía mandados.

CG: A dónde sea, dónde ellos nos mandaban.

MC: ¿Y dónde era lo más lejos que le han mandado?

CG: A Huacareta nos mandaban, allá por el alto, por el camino de herradura, por ahí, por ahí nos mandaba.

MC: ¿En caballo o a pie?

trabajadoras guaraníes el patrón -a través de la legislación de la Reforma Agraria- les reconoció derecho sobre un pequeño pedazo de tierra que explotaban para su autosustento. Este recurso, como expliqué en el capítulo 1, habría beneficiado sobre todo a la clase campesina. “Yo vivo en Uruguay, tengo mi casa, tengo mi lote. (...) Como nosotros éramos todavía 'arrenderos', así se llama a la gente que están apegados con los patronos, y ahí nos ha llegado el mejoramiento de vivienda y ahí nos hemos posicionado; entonces nuestra casita le hemos dejado y ahora como tenemos nuestras comunidades se han trasladado todo a nuestras comunidades”. Actualmente don Carmelo lidera el asentamiento de la comunidad Yaguarenda, que cuenta con 680 has. (aprox.), adquiridas mediante compra del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), es decir, cuenta como una dotación de tierras estatales. Este asentamiento se inauguró con 11 familias en 2012 -actualmente tiene 24 familias registradas- y se ubica a 3 kms. del pueblo de Uruguay, en el municipio de Huacareta. Estas tierras cedidas por el INRA fueron compradas a la señora Mirna López, familiar de otro hacendado del lugar.

CG: A pie, con carga. Ellos montaban (los patrones) cada caballo de aquí hacia allá, a Huacareta.

Don Carmelo además relató que la crianza de hijos e hijas era un lógico eslabón entre una generación de padres/madres que nacieron en la hacienda: “como nos han criado papás, así nos hemos criado con ellos”. Comenzando desde la niñez con la doctrina del servicio, la tutela y la subordinación, expresado en el hecho de que el patrón “va en caballo” y el guaraní “a pie”, llevando la carga.

A través de la “crianza” reconocí una palabra definitoria para comprender el mundo de socialización dentro de la hacienda. De hecho, David Acebey (2014: 223) define el concepto de “criado” como “niño o niña que fue entregado a una persona de mayores recursos para que ayude en alguna tarea. En compensación recibirá comida, ropa y, en algunos casos, la educación básica”.

Y este esquema de vida se volvió una constante: “Desde *chango* (joven, niño), desde 12 años yo he entrado al trabajo. Tampoco me hicieron estudiar mi papá porque éramos empatronados, y por eso yo no he estudiado. Por eso yo sé muy bien cómo son los patrones”, me decía don René Visalla, a quien interrumpí en su trabajo, cuando estaba haciendo adobes en la comunidad de Totorenda⁵⁴.

Así la crianza y el trabajo infantil también implicó la disposición de la vida sin educación formal y sin salarios: “En las haciendas trabajaban marido y mujer para su patrón y los hijos igual. Por eso no sabían leer, porque los hijos iban ya a trabajar pero sin ganar ninguna

54 Totorenda es una comunidad que inició con cinco familias. El proceso por lograr la tierra comenzó en 1995 y terminó en 2014: “Entonces, ya en el año 95 entrado aquí (a las tierras de un patrón) seguíamos trabajando con patrón, así, y ahí se han organizado. Ya hemos ido de ahí luchando para conseguir tierra ¿no? Tanto con capitanes zonales y exigiendo también al CCCH, que ellos son departamentales”, me relató don René Visalla, comunario y ex dirigente de la comunidad, y prosiguió: “Hasta conseguir el año 2001, no me acuerdo, que ha entrado Ley INRA ¿no? ahí nos ha tocado algo, que éramos trabajadores y nos ha tocado pedacitos de tierra y ahí trabajábamos, teníamos un poco de libre ya, y seguimos luchando para conseguir, para tener más tierras. Entonces, ya desde ahí nos hemos organizado, que éramos varios guaraníes en Totorenda, a pesar que trabajábamos en hacienda; nos hemos organizado para tener escuela aquí como comunidad, para hacer estudiar a nuestros hijos”. Actualmente la comunidad tiene 776 hectáreas con 50 familias.

remuneración”, me confirmó doña Audia Pérez, que me recibió en la Capitanía de Macharetí. Ella nació en Ñancarauza, en la hacienda de la familia Bernardine. Tiene más de 60 años, no sabe leer ni escribir. En su relato me retrató otras características de la crianza: la condición excluyente de nacer y ser “criada” en la hacienda siendo mujer.

2.4.5. La faena de las *cuñas*

En la medida que cuento con soporte etnográfico, haré hincapié en la condición específica de la condición laboral de la mujer guaraní bajo el enfoque de la división sexual del trabajo en contextos de colonización. Silvia Federici (2013: 227) señala que la intromisión de las lógicas coloniales impusieron lógicas de exclusión de las mujeres en el trabajo agrícola, actividad desempeñada desde siempre por todo el núcleo familiar. Esta exclusión llevó incluso a que las mujeres desconozcan los cambios en la modernidad tecnológica del agro, reduciendo su participación en este ámbito.

“Gracias a esto, además de erosionar los derechos 'tradicionales' de las mujeres en relación con su participación en los sistemas de tierras comunales y como cultivadoras independientes, los colonizadores y los granjeros de este tipo introdujeron nuevas divisiones entre hombres y mujeres. Impusieron una nueva división sexual del trabajo, basada en la subordinación de las mujeres a los hombres, que según los esquemas colonialistas incluía la cooperación no remunerada con sus maridos en la labranza (...)” (Federici, 2013: 227).

Las mujeres guaraníes eran empleadas en las haciendas durante toda la jornada, desde *cuñas*, es decir desde temprana edad: “Los hijos se crían ahí y ahí se quedaban. No tenían acceso a esa libertad de estudiar ¿no? Mucho más si era mujer: 'ah, esta mujercita no va a estudiar, ella es pa' que esté en la casa, pa' que trabaje'”, explica doña Audia. “¿Qué les hacían hacer a las mujeres?”, le pregunté y me respondió: “Hacer la limpieza, lavar la ropa, trabajar mismo horario que los hombres. Mi mamá así ha trabajado, era lavandera de sus patrones. Todos los días a las seis (de la mañana) se iba a las seis de la tarde volvía”.

“¿A qué hora se levantaban?”, le pregunté a doña Tomasa Tañera (TT):

TT: A las seis será pues.

Doña Valentina Ríos (VR) le vuelve a aclarar en guaraní.

TT: Más antes, lo que ella cuenta, madrugaba a las tres de la mañana, iban lejos a trabajar, así que tienen que madrugar: hombre y mujer dice que trabajaban.

MC: Ah, entonces no siempre se quedaban en la casa, les llevaban a...

TT: Hay otros que cocinan también, y las otras mujeres tienen que ir a trabajar al chaco (al terreno de siembra) igual. (...) Zapallo, maní, cumanda (un tipo de frijol) sembraban harto los propietarios, ají. Así que tienen que madrugar, todos tienen que trabajar.

Por la descripción de estas mujeres, el tiempo de trabajo de las empatronadas ocupaba al rededor de doce horas al día, y en el caso que narra doña Valentina, incluso 15 horas, en actividades que no solo se restringían a la atención de la hacienda y de la familia patronal, sino a la atención de las cuadrillas de peones, principalmente con la elaboración de comida.

Este proceso implicaba conocer y dominar el proceso de producción desde la materia prima base de la alimentación hasta el uso de fuerza física que -como el caso que narra doña María Eugenia- una mujer *karai* no estaba en condiciones de ejercitar. Es decir, los cuerpos de las mujeres guaraníes, esos cuerpos de “mujeres energéticas” que describe María Eugenia, fueron cuerpos hechos para el trabajo pesado, para asir con fuerza la *mbaesoka*, la pesada madera de metro y medio de largo que se usa para triturar el contenido del mortero.

ME: “(...) porque en ese tiempo no se veían los productos que hay ahora ¿no? por ejemplo: arroz, fideo, aceite, esas cosas ¿no? (...) Entonces ahí se usaba maíz, en las mañanings se levantaban las mujeres y en los *tacus*, vos escuchabas bum, bum, bum, bum; y si yo quería hacer no podía ni levantar el palo (por el peso). Y además tenían un movimiento rítmico al hacer eso, y con ese maíz que ellas molían en un solo día podían preparar varias cosas, por ejemplo la *chicha*, el *kawi*, que es una chicha que es mascadita digamos; hacen ese maíz molido, después lo hacen hervir un poco y el *frangollo*, que le llaman (...)”.

Puedo imaginar todavía a doña Audia continuando enumerando el trabajo de las mujeres: “Moler para *kawi* (sopa de harina de maíz), pa' que se lleven pa' trabajo (para los campos de siembra), más que todo para la mesa. Madrugando para barrer el patio, después a poner el

desayuno, hay que acabar de limpiar. Después de que hay que acabar de limpiar, hay que poner devuelta la olla para las doce”, también es necesario remarcar que por estas funciones las mujeres -patrona y empleadas- sostenían la dieta de la población de las haciendas, de forma casi independiente del mercado externo⁵⁵.

“El trabajo que hacíamos para la hacienda todo era para el propietario nomás. Para nosotros, nosotros llegábamos a esta hora (eran las 6 de la tarde), más de noche parece que llegábamos, así que cuando...”, doña Tomasa Tañera -de aproximadamente 50 años- es interrumpida por doña Valentina Ríos, de más de 70 años, que le habla en guaraní. Estábamos sentadas al atardecer sobre una banca hecha de un tronco, en el patio de doña Valentina en la comunidad Ñaurenda⁵⁶, ella intentaba terminar de lavar la ropa antes que anochezca, a su lado estaban sus nietas jugando y oyendo la conversación. Doña Tomasa retomó la conversación: “Y en la mañanita vuelta tenemos que levantar ahí, y vuelta allá en la hacienda: hacer comer las gallinas, ya; uno tiene que ir, ya; madrugando”.

Madrugando para la hacienda, anocheciendo para la choza, el trabajo se desarrollaba fuera de la casa y ocupaba a toda la familia. Según los datos, las mujeres tenían un salario nominal que representaba la mitad de lo que ganaba el hombre, incluso en épocas

55 Datos de Aclo demuestran que hasta la década de los años 70, el maíz era la base de la dieta de las familias empatronadas: “En la mañana, se sirve *cahuí* (una especie de mazamorra de maíz) y al medio día maíz cocido (*atiruru*), cumanda (frijol) o calabazas. En la noche, comen harina de maíz tostado y molido (*aticui*) maíz tostado (*atipii*), o una especie de *ph'iri* (*muinti*). En algunas haciendas casi la única comida que se da al chiriguano es el *cahuí*”.

56 Ñaurenda es de las primeras comunidades formales en Hernando Siles. Fue creada en 1992 en predios donados por un parón. Doña Tomasa Tañera rememora el proceso: “Nos ha liberado este don Roberto Chávez, finado don Roberto. El estaba bueno, de que yo sé de que él ha escuchado por radio (que las/os guaraníes iniciaban un proceso de organización), él dice: 'los voy a dar un poco de tierra, un pedazo pa' que se acuerden cuando yo me muera, se van a acordar de mí', decía pues él. (...) Todos se han salido (de la hacienda) porque don Roberto, finado don Roberto, mismo ha dicho que tienen que librar, que 'ya no tienen que trabajar así en patrones', nos ha dicho. (...) Bueno, entonces cuando ya estábamos liberándonos, han hecho la escuela de la banda (de la margen del río) y también han construido una posta, pero nunca hemos podido equipar (...) y también hemos conseguido agua potable para tener agua limpia. Hartito se ha cambiado, viene cambiándose de poco en poco. (...) Ahorita más o menos debe estar doscientos, doscientos cincuenta personas por ahí debe estar. Al principio era quince familias”.

de siembra y cosecha, cuando las mujeres hacían exactamente el mismo trabajo agrícola que los hombres y durante el mismo tiempo.

2.4.6. La “peonada”

El trabajo de los hombres, no solo en términos salariales (aunque fueran nominales), sino en términos de ocupaciones, permitió un margen de movilidad social que no existía para la mujer o que no representaba la misma importancia. El cargo mejor pagado, de mayor prestigio y considerado de “confianza” por el patrón era el de administrador o mayordomo, que debía supervisar el trabajo de la familia guaraní, también es mencionado el 'delantero', una especie de capataz o peón-jefe que dirige solo algunas labores determinadas (Aclo, 1979: 72; Healy, 1982: 144). Healy (1982: 145) apunta a dos aspectos del trabajo del peón observados a fines de la década del 70: la tarea y el delantero.

*“La tarea es uno de los varios particularísimos mecanismos elaborados en los últimos años, dentro del sistema de hacienda, para exprimir el trabajo de los peones al costo más bajo posible y llevar al máximo la explotación laboral. El patrón fija la tarea diaria sobre la base de la capacidad demostrada por los trabajadores más capaces y productivos, los **delanteros**, que por sus esfuerzos para sobrepasar al resto de los jornaleros, en muchas propiedades recibe dinero efectivo extra como incentivo concreto” (Healy, 1982: 145).*

Las denuncias sobre “la tarea” fueron muy fuertes en los años 80, y se podría considerar -como bien dice Healy- otro mecanismo de explotación unido a toda la cadena previa, que implicaba que las familias guaraníes no tengan condiciones ni espacios para su reproducción social, cultural y económica. La hacienda no solo ocupaba laboralmente toda la fuerza de trabajo familiar, sino que se encargó de dejar un margen nulo para que las familias generen dinámicas ajenas a esa vida y trabajo; según Aclo (1979: 45), era frecuente que los hombres duerman pocas horas, de tres a cuatro horas, porque debían aprovechar el tiempo nocturno para proveerse y proveer a sus familias: “de noche salen a pescar o cazar”.

En mi recorrido por las comunidades guaraníes, conversé solo con peones exempatronados, ninguno me dijo que hubiera desarrollado actividades de capataz o de vaquería. Don Cristóbal Guzmán, que se desempeñó como agricultor -preparaba la tierra, carpía, sembraba y cosechaba-, me cuenta que cada día “de seis a seis” debía presentarse en el trabajo: “Seis a seis madrugada, mañanita, ya estábamos trabajando hasta las seis, siete. (...) y mal atendidos más”. Los peones, precisamente la mayoría de los hombres con los que conversé en el Chaco, desempeñaron esta función y en condiciones similares a las de las mujeres, respecto a la concentración de tiempo vital dedicado exclusivamente a la hacienda.

Como el tiempo de la jornada laboral para los peones era más de doce horas, seis días a la semana, según el relato de don René Visalla, “diario, de lunes a sábado, solo teníamos descanso el domingo”, día en que los guaraníes debían enfrentar toda la carga pendiente de los trabajos del hogar: “Domingo teníamos que trabajar para nosotros si quiera algo. Nos daba un pedacito para sembrar, y domingo solamente teníamos”.

Como veremos más adelante, las políticas de limitación del tiempo y de uso de toda la fuerza de trabajo de las familias, profundizaron las condiciones precarias de vida unidas al problema estructural de la falta de salario: “cuando queríamos salir a otro lado a ganarse (a trabajar), no permitían (los patrones), y cuando nos pedimos plata, tampoco nos daba: 'no hay plata', nos decía”, se quejaba don René Visalla. Según los relatos sobre las condiciones de empatronamiento a inicios de los años 90 relevadas por el Teko Guaraní (1994: 116), incluso los domingos eran laborales.

2.4.7. La precarización salarial

Hasta muchos años después de la Reforma la característica salarial del peonazgo era la ausencia plena de pagos en efectivo, que se mantuvo en todo este trayecto inalterable como base de las relaciones sociales de trabajo. Luego de la Reforma Agraria, el promedio de salario jornal para el trabajo de los hombres dentro de las haciendas era de \$b 2 (pesos bolivianos). El informe de Aclo (1979: 98, 99) reportaba que en los años 1972 a 1973 “se observó un pequeño incremento salarial” entre 3,5 y 7 pesos bolivianos para los hombres, la mitad de éste para las mujeres, mientras el trabajo de las/los niñas/os representaba \$b 0,50 centavos la jornada.

Si bien se había monetizado el salario, la progresión fue lenta y definitivamente nunca tuvo relación con el costo de vida: “se estableció una relación patrono - laboral conforme a las leyes agrarias, pero siempre en sentido más nominal que real” (Aclo, 1979: 81, 98). Este tipo de condiciones salariales generaron de forma continua una vida de “sobrevivencia” (Palma y Gómez, 2012: 283).

La oscilación salarial explicada antes muestra un leve ascenso propiciado por presiones vinculadas al Ministerio de Asuntos Campesinos en la década del 70, es decir, fueron los actores campesinos los que observaron los bajos o nulos salarios en la región, impulsados por su peso político, cosa que los guaraníes no poseían. Esto se entenderá bajo el siguiente razonamiento:

“Un dirigente agrario de Huacareta nos decía: ‘...antes el jornal era de 5 pesos, ellos (los patrones) dijeron que debe valer solamente 6. A mí manera de ver no es una cosa correcta ni hay relación con el costo de vida, así se han hecho los contratos; después llegó el Inspector de Sucre y trajo una circular indicando los precios de los jornales, donde estaban clasificadas las zonas:

tropical, subtropical, puna y valles. En las zonas tropicales el precio era más que en la puna, de ahí que se dio a conocer que el jornal debía valer 9 ó 9,50 pesos. El inspector del lugar ha hecho el recorrido y ha establecido el aumento a \$b 7,50” (Aclo, 1979: 105).

Este dirigente agrario-campesino demuestra que estos trabajadores conocían muy bien la escala de salarios en la región y que tuvieron oportunidad de “conciliar”⁵⁷, si vale el término, un incremento de Bs. 2.50 para aquel momento, a inicios de los años 70. Pero la realidad siempre fue distinta y ajena para los/as guaraníes.

“¿Cómo íbamos a pedir aumento de salario si todas las autoridades eran patrones? El inspector de trabajo era patrón, el corregidor era patrón i eran puro patrones! Nunca hemos reclamado, nunca ha habido huelga porque no sabíamos de esas cosas y por miedo. Nuestros padres y abuelos eran tímidos y nuestra única defensa era escapar donde otro patrón. Ese patrón pagaba nuestra deuda al anterior patrón y el nuevo patrón nos trataba igual que el otro patrón”, testimonio de Mario Rivera (Acebey, 2014: 23).

En la década de los 80 aproximadamente, don Cristóbal Guzmán de la comunidad de Huirasay se desempeñaba como agricultor: “hacer chaco, la siembra”, y por su trabajo agrícola la hacienda le pagaba un jornal de “cinco pesos esa vez, cinco bolivianitos, diez pesitos, nada más”. Esa información fue corroborada por don René Visalla, que venía de la propiedad de Osvaldo Salazar, llamada Totorenda como la comunidad: “hace años (década de los 80 a 90), cuando yo trabajaba ganábamos 5 pesos el jornal ¡imagínese a ver! muy poquito”.

El informe de Teko Guaraní (1994: 116) indica que esa misma época todavía se percibían jornales de 2 y 3 pesos bolivianos. En la década de 2000 los salarios jornales llegaron a Bs. 30⁵⁸ (CCGTT, 2009:

57 En términos laborales, los campesinos obtuvieron beneficios sobre todo basados en su alianza política entre los sindicatos, el partido de la revolución del 52 y su afinidad con el Inspector del Trabajo Campesino, así la reforma agraria en el Chaco chuquisaqueño fue impulsada por los campesinos. Pero estas tenues alianzas nunca llegaron a la población guaraní pues la organización campesina tenía prejuicios con los/as empatronados/as. De hecho, la autoridad del Inspector pocas veces abogó por los derechos laborales de los guaraníes, claramente vulnerados (Acebey, 2014: 199). Entonces, las familias guaraníes vuelven a enfrentarse a una relación laboral en la que ni el representante del Estado ni la única organización sindical representarán y defenderán sus intereses.

58 Como un parámetro del registro máximo de jornal percibido en las haciendas, actualmente los 30 pesos bolivianos se traducían en \$us 4,3 por día trabajado (el tipo de cambio respecto al dólar actualmente es de 6.86 en Bolivia).

44), este fue el máximo nivel salarial de los hombres empatronados, pues las mujeres normalmente ganaban la mitad si no era nada. Similar dato recabé en la comunidad de Ñaurenda: los jornales en la época de empatronamiento llegaron a establecerse entre 30 a 35 pesos bolivianos, que equivaldrían actualmente entre \$us 4,3 a \$us 5.

2.4.8. La deuda y el pago en especie

Hasta fines de los 70, según el estudio de Aclo (1979: 99), el salario en especie era anual y se llamaba 'arreglo': "se lleva a cabo pocos días antes del carnaval", fiesta importante para la que el patrón evaluaba los pagos adelantados en forma de bienes y servicios como ropa, coca, alcohol, dinero, etc., entonces se establecía la ganancia anual. Le pedí a doña Audia Pérez que me contara si en el caso de su familia habían tenido acceso al pago en efectivo o al "arreglo" y me explicó de la siguiente manera: "Por ejemplo, mi papá trabajaba pero algunas veces sacábamos unos pesitos, más era deuda: 'te he dado ropa, te he dado víveres' (decían los patrones), entonces nunca hemos conocido nosotros plata".

Esta era otra forma de alargar e incluso suprimir el salario, ya que -como se vio- el "arreglo" normalmente terminaba demostrando que el patrón había dotado de insumos al/la guaraní en forma equivalente o incluso excedente a la suma de sus jornales acumulados. Para muchas/os guaraníes esos saldos eran un engaño, mucho peor, el engaño se convertía en una cadena laboral. En 2006 se denunció el caso de Germán Romero, un guaraní con 7 hijos:

"(...) pasó a trabajar de la hacienda del Sr. Eltan Ruiz a la hacienda El Ojo de Wálter Cabezas, con una deuda de Bs. 1.300 que fue pagada por el nuevo patrón, a condición de que Germán Romero, el guaraní cautivo, pague su deuda. Según testimonio del afectado, 'desde ese momento, hace aproximadamente 2 años, no conozco dinero y solo trabajo para pagar mi deuda más los anticipos que recibo en especie y alimentos. No puedo salir y no quiero que pase lo mismo con mis hijos'" (Defensor del Pueblo, 2006: 48).

El pago en especie unido al sistema de acumulación de deudas se

constituyeron en otro claro ejemplo de que no existían límites para la explotación: “El salario pierde gran parte de su valor ya que los productos con que se paga tienen precios altos que son fijados por el empresario. Esto disminuye la cantidad de bienes que el trabajador requiere para su reproducción⁵⁹” (CEDLA, S/F: 3). Para consolidar el sistema patronal, para asujetar más allá de lo posible al guaraní y su familia, la hacienda creó y perpetuó el sistema del peón endeudado.

Esta cadena fue efectiva porque el peón no contaba con la información real sobre su condición salarial, con sistemas de representación ni con otras formas de generar excedente que le permitieran saldar las deudas a la brevedad. A inicios de los años 90 Combès (1994: 41) confirmó que “el sistema de la deuda sigue vigente en muchas haciendas, aunque la escolarización paulatina de los Chiriguano permite reducir hoy sus efectos”. Sobre este último punto volveré más adelante.

2.5 Vida y trabajo precario

El empadronamiento fue un régimen de despojo, pues como vimos los/as guaraníes no tenían sindicato, no tenían representación ni organización, no tenían tierra ni medios de producción, tampoco acceso a educación y salud, en conclusión, no poseían ningún poder formal de cuestionamiento frente al patrón. Esto constituyó el pilar de la histórica precariedad de una clase trabajadora que “se ha reproducido en condiciones de extrema pobreza” (Meillassoux, 1987, citado por

59 “¿Qué pasa cuando el salario es en especie? El pago del salario en especie es una figura común en Bolivia, como parte de la práctica empresarial de flexibilización laboral (...) Los recolectores de castaña, algunos trabajadores en textiles, las trabajadoras del hogar y los trabajadores zafreros de la caña de azúcar, son algunos de los trabajadores que perciben parcial o totalmente remuneraciones en especie y que muestran una alta inestabilidad laboral. Según la normativa laboral boliviana vigente, el pago del salario en especie está prohibido. Paradójicamente, es el Decreto Supremo No 21060 que dispone: “queda prohibido a las empresas y entidades públicas y privadas de producción y servicios asignar salarios en especie, total o parcialmente. En consecuencia, queda eliminada la asignación o entrega de productos, especies o vales (gasolina, productos alimenticios, industriales u otros) como parte o en adición al salario” (Art. 65). Finalmente, el Decreto Supremo N° 28699 (01/05/06) deja abierta la posibilidad del pago en especie “cuando esté permitido” (Art. 6). Esta disposición ignora el decreto anterior y desconoce las consecuencias de este tipo de salario” (CEDLA, S/F: 3).

Pacheco, 2015: 97) y de extrema dependencia, ya que dentro de la estructura de la hacienda, se hace presente otro elemento fundamental de reducción de la libertad: el servilismo, que hace que el/la guaraní acepte la explotación, degradación y control “sobre muchas facetas de su existencia social a cambio de la satisfacción de sus precarias necesidades y un corto periodo de vida” (Healy, 1982: 131).

El sistema de hacienda, conformado por la “tríada”: modelo de autoridad, régimen de laboriosidad y una cultura salarial: “estaba diseñada para mantenerlos en la sobrevivencia o en el 'apenas vivir'” (Palma; Gómez, 2012: 261, 359), condenando a la clase trabajadora a sostener ataduras de deudas, no percibir salarios o percibirlos muy por debajo del nivel básico de vida.

Por otra parte, esta precariedad puede tener también una lectura de largo aliento, pues el sistema de trabajo forzoso con origen colonial, como indica Mezzadra (2005: 89), fue efectivo en tanto desarrolló estrategias “que embridan el libre movimiento del trabajo y que constituyen el 'lado oscuro' del proceso por medio del cual se fue constituyendo la 'economía del trabajo asalariado' en el centro del sistema capitalista”.

En ese contexto, enmarcaré el capítulo siguiente, pues apunto a que el grado de precariedad fue el mismo que comenzó a impulsar determinados cambios, como indica Federici (2013: 64, 65), la lucha salarial en sus diferentes manifestaciones desenmascara “cuánto trabajo se nos arrebató y cuánto poder tenemos sobre nuestras vidas”.

2.6 Puntos concluyentes

El régimen empatronado se constituyó en la materialización de la política laboral de la hacienda, que se basó en embridar la vida de las familias trabajadoras en torno al trabajo y al patrón. Para lograr esto, el empatronamiento apeló a un dispositivo emocional tan efectivo como

brutal: apropiarse de los recursos simbólicos, subjetivos y materiales de los/as guaraníes, de tal forma que el patrón sea el que tutele a las familias guaraníes y el que detente el absoluto control del tiempo de vida guaraní y de la reproducción de la población trabajadora.

Para aproximarme a comprender este dispositivo subjetivo, exploré algunos rasgos de esta interiorización y naturalización de la dominación patronal en “el modo de ser” guaraní (*ñande reko*). Sin embargo, considero que fue el control de la movilidad de la población trabajadora el rasgo más funesto del empatronamiento, pues es el que permitió que cada peón guaraní sea un eslabón más de una cadena de explotación, en la que el trabajo precario del peón terminó socavando la vida de toda la familia.

Evidenciar la brutalidad del despojo que implicó el trabajo en las haciendas es el inicio para explorar la resistencia a esta explotación, pues el tono de denuncia, las quejas verbalizadas son testimonios que pueden comenzar a entenderse como el método para respaldar esta resistencia. La actitud crítica y esa “mirada política” (Palma; Gómez, 2012: 6), que muestran sobre determinada forma de trabajo, que afectaba directamente sus vidas, se tratará en el siguiente acápite.

CAPÍTULO 3

CUESTIONAR EL TRABAJO Y AL PATRÓN

“No nos dejaban charlar los patrones allá (en las haciendas). Eran bien malos, no nos dejaban charlar con nadie, ni nos dejaban entrar. Nos decía: ‘el que entre aquí, aquí está’, y nos mostraba el revólver. ‘Si tenemos que morir en defensa de nuestros hermanos, vamos a morir’. Hemos entrado, sí, hemos charlado”.
(Audia Pérez, cuando ingresó a las haciendas de Hernando Siles y Luis Calvo con otros guaraníes libres en la década de los 90)

3. Cuestionar el trabajo y al patrón

'Si tenemos que morir en defensa de nuestros hermanos, vamos a morir'. Hemos entrado, sí, hemos charlado”, me contaba doña Audia Pérez, quien se enfrentó a este momento en el proceso de ingreso a las zonas de haciendas patronales, para “charlar” con las familias guaraníes. Este momento formaba parte de una coyuntura de gestación de la organización indígena de tierras bajas en Bolivia⁶⁰ y también de las/os guaraní en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo.

La declaración de doña Audia me brindó pistas para comenzar a indagar -dentro de las relaciones laborales entre trabajadoras/es guaraníes y patronas/es- si hubo respuestas de oposición al control y la disciplina patronal en el orden de la hacienda, pues este elemento afirmaría el supuesto que lanza Mezzadra (2005: 90, 91), sobre que el intento del/la trabajador/a de “sustraerse al régimen despótico del trabajo dependiente (...) es de hecho el elemento esencial de la relación social capitalista”. Encontré, según los datos etnográficos e históricos, que dado el carácter absoluto de este régimen de trabajo respecto al control y disciplina, fue imposible que no se gestara un proceso de resistencia por parte de las/os guaraníes, así como actos para sustraerse y desnaturalizar la subordinación.

Así la aparente visión estática del “modo de ser” del/la guaraní sumiso/sa empatronado/da se resquebraja y permite ver que el cuestionamiento al dominio patronal adquirió diferentes características,

60 Estas iniciativas ya venían gestándose a nivel nacional desde los años 80: “Hasta la década de los años 80, difícilmente las poblaciones indígenas de las tierras bajas de Bolivia habrían podido considerarse un actor social, pues carecían de vínculos organizativos que las articularan globalmente y de una posición y acción reivindicativa y programática que definiera ante el Estado y el resto de la sociedad una identidad social – organizativa común” (Almaráz, 2002: 43); de ahí la importancia para comprender el contexto local de los procesos de gestación del movimiento indígena, sobre todo el de tierras bajas, como actor relevante a nivel nacional. Elías Caurey (2005: 14) menciona la relevancia del “retorno a la democracia” como uno de los factores que permitió la puesta en marcha de la organización guaraní en Bolivia, pues este tránsito permitió la avanzada de demandas sociales de estos sectores. Al mismo tiempo, organizar o unificar las demandas articuló algunas iniciativas algunas ONG y la iglesia católica: “En la idea de crear la APG (Asamblea del Pueblo Guaraní) y en el proceso han intervenido algunas instituciones que ofrecían apoyo a los campesinos y la iglesia católica” (Caurey, 2005: 14).

que unidas podrían dar pistas claras sobre una política de resistencia laboral.

3.1 La política de la resistencia

Después de las grandes batallas, es muy difícil encontrar otra acción colectiva, concreta y manifiesta de resistencia por parte de los guaraníes ante el sometimiento y expansión de las haciendas. Incluso, ya hablando de resistencia en términos laborales tampoco se registraron huelgas, ninguna marcha o ningún levantamiento masivo contra los patronos.

En ese contexto intentaré dar una explicación mucho más interpretativa de lo que puede entenderse como una ruptura con el orden patronal, pues lo que encontré fue -coyunturalmente- la confluencia de pequeñas presiones internas y paulatinas presiones externas hacia el orden de la hacienda, que comenzaron a pulsarse en los años 80 y que se agudizaron en los 90 y la primera década del siglo XXI. Abordaré estos procesos desde una mirada micro porque creo que es mucho más relevante la forma en la que se tradujo, en el mundo subjetivo guaraní, la desnaturalización de su mundo de vida y trabajo en las haciendas.

Pareciera -como indico en el párrafo inicial- que la respuesta aparente de los/as guaraníes fue la política “pasiva” y “silenciosa”. Combès (1994: 38) la señalaría como una etapa de “resistencia pasiva”, como una reapropiación por parte de los guaraníes sobre que “alzar la piedra chica en lugar de la grande” fuera una convocatoria para el sabotaje guaraní al “trabajo impuesto”.

Esta “política de resistencia”, que Combès identificó claramente a fines de los años 80 es lo que James Scott (2000: 222, 64) llama “el discurso oculto”, en el que se representa a través de la “fantasía” y/o prácticas secretas la disputa contra la dominación y la represión: “La

existencia de barreras sociales y culturales entre las elites dominantes y los subordinados favorece el desarrollo de un discurso oculto sólido y resistente”, dice Scott (2000: 162), y en el caso guaraní efectivamente estas barreras fueron las que poco a poco se convirtieron en promesas de libertad; y es que estas “relaciones sociales sistemáticas de subordinación” por las que las familias guaraníes fueron despojadas y denigradas, también fue “el semillero de la cólera, la indignación, la frustración, de toda la bilis derramada y contenida que alimenta el discurso oculto” (Scott, 2000: 140, 141).

Bajo estos términos es asertiva la descripción de Acebey respecto a que la vida y el trabajo dentro las haciendas fluyó lenta pero no resignada: “Mientras vivieron en la hacienda, se conducían como si quisieran despojarse de toda atadura a tierra ajena, como en una alerta permanente para huir⁶¹” (Acebey, 2014: 22) o para “salir”, otro término con el que comencé a conocer historias de cambios en la condición laboral guaraní.

Violencia, explotación y baja o nula remuneración como constantes en el régimen empatronado fueron la causa de la salida de guaraníes de un “mal patrón” a otro que igualmente podría ser malo; por eso el trabajo, si bien coercitivo, también contenía una relevante movilidad provocada por estas circunstancias, como afirma don Cristóbal Guzmán en su propio trayecto. Él había trabajado siete años en la hacienda Santiago de Bañado, propiedad de Salvio López, y ocho años en la hacienda Galería: “Primero estaba a este lado (pero) me he venido pa' este lado a buscar trabajo, así que igual no era bien atendido, pago bajo, así era pues”.

Don Cristóbal Guzmán, como muchos guaraníes, llegó a la

61 Hay que mencionar en este punto que a lo largo de las luchas anticoloniales de los chiriguano, tobas y tapietes, la fuga -individual o colectiva- fue un elemento considerado subversivo y al mismo tiempo una vía de liberación y de reagrupamiento comunal. De hecho, la causa de la rebelión de 1874 fue la fuga de un grupo de tobas de una misión franciscana en Pilcomayo (actual Villa Montes), que una vez libre se alió con chiriguano y comenzaron a tomar otras misiones (Combés, 2015: 39).

segunda hacienda en la que se empleó buscando un mejor patrón y un mejor salario: “el patrón era malo más antes, así que uno hay que buscarse el trabajo donde hay más precio, así que así he llegado yo con diecisiete años”. La salida de los guaraníes de las haciendas también suponía la salida de todo su núcleo familiar, como don Carmelo Guerrero (CG), que le tocó seguir a su padre de una hacienda a otra:

CG: “Mi padre primero salió de ahí de la hacienda, se fue para abajo donde otros patrones, ande mi padrino Abraham, se llamaba Maldonado, y ahí a muerto mi papá. Mi mamá era sola con mi hermano, ya se han hecho jóvenes, se han ido así por atenderla a mi mamá, yo ya tenía 16 años. Ha muerto mi papá y obligadamente he tenido que salirme de mi patrón para ir acompañar a mi mamá, a trabajárselo para ella. De esa manera yo me he salido de ellos (de la hacienda de Maldonado), desde ahí ya no he vuelto más, trabajaba con otros patrones”.

En estos dos casos ni don Cristóbal ni don Carmelo mencionan la huida, sino una salida que -haya sido o no formal- demuestra que fueron decisiones extremas: “pago bajo”, “patrón malo”, generar recursos más allá de la sobrevivencia familiar, etc. Estos son elementos que claramente evidencian que las/os trabajadoras/es no renunciaron a la “lucha salarial”. Federici (2013: 64, 65) se refiere a esta lucha como una práctica que aplica a muchos contextos como el aumento salarial, la reducción de los horarios de trabajo, lograr servicios sociales, etc.: “todas estas son victorias salariales que determinan cuánto trabajo se nos arrebató y cuánto poder tenemos sobre nuestras vidas”.

La movilidad de algunos/as trabajadores/as guaraníes de una hacienda a otra, como explica Mezzadra (2005: 87), son “pulsiones de fuga y despotismo”, un “elemento estructural” característico de la historia del modo de producción capitalista, es por ello que intenté estructurar las respuestas de don Carmelo y don Cristóbal con otras historias que pongan en evidencia el entronque entre fuga y despotismo.

Es así que hilé la salida y/o la fuga -pues como se verá en la explicación sus límites son muy tenues- como una acción real de la

política de resistencia guaraní, de esa manera se evidenció que la “alerta permanente” se fue materializando en la masiva deserción de los *fugados* o *juilones* (Acebey, 2014) y después en la salida colectiva de “los escapados” (Healy, 1982), tanto peones como familias completas.

3.2 La noche, el tiempo del *jama ayeta*

Precisamente, hay coincidencia en los relatos de Kevin Healy (1982) y David Acebey (2014) sobre que la huida de pronto fue la expresión más concreta de la resistencia frente a la explotación. La frase *jama ayeta*, “me voy a ir”, “fue una frase reiterada que había escuchado en mi adolescencia y la calificué como el único recurso de los peones de hacienda para exigir mejoras en el trato que recibían de los patrones” (Acebey, 2014: 21) o, interpretado como una estrategia reivindicativa: “Si el patrón no satisface a un nivel suficiente sus expectativas (del guaraní), simplemente escapa” (Aclo, 1979: 101).

El *jama ayeta* fue la amenaza silenciosa y también real, que implicaba -por otra parte- el abandono doloroso de las tierras ancestrales y tal vez por eso fue la estrategia más arriesgada de supervivencia guaraní: “la principal forma de resistencia en el siglo XX ha sido el escape a otra hacienda, cañón o provincia, o a la Argentina” (Healy, 1982: 20). Healy (1982: 153, 154) testimonia que durante su permanencia en el Chaco -15 meses entre 1975 y 1976- registró 60 “escapes” exitosos, es decir, guaraníes que no fueron “recapturados⁶²”, estos/as fugados/as fueron vaqueros, sirvientas, peones y *changos*.

La huida no tenía fecha ni hora concreta, simplemente era “la esperanza de un tiempo diferente, de un tiempo sin patrones donde el Ava será de nuevo *iyambae*, 'sin dueño'” (Combès, 1994: 38)⁶³. Esta

62 Sobre la “recaptura”, tanto Healy (1980) como Acebey (2014), citan algunos casos: “El patrón afectado manda la cuenta del huilón y de su familia al patrón favorecido por la nueva mano de obra. Éste último paga o se compromete a pagar y todo termina allí. Pero otros patrones envían *propios* con la orden de hacerlos retornar o recurren a la policía u otros medios coercitivos para que, los también llamados *juilones*, retornen a la hacienda a pagar sus deudas que, en muchos casos, las heredaron (Acebey, 2014: 193, 194).

63 *Iyambae* se traduce como “sin dueño”, su interpretación obedece a los procesos históricos guaraníes, para

especie de “escape en el tiempo” también fue interpretado por Combès (1994: 38) como el sueño de los peones por un tiempo mejor, un “tiempo sin mal”. Ese tiempo fue la noche.

Explicaré en los párrafos siguientes cómo la noche permitió materializar las fugas individuales, también las colectivas, al mismo tiempo la noche permitió las reuniones clandestinas o semipermitidas, en las que se reforzó la difusión de información sobre opciones a la explotación laboral, permitió el aprendizaje y también se mantuvo como el tiempo de la recreación oral. Finalmente, aproximarse al tiempo de la noche -sin que sea exclusivo- permite conocer la producción de la desnaturalización del dominio.

La noche, como el tiempo de la resistencia y la rebeldía guaraní, se puede concebir como tal, si se reflexiona sobre que fue el único tiempo “libre” del que disponían fuera del control del patrón, su familia y los capataces. El tiempo de la noche tuvo la potencia de convertirse también en el tiempo de la toma de conciencia y del despertar. O como diría Mezzadra (2005: 86), el momento donde el “*imaginario de fuga*” comienza a sostener toda una “cultura de oposición”.

3.3 La salida de los patrones Reynaga

La noche contiene todas las evidencias de haber sido la vía de la fuga guaraní. El informe de Aclo (1979: 101) afirma que a fines de los años 70, existían “varios casos de patrones que se han encontrado de la noche a la mañana con todos sus peones desaparecidos por este motivo (explotación laboral)”. Fenómeno apreciado por Acebey (2014: 193) ya en los años 90: “los ava huyen de las haciendas en la noche. Antes, millares de ellos escaparon a la Argentina. El escape común es de una hacienda a otra. En las últimas décadas, algunos huyen a Santa Cruz”.

Narraré el *jama ayeta* nocturno de las familias guaraníes de la

Combès (2005: 31) el uso de la palabra en Isoso implica asociar “territorio propio” y “libertad”. La expresión *ivi iyambae*, sería “tierra sin dueño”, “sin amos, sin propietarios... aunque cabe agregar: sin amo ajeno, sin propietario extraño” (Combès, 2005: 30). Amplió más en el subtítulo 3.8.

hacienda Casa Alta, ubicada en la zona de Ñacamiri, provincia Hernando Siles, y propiedad de la familia Reynaga. La descripción de esta salida permite ver claramente los conceptos de “sabotaje”, “rebeldía”, “resistencia” como partes del proceso de incubación del “me voy a ir”. La familia Reynaga estaba compuesta por tres hermanos (Hernán, Federico y Román), cada uno heredó propiedades del padre Juan Reynaga y la madre Epifania Cuba, “de quienes se menciona tenían 15.000 has. en propiedad” (Defensor del Pueblo, 2006: 41).

La primera historia que leí sobre la hacienda Casa Alta, patrimonio de esta familia, fue la del guaraní Mario Rivera, que fue peón desde los 14 años, pudo ir a la escuela hasta el quinto grado de primaria y tuvo muchos problemas con su patrón: “me tenía rabia porque no me dejaba pegar (azotar)” (Acebey, 2014: 43). Mario, con poco más de 18 años, se rebeló contra las deudas acumuladas y contra el abuso físico del patrón, cumplió su amenaza del *jama ayeta*: “‘Puedo irme’, le he dicho (al patrón)”. Salió de la hacienda con su esposa y se refugió en la comunidad Kaapuko⁶⁴. Él fue la voz de ayuda que salió de la hacienda y que poco a poco gestó la “huida” masiva de las familias empatronadas.

64 Kaapuko era una propiedad de unas cuatro hectáreas, pertenecía al guaraní libre Fernando Suárez, padre de doña Flora Suárez, a quien conocí en Monteagudo ¿cómo pudo un guaraní tener tierra? Doña Flora me contó que su padre “trabajaba en la hacienda, ahí trabajaba. Por suerte el patrón ese, él mismo le ha podido regalar esas tres hectaritas que tiene, le ha dado con sus papeles y todo. Entonces, ahicito vivíamos y entonces como no alcanzaba (la tierra) había un cura en Huacareta, más bien ese cura ha sido buena gente, ha sido alemán, ha sido buen cura. Entonces ¿qué ha hecho él (el cura)? nos los ha tenido que comprar tierrita y con esito ya ha sido un poco más grandecito, por eso nosotros siempre lo agradecemos al padre ese, que es el padre Germán y entonces así, así lo tenemos y los mantenemos con esa tierra que él no los ha comprado”. En 1993 la iglesia compró 350 hectáreas adyacentes a Kaapuko para que se convierta en una comunidad como lo es hasta hoy (Acebey, 2014: 45, 46). Pero es el contexto en el que don Fernando Suárez logró consolidar una propiedad en una zona llega de terratenientes la que llama la atención en la historia de la comunidad Kaapuko: “El Fernando era pobre y, para peor, estaba rodeado de patrones. Era el único guaraní libre. Los patrones lo odiaban, le amenazaban con matarlo, le esperaban en el camino para darle *guasca*; pero no han podido dominarlo. Recuerdo, como en un sueño, que cuando yo tenía unos cinco años el patrón Adrián traía policías desde Monteagudo y lo hacía llevar preso al Fernando. El policía iba a caballo y el pobre Fernando iba a pie, y el viaje es largo (120 kilómetros)”, le relató don Mario Rivera a David Acebey (2014: 46), pues don Mario -luego de salir de la hacienda- se refugió en Kaapuko, como hicieron muchas familias guaraníes, según me relató doña Flora: “Había otros hermanos guaraníes que han podido salir de patrón, se han ido a vivir ahí en la comunidad, porque era la única comunidad y ahí estaban buen tiempo, hasta que han podido conseguir otro pedacito de tierra para que puedan vivir”.

“Estaba en Kaapuco pero siempre iba a los ranchos de la hacienda a Casa Alta para charlar con mis compañeros. Iba por la quebrada o por el monte para que no me vean los patrones. 'Hay una institución que va a conseguir una tierra libre para nosotros. Estén alistándose, no siembren mucho; pero no es obligatorio irse. Allí no va a haber patrón ni engaño', les decía. (...) Así hemos estado unos seis meses, y cuando la institución compró la hacienda Canadillas, hicimos una reunión en Kaapuco y decidimos que vengan los camiones a recogernos, pero en la noche”, testimonio de Mario Rivera en Acebey (2014: 47).

Como cuenta don Mario Rivera, apenas se concretó el deseo de la “tierra libre”, el consejo fue “no sembrar mucho” y esa espera se mantuvo por medio año. Cuando se tomó la decisión de la salida, se decidió que fuera “en la noche”. En mi paso por las comunidades guaraníes conocí al joven dirigente Vicente Ferreira (VF), que nació en la hacienda Casa Alta y que me relató lo ocurrido aquella noche, cuando él era niño. Expondré la narración completa para evidenciar el drama que implicó el proceso de salida y fuga en, seguramente, cada caso que se fue dando:

VF: Eran las once de la noche. Todos los días acostumbrábamos ver tele en casa del patrón con esa antena parabólica. Hasta las diez mirábamos una novela, todos los días. A las diez terminaba la novela, nos estábamos viniendo para dormir (a las cabañas). Y dicen: 'está esperando el carro en la carretera, dice que hay que cargar nuestras cosas y hay que irnos de aquí'. Ni la mitad de sus cosas la gente ha acarreado al carro para venirse a este lado (a las nuevas tierras).

Yo era niño todavía, mi mamá no quería venir, y yo: 'tengo que irme', he dicho. 'Sos niño todavía'. Mi mamá no quería que venga. 'Me voy a ir mamá, quiero irme. Algún día cuando esté bien voy a volver por ustedes', así le dije, y me dejaron venirme con la gente, ahí estaba mi tío y un hermano mayor, no había nadie más. Mi papá me dio plata (dinero) para que me venga.

Terminaron de cargar sus cosas la gente, ya era la una de la mañana. Rápido han cargado sus cosas la gente, todas las cositas digamos, hasta una piedra no quería dejar la gente, sabiendo que nunca volverían ahí. Así que hemos ayudado a acarrear las cosas, en el carro nomás ya habían muerto gallinas, patos, pavos, y ahí estaban también llenos los perros, las chivas. Todo lleno. Y han encendido (el motor). '¿Ya no falta nadie?'. 'No, no falta nadie'. Una y media de la mañana la gente ha salido. Los que se estaban quedando en las haciendas todavía han salido a despedir a la gente, algunos han maldecido, y lloraban.

Salíamos (de las tierras del patrón), la gente ha empezado a llorar. Los hombres han empezado a llorar. Feo era. Yo era niño, no entendía, pero sí, nunca quise estar con el patrón. Llegamos a Huacareta (el pueblo), pasamos el puente, pasamos Huacareta: 'estamos libres del patrón', decíamos. Pasamos el pueblo de Huacareta, la gente ha empezado a llorar de nuevo. Algunos tíos

decían, les daba pena sus cosas que hayan dejado. Otros lloraban por sus familiares que han dejado.

(...) Hemos llegado aquí (a la nueva comunidad). Se ha bajado la gente: nueva tierra, nueva comunidad, lo que nunca han visto. Después que se han bajado, la gente se ha puesto triste, no había donde vivir (cabañas). Allá donde era el territorio de los patrones la tierra era buena, el único punto negro que estaba ahí era el patrón, nada más, después todo era de los guaraníes.

“¿Qué año fue eso?”, le pregunté al final a don Vicente: “El 11 de septiembre de 1997. 11 pm. Si todavía me acuerdo”, me respondió y volviendo a esa época de la hacienda resumía: “Era la tierra más grande de Huacareta”, y aquella noche, según sus cuentas, aproximadamente 80 familias guaraníes dejaron el régimen empatronado y crearon la comunidad Canadillas en el municipio de Monteagudo⁶⁵.

Pero “¿cómo sabían que tendrían otra tierra esperando? ¿quién les había informado?”, inquirí a don Vicente y de esa época recuerda otras noches, en las que “había un señor que visitaba casa por casa, solamente por las noches visitaba: 'ya nos vamos a liberar. Ya vamos a ser libres. Nunca más vamos a estar en los patrones, hay que salirse de aquí'", ese señor fue don Mario Rivera⁶⁶.

65 Las tierras compradas para asentamientos de familias guaraníes exempatronadas se dieron en los años 90: Canadillas fue un predio de 10.40 has. compradas en 1997 por la ONG CIPCA, que compró seis haciendas entre 1993 a 1997 con una extensión discontinua de 8.397 hectáreas. En un primer momento estos predios albergaron a 193 familias guaraníes salidas de otras haciendas. Según Hurtado (2008: 31), este número de familias representaba el 19% del total de familias empatronadas. La estrategia de CIPCA, por ejemplo, fue obtener datos del Banco Nacional sobre las propiedades hipotecadas, esa presión de deudas de los patrones favoreció el comercio de tierras en el Chaco en las dos últimas décadas del siglo XX. Pero no fue necesariamente una acción aislada de esta ONG o de otras, sino que, en contexto, a partir de 1992 la APG naciente puso en su agenda propiciar mecanismo de recuperación de tierras, en ese camino se asoció a instituciones de desarrollo social como ONG e Iglesia Católica, de esta manera se impulsaron los reasentamientos durante esos años. Yo visité dos de estas propiedades adquiridas por CIPCA que se volvieron comunidades: San Jorge Ipati, la primera propiedad de 2.138 has. adquirida en 1993. La comunidad Huirasai adquirida en 1996 con una extensión de 1.139 has., ambas en el municipio de Huacareta. La tercera comunidad fue Isipotindi, en el municipio de Machareti, pero esta fue adquirida por la ONG Médicus Mundi.

66 La figura de don Mario Rivera y su actividad nocturna en la provincia Hernando Siles es muy similar al de don Marcelino Robles, guaraní de la comunidad Itakuatia en provincia Cordillera del departamento de Santa Cruz. Don Marcelino ya en 1983 comenzó a intentar organizar a los guaraníes de las haciendas de esta provincia: “comienza un peregrinaje nocturno para promover la organización y la capacitación que les permita liberarse de sus opresores. Muchos iban con miedo y otros solo escuchaban aquellas propuestas nuevas. 'A los que iban a las reuniones el patrón los señalaba y les preguntaba qué es lo que conversaban tanto, 'los que van a las reuniones son flojos'", decía el patrón, según relata don Fidel Cejas (Ministerio de Justicia, 2007: 67).

Pese a haber vivido la huida siendo niño, don Vicente tiene muy presentes las imágenes de aquella noche. Las familias que cargaron lo poco que tenían, que dejaron atrás a otros familiares y la tierra que consideraban suya, el llanto de las/os que se quedaban y el llanto de los/as que se iban. Con la historia de la salida colectiva de la hacienda Casa Alta queda claro que el “me voy a ir” fue también una opción política de desesperación, frente a un avanzado proceso de toma de conciencia sobre la explotación laboral de las familias guaraníes, pues una vez evidenciado el sistema opresivo bajo el que se encontraban, la mirada política sobre el trabajo y la vida en las haciendas cambió profundamente: “nunca quise estar con el patrón” o “la tierra era buena, el único punto negro que estaba ahí era el patrón”.

El *jama ayeta* rememorado por Acebey (2014: 160) comenzó a convertirse en una realidad colectiva. Este autor, también hijo de hacendado, comparó su visita a la hacienda familiar de Sipoperenda en diferentes momentos de su vida y lo constató: “Antes de 1995, año en que el grueso del personal abandonó esta hacienda para trasladarse a comunidades libres, sobrepasaban las cien personas (guaraníes que vivían en la hacienda). En 2007 no pasaban de quince y a principios de 2008 había un peón ava, tres cuñas y dos niños”.

3.4 La salida de la *avarenda* hacia *Mbaaporenda*

Varios estudios sostienen que la población trabajadora de origen guaraní se fue reduciendo en las haciendas de forma acelerada sobre todo en la segunda mitad del siglo XX⁶⁷ (Aclo, 1979: 101; Healy, 1982: 20). En los 80 “la mano de obra barata” -es decir, la fuerza de trabajo guaraní- continúa escasa y es percibida por patrones y peones (Combès, 1994: 41) ¿dónde iba la fuerza de trabajo guaraní? Su destino fue

67 También las enfermedades como fiebre amarilla y viruela diezmaron las haciendas en la segunda mitad del siglo XX: “marcaron un ciclo de peleas interpatronales, por la posesión de fuerza de trabajo. Los conflictos interpatronales se agudizaron a tal extremo que hubo muertes, desafíos a duelo y muchas peleas, por recuperar o conservar la mano de obra. Simultáneamente se crearon otros mecanismos represivos, de mayor eficacia, como las deudas” (Acebey, 2014: 192).

Mbaaporenda, que significa literalmente: la tierra del trabajo (Pifarré, 2015: 333; Combès, 1994: 6).

Mbaaporenda era el nombre que los/as guaraníes dieron a Argentina. El destino era el norte argentino para el trabajo de la zafra de caña de azúcar⁶⁸. Un cálculo según Susnik es que hasta inicios del siglo XX unos ocho mil guaraníes -de aproximadamente 26 mil que residían en la *avarenda*, es decir tierras guaraníes de lado boliviano- migraban a Argentina para rozar, carpir y cosechar en la zafra. Silvia Hirsch (2004: 67, 74) sostiene que son 18 mil las/os guaraníes que actualmente residen en Argentina: “la mayoría de los chiriguano que hoy habitan en Salta y Jujuy, con la excepción de los que migraron durante la guerra del Chaco (1932-1935), son descendientes de los migrantes laborales de fines del siglo XIX y principios del XX”.

La baja de este éxodo se fue dando por la paulatina mecanización de la zafra en Argentina. En la década de los 70 a los 80 la fuerza de trabajo guaraní había derivado en otro destino, el departamento de Santa Cruz de la Sierra en sus zonas de zafra como provincia Cordillera, ahí “van a ensanchar los cuadros de cosechadores de caña y algodón en los sembradíos” (Aclo, 1979: 61).

Debido a este proceso de emigración laboral, Healy (1982: 20, 154) afirmó que hubo una tendencia a que las familias guaraníes se conviertan en “proletarios rurales”, “para intercambiar su trabajo por un jornal, que aunque bajo, significaba una substancial mejora en relación a su condición de peón endeudado”. Esta misma tendencia de proletarización -como veremos más adelante- se agudiza ya en el siglo XXI pero en otro contexto muy distinto al esbozado en el periodo de la segunda mitad del siglo XX. Otro apunte por el que creo que a partir de

68 La migración por trabajo en la zafra de caña de azúcar en el norte argentino se hace cuantitativamente relevante a fines del siglo XIX y principios del XX. Se estima que el 80% de la población indígena del Cañón del Ingre había cruzado la frontera hacia 1890, buscando mejores condiciones de venta de su fuerza de trabajo. Pifarré (2015: 109, 110, 329) menciona que otras actividades laborales fueron la siembra de goma en el norte amazónico de Bolivia, en Beni.

ese periodo y hasta la actualidad se puede hablar del tránsito hacia la proletarización es porque esta idea ayuda a reforzar la lógica de que “fugas, deserciones, migraciones” son “comportamientos cotidianos del proletariado en formación” que busca evadir la imposición de normas de explotación, “con su rígida disciplina” (Mezzadra, 2005: 85).

3.5 Guaraníes *iyambae* y guaraníes empatronadas/os

Don Mario Rivera fue peón, es decir, no fue un guaraní *iyambae* “sin dueño”, pero fue -junto a otros hombres y mujeres- uno de los que comenzaron a cuestionar la vida y el trabajo de sus similares dentro de las haciendas. Fue un intenso proceso de comparación objetiva y subjetiva entre las condiciones de ser *iyambae*, sin dueño, y ser empatronada/do. Es así que se comprende cómo las familias guaraníes comenzaron a cuestionar el sistema de hacienda, a través del encuentro con el “otro” y la “otra” guaraní, encuentro que se hizo patente en los años 90 durante la campaña de alfabetización: “Por primera vez los peones avá se encontraban con avá libres que les hablaban de sus comunidades, de sus luchas y de la APG⁶⁹ (Asamblea del Pueblo Guaraní)” (Combès, 1994: 44).

Las circunstancias del encuentro y las formas en las que se dio este proceso permitió que “el discurso oculto” apareciera “completamente desinhibido” (Scott, 2000: 149), pues se unieron dos condiciones: un “espacio social” y un tiempo social -como fue la noche- donde no llegaron ni control, ni vigilancia del patrón; y fue posible la reunión con “confidentes cercanos que compartan experiencias

69 El Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB) fue iniciado en 1990 en la provincia Cordillera. Luego de ver los resultados y el alcance de esta campaña, se proyectó ampliarla a las zonas empatronadas (cañones del Ingre, Huacareta e Igiembe en Chuquisaca). Sabiendo la fuerza de la clase hacendada, la APG decidió que debía ir a la sede gobierno y traer apoyo para ingresar a las haciendas, entonces la delegación retornó al Chaco con cartas: “trajeron una importante documentación de respaldo a la Campaña de Alfabetización; cartas de los Ministerios de Educación, Defensa e Interior y del Fondo de Inversión Social, serían empleadas como argumento legal frente a las renuencias que esperaban (de los patrones)” (Teko Guaraní, 1994: 111, 112). En ese momento decían algunos dirigentes que “en ninguna etapa de la historia guaraní los kereimbas (“guerreros”, así llamados las/os alfabetizadoras/es) se habían cargado tantos papeles o documentos oficiales” (Unicef, 1996: 11).

similares de dominación”.

Por ejemplo, cuando se abrió esta posibilidad de iniciar un proceso de educación dentro las haciendas, la noche fue el único tiempo que los hombres y mujeres guaraníes disponían para asistir a las clases en improvisadas aulas dentro los predios de las haciendas: “A las siete de la noche tocan algo parecido a una campana. Es la llamada. Minutos después comienzan a aparecer mujeres y hombres, cada uno con su silla. Está oscureciendo”, cuenta la memoria de la campaña (Teko Guaraní, 1994: 65).

Corroboraré los puntos anteriores con un extracto de los testimonios del proceso de la campaña, como el encuentro de un alfabetizador guaraní de Isoso (comunidades libres de Santa Cruz) con guaraníes empatronados de la comunidad Villa Hermosa, cuando iniciaban el recorrido de alfabetización en esa zona de haciendas:

“En esa comunidad sufren demasiado (los guaraníes), su patrón los tiene como animales. Cuando nos vieron llegar se pusieron contentos, al comienzo nos tenían miedo porque pensaron que éramos karai (blancos) y cuando les hablamos en guaraní recién nos han escuchado y se han juntado y de pronto estábamos rodeados de hartos hermanos (...). A medida que les charlamos le preguntamos cómo era la situación y ellos nos dijeron tristes que sufrían mucho, que solamente el patrón les daba comida y cuando él no está, dormían sin comer (...). Nos preguntaron de dónde veníamos y les dijimos de Isoso, Kapeatindi y entonces se alegraron y les dije que en mi zona vivíamos puros guaraní y ellos se alegraron más”, testimonio de Gricelio Cuellar, 18 años (Teko Guaraní, 1994: 29).

El reconocimiento de las distintas realidades del mundo guaraní en el Chaco también conllevó a un proceso de reflexión sobre la condición del trabajo en las haciendas. Los testimonios al respecto hablan de cómo los estudiantes, ya en el proceso de aprendizaje, “se dieron cuenta” de que el mundo guaraní era más extenso, que existían guaraníes sin patrones y también conocieron los precios reales del maíz, el comercio de sus productos, los parámetros salariales y -sobre todo- la profunda sujeción a la que eran sometidos por desconocer las herramientas *karai* como la lectoescritura: “Yo fui varios años a la zafra

y es aquí, en este curso, donde vengo a descubrir que a mí también me explotaron”, fue una de las conclusiones de un guaraní de las comunidades libres de Isoso, donde comenzó la campaña (Teko Guaraní, 1994: 46).

La primera barrera a la que debían enfrentarse guaraníes libres y empatronados/as era cuestionar a la clase hacendada chuquisaqueña y sus privilegios: “El señor (hacendado) aceptó que la gente de su propiedad se inscriba en la alfabetización, con una condición: nunca decirles que la tierra era de ellos, decirles que la tierra nunca será de ellos” (Comité Zonal Kaami. Alto Parapetí, 31 de julio de 1992). Este es un ejemplo del “micro forcejeo de las relaciones de poder”, que este proceso puso en evidencia: la élite dominante hará lo posible por “mantener y extender su control material y su presencia simbólica” y el grupo subordinado “se ingenia estrategias” para frenar esa apropiación y “para conquistar más libertades simbólicas” (Scott, 2000: 232).

En sentido potencial, “los *tekos* eran guaraníes libres que, además de alfabetizar, hicieron una labor tan efectiva en la autoestima de los apatronados, que en menos de siete años la mayoría de las haciendas próximas a carreteras troncales entraron en crisis por falta de personal” (Acebey, 2014: 21). Misma apreciación hace Combès (1994: 44) al decir que este proceso “logró revalorizar para muchos el idioma ancestral” y de la misma manera “abrió muchas perspectivas”.

Se abrieron las opciones para trascender la vida de sobrevivencia, el trabajo precario e injustamente subordinado; es decir, a estas alturas, se concretó un proceso que significó “elaborar una reinversión conceptual”, la posibilidad de otra vida y la posibilidad de un nuevo tiempo *iyambae*, sin dueños. Esto implicó iniciar apenas los primeros pasos para “romper las cadenas creadas entre trabajo y sobrevivencia, trabajo y vida de subsistencia” (Gómez y Palma, 2012: xviii).

3.6 “Morir en la lucha” y “trabajar para nosotros”

Comprendí que esa disociación no fue un paso sencillo en los hechos cuando conversé con doña Audia Pérez (AP), que nació en una hacienda de la provincia Luis Calvo, y me contó cómo había sido para ella conocer a las familias guaraníes empatronadas de la provincia Hernando Siles, sobre todo del municipio de Huacareta. Como se verá, el momento en que los guaraníes pudieron distinguir la degradación laboral y social de sus pares, aun teniendo el mismo origen empatronado, afirmó el sentido de una “lucha” por la liberación colectiva y desnaturalizar esa dominación comenzó por el ingreso a las haciendas.

AP: He ido a andar todos los patrones, al lado de Huacareta, (...) donde los hacían comer un maíz medio hervido, como una lagua (especie de mazamorra de harina de maíz), una batea ahí le echaban, ahí tenía que comer la gente con sus hijos (las familias guaraníes). Yo he llegado hasta ahí, he llegado yo. Éramos un grupo que hemos salido a investigar eso, cómo era eso.

Ese “grupo” que salió a investigar las condiciones en las que trabajaban y vivían los guaraníes de otras haciendas formó parte del proceso de organización guaraní, que debía comenzar por este conocimiento de la otra realidad oculta en las haciendas. Al igual que las/os guaraníes alfabetizadoras/es enfrentaron prejuicios enunciados por la clase patronal, los patrones llegaron a sostener que se preparaba una toma de tierras: “los cambas se están alzando” o que estaban financiados “por los comunistas, para conformar cuadros de guerrillas” (Unicef, 1996: 10).

El testimonio de doña Audia confirma que entrar a las haciendas durante el día y ya no huir de ellas por la noche fue parte central del quiebre de ese mundo vida y mundo trabajo, abiertamente cuestionado por las/los guaraníes empatronadas/os en distintas haciendas.

AP: No nos dejan charlar los patrones allá, eran bien malos, no nos dejaban charlar con nadie, ni nos dejaban entrar, nos decía: 'el que entre aquí, aquí está' y nos mostraba el revólver. 'Si tenemos que morir en defensa de nuestros hermanos, vamos a morir'. Hemos entrado, sí. Hemos charlado ¿Qué hacía la

gente? Cuando teníamos una reunión grande en Huacareta, la última de la comunidad esa, se escapaban ellos para ir a escuchar esa reunión, pata pila (descalzos).

La idea de unir y asociar a las familias guaraní, sin duda fue un acto transgresor frente a la política de aislamiento que imponían los hacendados. Entrar a las haciendas de forma clandestina o de forma frontal, lograr que los guaraníes hablen de sus problemas reales y conozcan otras experiencias similares o extremadamente diferentes, fue la manera en la que se desarrolló esa “lucha” de la que habla Audia Pérez: contestaron el “orden hegemónico” y las relaciones sociales sobre las que se estructuraron, “a partir de lógicas y estrategias contra-hegemónicas de relacionamiento entre los sujetos sociales” (Gómez y Palma, 2012: xviii).

“Los grupos dominantes no sufren de una forma de paranoia inducida por la ideología cuando consideran las reuniones autónomas de sus subordinados como una amenaza implícita. Hay muchas razones para creer que ese tipo de reuniones en efecto estimulan la osadía de los subordinados (...) Las grandes reuniones autónomas de subordinados representan una amenaza para los dominadores porque estimulan a los inferiores, normalmente desintegrados, a tomarse licencias” (Scott, 2000: 92).

Este momento vivido en las zonas empatronadas del Chaco chuquisaqueño se entrelazó con los eventos de 1992. Ese año, “los ava se reunieron en Monteagudo, pueblo donde asesinaron al Ava Tumpa el 29 de marzo de 1892 (...), la casi totalidad de monteagudeños desconocían este y otros pasajes de la estirpe que fue terror del invasor español” (Acebey, 2014: 18). Este acto reivindicativo en la “histórica” zona patronal fue un eco de lo que aconteció ese mismo año, dos meses atrás, cuando en Kuruyuki en la región de Ivo, en Santa Cruz, más de seis mil guaraníes conmemoraron aquella batalla de 1892: “las cosas empezaron a cambiar”, sentencia Combès (1994: 44).

Luego de un siglo oculto, la visibilización de la también masacre de Kuruyuki marcó un punto de inflexión, respecto a una parte de la historia indígena negada por la historia oficial boliviana y mucho más

por la memoria de las élites chaqueñas, ya que reconocer este episodio, como otros, implicaba reconocer la preexistencia de una cultura sometida al poder colonial blanco hasta ese momento.

Las palabras del guaraní Marcelino Tardío, primer Capitán Grande electo por la asamblea del Ingre en la provincia Hernando Siles, expresan la distancia entre el mundo empatronado de los años 50 y el de fines del siglo XX: “Nunca había soñado que llegara el momento de opinar y ser escuchado, de tener la razón. Aquí el patrón era la razón” (Teko Guaraní, 1994: 136). Al mismo tiempo, el eco de la vía libre entre el mundo del trabajo y de la vida resonaba en otras latitudes del Chaco: “Somos muchos los guaraní y tenemos que unirnos para dejar de trabajar para los patrones. Ya es hora de que pensemos en trabajar para nosotros”, fue una de las intervenciones de un guaraní de la provincia O'Connor del departamento de Tarija en los años 90 (Acebey, 2014: 257).

Los patrones -por su parte- también fueron percibiendo modificaciones en el carácter de los guaraníes que ingresaron al proceso de alfabetización: “¡Insolentes cambas! Antes que ustedes entraran (los *kereimbas* alfabetizadores) no se atrevían a contestar, esto anda mal”, era la opinión mayoritaria de la clase patronal, pues hubo un efectivo cambio en la relación de subordinación (Teko Guaraní, 1994: 46). No solo la capacidad de responder, de “tener la razón” y no aceptar la última palabra del hacendado consolidó, en términos subjetivos, el derrumbe de la moral patronal, sino la continuidad -tal vez espontánea- de la política de resistencia como un llamado al sabotaje real; el ejemplo claro sería cuando los peones en proceso de liberación de Ipaty se enfrentaron a su vecino patrón, que quería arrebatárles tierra, pero la respuesta de los peones de ese patrón fue sumarse a los expeones de Ipaty “para ser libres”, “y cuando ese patrón se sintió vencido, tuvo que vender su hacienda que ahora es comunidad

libre” (Acebey, 2014: 28).

Don Julián Díaz (JD), que también comenzó a cuestionar al sistema en la década de los 90, subraya el carácter coercitivo del control laboral patronal que buscaba desbaratar cualquier proceso de organización, los castigos por faltar al trabajo, también fueron la oportunidad para convocarse por las noches y comenzar a interpelar las razones del maltrato:

JD: Mire, nosotros, bueno, mi persona: yo empecé a hacer este trabajo desde el 90 ¿no? desde el 90. Si revisáramos un poco la historia misma, lo que ha pasado, en Huacareta hasta el 90, 92, como le decía, era un poco tan difícil para nosotros, porque si bien hemos logrado que esos hermanos salgan entre las primeras tres comunidades, ha sido generalmente en las noches, en el día era difícil porque todos trabajaban ¿no? y bien controlados porque tenían sus propios capataces, así.

Entonces, el patrón de su casa solamente lo que recibía la información: quiénes estaban trabajando y quiénes habían faltado. Entonces, el que faltaba tenía que cumplir el sábado y el domingo. Eso ha sido un poco difícil, esa etapa ha sido difícil hasta el 94 más o menos, hasta que consolidamos la primera, la segunda y la tercera comunidad, hasta ahí. Y posteriormente, continuamos ya más gente pero ya no estábamos solos. Como diez personas que estábamos en ese mismo trabajo.

Entonces, creo que por ahí logramos, yo le digo, pero anteriormente se veía cómo se sufría, esa gente cómo sufría; porque llevar comida en la cabeza y caliente para unas 20, 30 personas, las mujeres más que todo ¿no es cierto? era un tema muy... este cómo le digo... muy triste ver así.

Fue un largo proceso de crítica, conciencia y problematización que gestó esa comunidad de experiencias de vida y trabajo, que a la vez se planteó “cómo desnaturalizar su subalternidad y argumentar su lucha por la tierra y por una vida digna” (Palma; Gómez, 2012: 361). Para tener clara la correlación entre la lucha, la tierra y la vida digna como sentidos del camino que se fue recorriendo, expondré el testimonio de doña Audia Pérez, de la comunidad de Isipontindi en el municipio de Macharetí de la provincia Luis Calvo: “Yo no he tenido miedo, si tenía que morir tenía que morir. He dicho: 'si tengo que morir en la lucha, voy a morir en la lucha', esa es mi decisión”.

El enfrentamiento con la clase patronal también fue la demolición -hasta cierta parte- de la constitución del “orden discursivo de vida”

que creó la hacienda, y el término “lucha” o “morir en la lucha” verbalizado ahora, en el siglo XXI, sin duda demuestra una insurrección discursiva (Palma; Gómez, 2012: 362).

Al mismo tiempo, el hecho de no tener miedo y decir que luchar es un acto consciente, una decisión personal, expresa que el sistema de hacienda poco a poco fue deconstruido por los sujetos subalternos. La “mirada política sobre el trabajo” y sobre las “operaciones e intervenciones” que afectaron la vida de las/os empleadas/os son llevadas a actos y hechos reivindicativos (Palma; Gómez, 2012).

La lucha que describe doña Audia nos lleva a la profundidad del pensamiento de las luchas como procesos acumulativos de largo aliento, como diálogos entre “las luchas actuales (y futuras)” y las históricas (Gómez; Palma, 2012: xxxvi), así como los quiebres generacionales que supuso la ruptura del pensamiento sobre el trabajo entre las familias guaraníes.

AP: Yo nunca quise ser empleada de los patrones, pese que mi papá me rogaba que vaya -cuando yo tenía unos siete años- que vaya a cuidar sus hijos de su patrón. Pero no. Mi papá era bien querendón de su patrón, pero yo tal vez nació con otros pensamientos. Mis hermanas toditas ha sido empleadas, ellas han ido a trabajar hasta que se han casado jóvenes, hasta que se han terminado los patrones, han trabajado ellas ahí; pero yo no, no quise, mi pensamiento era otro siempre.

Y como no quise ir (a trabajar a la hacienda), tenía mi hermanita -ya ha fallecido- eramos dos. No quisimos trabajar las dos mayores, entonces nos dijeron que nosotras teníamos que cuidar a mis hermanos, criar a mis hermanos, cuidar la casa y cocinar, así he trabajado: he preferido eso y no ser empleada.

Cuando la señora Yermin (la patrona) supo que ya nos iban a dar tierra, que yo estaba en la lucha por la tierra, ha ido a mi casa. Me dijo: 'te vas a salir de aquí, vas a abandonar, anda buscate dónde irte'. 'Estoy buscando donde irme, señora', le dije. No tuve miedo. 'Estoy buscando donde irme. Además de aquí no voy a retirarme, sabe qué -le digo- si usted no conoce la Ley, hay una Ley'. 'Ay -me dijo- ni siquiera sabes leer y me estás hablando de Ley'. 'Sabe qué señora, aquí yo pertenezco, a esta tierra. Mi derecho, como yo me he criado y aquí he nacido, me pertenece 50 hectáreas -le digo- y mis hijos icuántos hijos tengo! también les pertenece 50 hectáreas, eso dice la Ley', así le dije. Y se me enojó pues, me dio plazo un mes para que salga. 'Yo no voy a salir de aquí señora -le dije- aquí voy a vivir'. Y no he salido hasta que hemos conseguido Isipotindi (la nueva comunidad).

Mi papá me decía: '¿porqué no te retiras de esa organización?'. 'No papi. Yo he dicho: pies adelante, atrás no me voy a echar', le dije. 'Tas peleando contra mi patrón, contra mi patrona', me decía. 'Sí, eso estoy haciendo, y tengo que conseguir algo'. No ha sido gratis, pero mediante la lucha hemos conseguido esa compra (de las tierras de asentamiento). Se ha comprado tres comunidades con esa lucha: Isipotindi, Aguirenda, que es hacia el norte, e Ivaviranti; esas tres comunidades hemos conseguido comprar.

Ella afirma que luchó por la tierra y que la consiguió: no tenía derecho ni a plantar un árbol, ahora tiene una casa llena de frutales o, mucho más complejo, luchó -junto a otras mujeres y hombres- por tierra para más familias guaraníes de otras latitudes, así como esas familias tuvieron que luchar contra sí mismas, contra su arraigamiento a la tierra del patrón.

Un dato para verificar el impacto de aquella voz tenue que decía *jama ayeta*, es que de las 50 haciendas visitadas por la delegación del gobierno y las organizaciones indígenas, cuantificaron que en los últimos 10 años, es decir, entre 1995 a 2005, habrían salido 260 familias guaraníes que trabajaban en “condición de servidumbre” (Defensor del Pueblo, 2006: 25). La realidad es que cientos de familias hasta el día de hoy continúan en el tránsito de dejar las haciendas.

3.7 Trabajo y resistencia como parte del *ñande reko* guaraní

Indagué en los testimonios guaraníes una manera propia de interpretar el trabajo y una manera propia de interpretar el régimen empatronado para, finalmente, tener una mejor comprensión sobre el mundo del trabajo fuera de las haciendas, opción que habían elegido las familias guaraníes.

En ese camino encontré, de forma al menos recurrente, la sentencia de “no desaparecer” y de “no perderse”, verbalizado por Guayupa, *mburuvicha guazu y mbaecua*, e Iguarembó, *ipaye*⁷⁰ guaraní de Tarija, como una amenaza física pero sobre todo cultural que los acecha, que acecha su *ñande reko*, el “modo de ser” guaraní⁷¹, y luego

70 Ver glosario.

71 Expresado de esta manera, me refiero a las frases: “Una vez *que yo me pierda*, que me muera, yo sé que a

vi similar apunte sobre la misma acepción de la “amenaza” para los guaraníes de Isoso que significaba la “desaparición del 'ser' isoseño” (Combès, 2005: 31). Guayari, capitán de Tentayape, le dijo a Acebey (2014: 57, 84) en los años 90, que la forma de no desaparecer es permanecer unidos como comunidad y es transmitir la “forma de ser” guaraní a sus hijos e hijas:

“Así nos criaron nuestros antepasados y así les criamos a nuestros niños. En el trabajo aprenden y van creciendo. Después, cuando ya tienen mujer, se acuerdan de cómo su padre los crió y así crían a sus hijos. Si nos educamos así no vamos a desaparecer. Vamos a tener para que coman nuestros hijos. Si no sembramos no tendremos chanchos, gallinas, que son los que más comen maíz. Así les enseñamos a los niños” (Acebey, 2014: 57, 84).

En 2004, el guaraní de Tentayape, Guayriru, recordaría respecto al legado del fundador de esta comunidad, Bacuire⁷²: “Él nos ha dejado la tarea de no desaparecer y otra vez estamos unidos. Él ha dicho que no tenemos que perder nuestras costumbres, nuestro idioma, nuestra música y todo eso” (Acebey, 2014: 85). Se podría deducir que el aprendizaje, la disciplina y la destreza en el trabajo agrícola eran, en el camino de la reproducción cultural guaraní, un indicador de su forma ancestral de relacionarse con la tierra.

En ese camino encontré también otro rastro sobre el “discurso oculto” de la resistencia, que vale la pena apuntar aquí pues creo que podría formar parte del repertorio mítico, encaminado hacia el “no desaparecer” guaraní. Este discurso también tuvo y tiene como tiempo predilecto la noche, la oscuridad como el tiempo de las historias, de la

ustedes (al pueblo guaraní) van a querer hacerles lo mismo que me han hecho a mí (asesinarlo). Así que mientras estoy vivo haré estas cosas: voy a defender a mi pueblo. *Mientras yo esté vivo no se va a perder nuestro idioma, nuestra cultura*”, dijo Guayupa; e Iguarembó dijo en 2004 en la tradicional comunidad de Tentayape: “La empresa petrolera tiene mucha capacidad para dañar *nuestro espíritu* y tiene que haber enfrentamiento conmigo. *Si ellos me vencen yo desaparezco*; pero si logro imponerme los puedo amansar todavía” (Acebey, 2014: 27, 82, cursivas mías).

72 Bacuire, primer Capitán y fundador de la misma comunidad Tentayape, le explicó a David Acebey (2014: 72): “Cuando yo era joven no sabía beber. Cuando tomaban mis antepasados, en las fiestas, yo estaba trabajando, sembrando. Y cuando fui mayor y mi troje estaba lleno, recién me dijeron, 'ya puedes tomar compañero, ahora que ya tienes maíz'. Yo hago lo mismo con los ava de Tentayape. Cuando ya saben trabajar solos, sembrar maíz, recién les dejo ir a tomar a las fiestas: 'Bueno, ahora tomen porque ya saben trabajar', les digo”.

construcción mítica y de su oculta transgresión. Me refiero a la transgresión cuentística en el sentido de Scott (2000: 194, 195) respecto a que son un ejemplo de “resistencia cultural velada” de los/as subordinados/as: “Me parece difícil encontrar una sociedad de campesinos, esclavos o siervos sin una figura tradicional de pícaro, ya sea en forma animal o humana”, un personaje “pícaro” que triunfará sobre su enemigo “gracias no a su fuerza, sino a su ingenio y astucia”.

Precisamente esa es la característica de algunas de las corrientes de las narraciones guaraní, que se transmiten oralmente al amparo de la noche.

“Vivía, en Aguaraiagua, un anciano de nombre Yaisa, un personaje con una extraordinaria capacidad para narrar cuentos. Por las noches, cuando el viejo se dedicaba a contar las historias del Zorro con el Tigre, ningún niño pegada los ojos hasta que el sueño lo desplomaba, pero a la noche siguiente la aventura continuaba (...)” (Ortíz, 2004: 261).

En la introducción que hace Ortiz líneas arriba, no solo presenta el contexto de la noche, el lugar y el cuentista, sino que detalla los personajes típicos de estas narraciones: el zorro y el jaguar. Éstos tienen asidero en un contenido mítico-espiritual de relación y conexión del/la guaraní con los animales y la naturaleza, como explican estudios de Caurey (2005), Riester (1984), etc.

El *yagua*-jaguar es un animal temido, del que el guaraní se defiende solo si es atacado, y el *aguara*-zorro es un animal premonitorio; ambos forman parte del mundo mítico-espiritual pero también son los personajes que encarnan la lucha entre el guaraní y el *karai*, pues expresan su enemistad: “Estos papeles protagónicos, tanto del zorro = *guaraní* como del jaguar = *karai*, comenzaron a entrar en escena, precisamente con el ingreso del **karai** extraño al territorio guaraní” (Ortíz, 2004: 260).

Citaré un breve fragmento de una versión sobre el tigre y el zorro publicado por Acebey (2014: 149), quien a su vez se basó en otras tres

fuentes orales guaraníes: Cachara, Cusaire y Juan Flores.

“Dice que el tigre tenía harto chanco y que el zorro era su cuchero (ciudadador de cerdos). El tigre era malo y tacaño. Un día de esos, el zorro comenzó a comerse a los cuchis, pero sus colitas las enterraba en el barro. Cuando se los comió a todos, fue donde el tigre:

- Los cuchis se han enfangado. Su colita nomás está apareciendo, ya- Le había dicho.

El tigre fue a mirar su tropa y las colitas nomás vio en el barro”.

Como indica Scott, en las narraciones guaraníes recopiladas por Acebey (2014: 144) prima el personaje que no recurrirá al uso de la fuerza para salir de una situación de amedrentamiento, el principio de justicia de los personajes débiles frente a los fuertes y la ambigüedad: “El zorro, frente a la débil perdiz, es un tonto; pero ya lo veremos frente al poderoso tigre”. Misma afirmación es hecha por Ortíz (2004: 260): “Contrariamente a las narraciones occidentales donde el *León* aparece como el 'Rey de la selva', en el mundo guaraní el **yagua jaguar** es el tonto e ingenuo de la película, y a pesar de su fortaleza física es víctima constante de las picardías del tramposo, bufón y embustero *Zorro*”.

3.8 ¿Qué es ser *iyambae*?

Recorriendo las nuevas comunidades guaraníes encontré acaso algunas pistas de la construcción y reconstrucción del camino de aprendizajes del mundo fuera de las haciendas. Una palabra presente en casi todos los testimonios de exempatronados/as es “libertad”, registrada de esta manera por mi falta de diálogo en idioma guaraní, pues en ese caso las personas que encontré me habrían hablado del ser y estar *iyambae*, sin dueño. Lo primero que pude entender a partir de la palabra “libertad y libre” es cómo costó asumirse como tal.

Doña Audia Pérez recordaba los primeros tres meses en el asentamiento de Isipotindi, rememoraba cómo llegaron a asentarse a un pedazo de monte, “sobre la bosta de vaca, sobre el corral, ahí ha llegado el asentamiento. Ha sido triste, triste, triste el asentamiento⁷³”:

73 Sin embargo el drama de los asentamientos continúa hasta hoy. El inicio lento de cada nueva comunidad

“Y era andar de carpa en carpa, hablar con los hermanos, algunos lloraban, querían irse otra vez: 'no me acostumbro, mire este monte'. 'Pero con el tiempo va a ser una comunidad', así le hablaba”.

El “acostumbrarse” expresa el desafío frente al apego y desapego que cada familia guaraní vivió de manera distinta pero no mucho menos dramática, sobre el significado de romper la dependencia patronal y el ser conscientes de su libertad: “no se acostumbraban, más que todo eso ha sido, no se acostumbraron. Como que ya estaban libres y eso parece que era, no se acostumbraban”, ese era el sentimiento de extrañeza que recuerda doña Tomasa Tañera cuando crearon la comunidad de Ñaurenda⁷⁴.

merece un estudio sobre la voluntad de iniciar de proceso de asentamiento, por ahora comparto solo algunas imágenes de estos momentos, como parte de la comprensión de la salida de las haciendas en tanto cuestionamiento de las relaciones laborales. Don Carmelo Guerrero, actual líder de la comunidad Yaguarenda me volvía a contar las mismas necesidades que doña Audia presenció en su propia comunidad en los años 90: “Y ahora, el problema que tenemos es que no tenemos techo en nuestra comunidad, solamente estamos en carpa, usted sabe cómo es este tiempo, ha empezado a llover y ¡fucha! había un viento que nos hecho llevar todas nuestras carpitas, se la ha llevado el viento. En el aire libre se ha tenido que quedar la gente, es la necesidad que tenemos nosotros, no tenemos techo en la comunidad”.

74 Hubo familias guaraníes que retornaron a las haciendas luego de haber salido, o que finalmente nunca dejaron los predios del patrón, hago esta afirmación con base en los testimonios de don Ricardo Guzmán y de don Carmelo Guerrero, que usaron la palabra “costumbre” para explicar esta persistencia en las haciendas. Don Ricardo Guzmán dice de las familias guaraníes que se quedaron en la hacienda de la familia Reinaga: “Ellos también están acostumbrados pues ahí en las haciendas, pero algunos ya se sienten también que ya quieren salirse ¿no? 'No estoy bien aquí, no tengo dónde trabajar' (es decir, no tiene espacio para crianza ni cultivos). (...) O sea, la propiedad donde viven no son de ellos. Tienen su casa, de ellos será el techo, todo, pero la tierra no es de ellos”. Habría pensado que esta experiencia fue un suceso ocurrido solo en Huirasai pero en otra conversación que sostuve con don Carmelo Guerrero, del asentamiento nuevo llamado Yaguarenda, me aclaró la dificultad que representa superar los límites físicos de la hacienda y la atadura a la “costumbre” de quedarse en ella. Le pregunté sobre los que dejaron el asentamiento: “¿Los que se han vuelto? ahorita esos están, no es que se han vuelto sino directamente siguen trabajando en la hacienda. O sea que están acostumbrados ellos a vivir de los patrones, no a trabajar así particularmente ¿no? o sea que la tierra, como dicen ahora es para el que la trabaja. Pero ellos no acostumbran eso, más les gusta seguir trabajando para los patrones, que trabajarse para ellos, para que vivan libres”. Más allá de estos relatos, con base en la bibliografía consultada para este estudio, no encontré otro indicio que haga una distinción entre población empatronada permanente y población retornada a las haciendas. Por ejemplo, la cifra que tiene el CCCH en su diagnóstico de 2010 sostiene que 202 familias guaraníes aun tienen el estatus de “empatronadas”. Este mismo diagnóstico indica que el 85% de la población guaraní (8.649 personas) de las provincias Hernando Siles y Luis Calvo vive en las comunidades afiliadas al CCCH y que el 15% restante (1.523 personas) “se encuentran asentados entre áreas dispersas, comunidades mixtas, centros poblados y haciendas” (CCCH, 2010: 25). De ahí se deduce que hay una tendencia mayoritaria al crecimiento poblacional de las comunidades, como lo vi en mi recorrido (p.e. relato de doña Tomasa Tañera de Ñaurenda, de don René Visalla de Totorenda y de don Carmelo Guerrero); en tanto que el retorno o permanencia en las haciendas podrían representar casos excepcionales, pero existentes.

Don Gustavo Aparicio, hijo de doña Audia y comunario de Isipotindi, añade otro elemento común en todas las comunidades de exhacienda del Chaco: también fue difícil acostumbrarse a vivir entre ellos y ellas, marcados por el origen de las distintas haciendas de las que procedían, con sus ajenas costumbres: “Ha sido muy difícil adaptarse (...) porque aquí somos de diferentes lugares (haciendas). (...) Nos ha costado entendernos porque realmente ellos tenían su costumbre de ese lugar, otras costumbres. Ve, hasta eso hemos pasado”.

El hecho de verbalizar de forma reiterada el “acostumbrarse” puede parecer connatural a cualquier hecho similar en la trayectoria de las familias rurales, pero en el caso guaraní contiene en sí mismo un profundo razonamiento crítico porque significó desmontar toda la estructura de hábitos y costumbres que les impuso la hacienda, comenzando por el más complejo: el peón y su familia ya no eran subsumidos “instrumental y mecánicamente” (Palma; Gómez, 2012: 248) al trabajo y la vida marcada por ese trabajo, sino que se rompía esa relación perversa, gestándose la diferenciación entre el tiempo de vida comunitaria y el tiempo para el trabajo.

No solo era desacostumbrarse a un paisaje distinto del que habían visto toda su vida, sino desacostumbrarse de la dependencia al patrón: “A veces con alegría llegaban aquí (a la comunidad de Isipotindi), pero aquí ya veían la situación más crítica, porque ya no había el patrón pa' que todos los días le dé de comer: uno mismo tenía que buscarse”, cuenta el hijo de doña Audia.

Lo que también significaría que ya no había un patrón que actuara bajo coacción, que dominara todos los espacios, significaba que se había eliminado “ese tipo de poder” (Palma; Gómez, 2012: 247, 248): “Inclusive no se podía ni hacer bulla en su casa del patrón, no se podía. Acá (en la comunidad) por lo menos uno tiene libertad: puede gritar

cuando uno quiera ¿no? esa es la libertad que tenemos nosotros”, me explicaba don Ricardo Guzmán de la comunidad Huirasay⁷⁵, y se refería a la libertad de ya no ser víctimas de la brutal disciplina; en el sentido concreto de su experiencia y la de su familia, eso es ser *iyambae*, una persona “sin dueño”, “libre”, “no apatronado” (Acebey, 2014: 225).

Combès (2005: 30, 31) hace un análisis sobre el uso que se hace de la palabra *iyambae*: “ser 'sin dueño' -es decir no ser esclavo ni sometido- es, al mismo tiempo, ser dueño de su tierra. Las dos significaciones del término son inseparables”, y si bien este análisis se debe sobre todo a su experiencia en la zona guaraní de Isoso, podría decirse que actualmente esta construcción conceptual se apega a la definición que hacen los/as guaraníes exempatronados/as en Hernando Siles y Luis Calvo, con las distancias y proximidades del caso.

Don Ricardo Guzmán, de la comunidad Huirasai, simplifica todo este complejo proceso de segmentación que vivieron: “cuando uno recién viene a la comunidad sufre”, luego de superar ese momento común y en alguna medida necesario para el cambio, la persona “va creciendo” en el sentido de crecer junto a la comunidad; “va trabajándose” pues vuelve a ser dueño y dueña de su fuerza de trabajo y de lo que representa: su propia subsistencia autónoma; “entiende que está libre”, ya no tiene precio ni dueño, ni reglas, ni horario: “trabaja

75 Don Ricardo Guzmán es hijo de don Cristóbal Guzmán, los conocí a ambos en la comunidad Huirasay, conversamos durante la noche a luz del farol de la escuela. Don Cristóbal fue el guaraní que -en vista a que no estaba empatronado- pudo tener contacto con la ONG CIPCA e impulsar la compra de tierra para el asentamiento. Las tierras compradas pertenecían al hacendado don Carlos Villegas. La comunidad cuenta con 1.470 has y se fundó en 1996: “Con cuarenta y tres asentados o familias. De las tres haciendas de Huacareta”, me relató. MC: ¿Qué haciendas eran? CG: Era hacienda de Santiago del Bañado, la otra hacienda de Galería, después de Pampa Grande, estaban los patrones grandes, de ahí hemos arrastrado. (...) MC: ¿Y era la primera vez que usted venía aquí? ¿Qué le ha gustado más del lugar para comprar estas tierras? CG: Sí, primero hemos venido con la gente a ver toditos los terrenos cómo es, así que bonito terreno es, aunque no tiene plano, pero no tiene nada de piedra. Así que tierra sanita es. MC: Y cuando se han cambiado aquí ¿cómo han comenzado la comunidad? CG: O sea, aquí abajito había una cabaña, grande era y yo tenía tenía carpita y a ladito me hecho carpita yo y los otros en la cabaña llenito estaban un mes ya ahí. Como yo ya conocía CIPCA así que yo les dicho: “aunque sea vayan a sacar crédito para calaminas de CIPCA”, y han ido pues, y hemos conseguido diez hojas de calamina, hemos conseguido para cada familia. Y con eso hemos construido las casitas.

cuando quiere, cuando no quiere no trabaja, descansa”, pues ha roto la cadena que lo ataba a ser una máquina de continua reproducción de fuerza de trabajo, a quien nunca se le dio ningún derecho de reclamar, de pensar u opinar y menos se le dio tiempo de ocio. El proceso de reestructurar la vida diferenciada del trabajo, según describe don Ricardo, implica que en los momentos en los que no trabaja, el hombre o mujer guaraní puede estar “en su casa pero haciendo otra actividad”.

3.9 Puntos concluyentes

En un inicio intento ver el potencial de la fuga y la salida masiva de las haciendas como un acto rebelde de ruptura unilateral con las bridas del régimen empatronado y de las relaciones sociales de subordinación y dominación. Las características clandestinas y mitificadas de este acto subversivo se unen a otros procesos, en los que las familias guaraníes dejan ver claramente cómo incubaron en secreto su anhelo por volver a ser *iyambae* “sin dueño”, cómo no claudicaron en su rechazo a la dominación patronal y también el costo emocional que les implicó recuperar la autonomía respecto de la tutela del patrón.

El camino personal que cada trabajador/a guaraní emprendió, se unió a la toma de conciencia de la libertad colectiva, respecto a la condición empatronada y a la toma de conciencia de la explotación laboral provocada por la indefensión social del guaraní. Entonces, micro procesos llegaron a alimentar un proceso político de toma de conciencia más ambicioso. Por otra parte, esta lucha se revitaliza porque podría tener el potencial de enlazarse con la “historia de resistencia de larga duración” (Palma; Gómez, 2012: xxvi), como se manifiesta en el mundo mítico o en conceptos guaraníes. Precisamente, en el capítulo siguiente explico y describo las características de la vía *iyambae* post empatronamiento.

CAPÍTULO 4

REDEFINIR EL TRABAJO Y LA VIDA

“No, el dinero no alcanza a veces, pero hay algunos compañeros que no se trabajan, no siembran, eso... para esos no alcanza la plata pues ¿no? Solamente van trabajar una semana, están una semana sin trabajar y ya no tienen a veces nada. Pero si tienen su chacos, por ejemplo siembran: cumanda, yuca, camote todo eso, maní, ají, ya tienen para comer en la misma comunidad. Pero si no hay, si ellos solamente salen a trabajar a otro lado, en la casa ya no, solamente vienen a dormir y se van. Uno tiene que trabajarse en su comunidad para él nomás, ya no sale”, Ricardo Guzmán de la comunidad Huirasai.

4. Redefinir el trabajo y la vida

Para caracterizar cómo se redefinen las actuales relaciones laborales de trabajadoras/es guaraníes exempatronadas/os en el Chaco, las reflexiones de don Ricardo Guzmán son centrales, pues señala el carácter reflexivo del “uno tiene que trabajarse en su comunidad”, apunta a que esa cualidad podría ser la respuesta a la precariedad del trabajo asalariado.

En este capítulo retomo las voces de las/os guaraníes que salieron del régimen de empatronamiento para explicar que sortear la hacienda modificó las concepciones a cerca del trabajo y de la vida. Por una parte, es evidente que asistimos a una reapropiación de la fuerza de trabajo en términos subjetivos y en términos de no dependencia patronal, por lo menos respecto a la movilidad y la capacidad de negociación.

4.1 Construir un nuevo orden y un nuevo tiempo

Como sostuve en el capítulo 3, la ruptura con el régimen empatronado supuso momentos de encuentros y desencuentros, frente a las nuevas formas de asumir el trabajo y la vida fuera de la hacienda y del dominio coercitivo del patrón. Cuando pregunté a las mujeres y hombres que habían salido de las haciendas cómo definían actualmente su vida y su trabajo, una palabra se hizo presente en casi todas las respuestas: tranquilidad. Así lo expresa doña Valentina Ríos (VR), exempatronada de la hacienda de la familia Chávez.

VR: (traducida por doña Tomasa Tañera) Bueno, ella dice ¿no? de que ahora que hemos salido de ahí (de las haciendas) estamos tranquilas haciendo las cosas para los niños. Estamos en la casa atendiendo a nuestros hijos, a nuestros nietos; haciéndoselo algo pa' que coma bien, pa' esté tranquilo. Así, pa' que su estudio adelante también, porque más años (atrás) no era así.

El estado de “tranquilidad” significa por sí mismo un tiempo cualitativamente más sosegado en el que -aparentemente- las relaciones familiares cobran relevancia, en el caso de doña Tomasa y

doña Valentina, mujeres que trabajaron durante su niñez y juventud para la hacienda y que ahora, en su etapa de vejez, se sienten tranquilas administrando el hogar⁷⁶. Apuntaré, más que a evaluar las características de uso del tiempo de las mujeres, a su potencial reivindicatorio: las familias guaraníes ahora sienten que pueden ordenar su tiempo a diferencia del orden impuesto por la hacienda. Hay un nuevo tiempo y vida “tranquila” que por oposición hace suponer, que la vida y el tiempo en la finca era de angustia, intranquilidad y desesperación.

La señora Tomasa vuelve a explicarme esta disposición del tiempo, respecto a los hombres, pues ellos también están “tranquilos”: “sí, pero tranquilo ya nadie lo obliga que vaya a trabajar a otro lado ya. Cuando ellos necesitan pa' su coca, pa' su comida entonces sale a trabajar a otro lado, a las haciendas”; añade a esta apreciación otra característica don Ricardo Guzmán: “donde podamos sembrar, podamos vivir, estamos tranquilos, sí”.

Como indican Palma y Gómez (2012: 249, 255), “se identifica un esfuerzo claro y concreto por construir un tiempo distinto al de la finca”, dentro de ese tiempo -y este es el punto al que quisiera llegar- “se visualizan otras relaciones sociales, con potencialidad emancipadora”. En el caso concreto de las relaciones laborales veremos que en términos generales se esboza una ruta de “manejo colectivo” del tiempo, aspecto que fue negado en la hacienda, la frase “porque más años (atrás) no era así”, es la que permite dibujar estas nuevas posibilidades, donde “la resignificación de la vida pasa por la

76 Sobre algunas aproximaciones a la división sexual del trabajo en el caso guaraní se mencionan en el capítulo 2 y desarrollaré más adelante este mismo capítulo. Sin embargo, respecto a la cualificación de las mismas mujeres sobre su condición de vida en la comunidad podría señalar, como afirma Federici (2013: 59), que hay un acuerdo -evidentemente impuesto por esta división sexual- por el que se preconstituye que “el salario masculino es indispensable para la supervivencia de la familia (...) Y si 'nos encontramos que nosotras mismas preferimos o buscamos trabajos menos absorbentes, que nos dejan más tiempo para las tareas del hogar' es porque nos resistimos a una explotación intensiva, a consumirnos en la fábrica y a después consumirnos todavía más rápido en casa”. Es decir, la condición precaria o no precaria de la mujer que trabaja en el hogar también debe pensarse como una relación estratégica en tanto le permita el propio desenvolvimiento de su vida.

deconstrucción del tiempo finquero -tanto de vida como de trabajo-” (Palma; Gómez, 2012: 244).

En ese sentido, la forma en la que interpreto la vida “tranquila” será con referencia a la vida anterior, pues es el parámetro que las familias exempatronadas usan para diferenciar cualitativamente sus condiciones de vida y trabajo actuales, como bien me explicaba don Ricardo Guzmán (RG):

RG: Ahora ya no: nadie nos puede venir a obligar que vayamos a trabajar, nada. Nosotros, cuando queremos salimos a trabajar, cuando no pa' nosotros trabajamos ¿no? Cría de chanco, algunas vaquitas, otras cositas ¿no? gallinas, de todo se cría en la comunidad. En eso estamos, nos dedicamos a eso.

El único orden de la hacienda que fusionó el ritmo de vida y de trabajo a una rutina eterna, se separa en el “trabajar para nosotros” o en el “trabajarse cada uno”, como me indicó don René Visalla: “Bueno, las familias ya como son libres, ya se trabajan cada uno: cuando quieren salir a ganarse a otro lado tienen que buscar también jornal”.

El “salir a ganarse a otro lado” es el elemento que retomaré como foco de análisis, y que tiene que ver con la hipótesis de este estudio: qué ocurre cuando las condiciones de trabajo guaraní se desarrollan en un contexto de mayor movilidad física. Así, los relatos que citaré hablan de permanente movilidad desde las comunidades, entre haciendas, entre campo y ciudad, pero también hablan de que la vía del asalariamiento o el trabajo independiente va siendo un proceso colectivo y a la vez una decisión personal, como cuenta don Gustavo Aparicio (GA) de la comunidad Isipotindi.

GA: Bueno, esta es la realidad que hasta el momento tenemos, por ejemplo, la mitad de las de los comunarios, como le digo, es muy difícil también adaptarse de estar empadronado y salir a ser libre, independiente, y buscarse uno mismo para su sustento. Salimos a trabajar así afuera, por esa razón, pero otros hermanos ya estamos adaptados, ya tenemos los medios para subsistir aquí. Siempre haciendo como le contaba las diversificaciones. Por ejemplo, yo en cultivo casi no me garantiza nada, pero sí en la apicultura me va bien, porque es potencial ¿no?. Otros hermanos se dedican a la agricultura le va bien un año, otro año también a medias. Usted sabe que por estos cambios

climatológicos que tenemos, todo eso nos hace fracasar.

Como afirma don Gustavo, la tendencia del trabajo rural en Bolivia combina estas dos perspectivas laborales: el trabajo dependiente y el independiente. Ormachea (2015: 171, 172) categoriza tipos de trabajadores/as agrícolas en las tierras bajas a partir del tipo de actividad que le demande más tiempo de ocupación, apegándose el/la trabajador/a guaraní a ser un tipo de trabajador del campo-asalariado, “semiproletario”, que combinaba el trabajo agrícola estacional (caña o algodón por ejemplo, y tendría que evaluarse si necesariamente las actividades desarrolladas en las haciendas tienen propósitos de este tipo de explotación) con actividades agrícolas independientes durante el resto del año.

En las comunidades visitadas pude comprobar que las actividades laborales se diversifican experiencias mixtas entre agricultura, pecuaria, piscicultura, apicultura, artesanía, etc.⁷⁷; ninguna persona expresó que sus actividades sean exclusivamente asalariadas. La economía guaraní monetizada dependerá de estos dos rubros.

4.2. “Volver” a las haciendas: nuevos acuerdos con los patrones

Abordaré las modificaciones en las relaciones sociales entre los hacendados -devenidos en expatrones- y las/os trabajadoras/es guaraníes -exempatronadas/os- para aproximarme a la(s) realidad(es) vigentes en el mundo laboral en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo. Pienso que de esta manera, enfocándome en primera línea en los

77 Al margen de las actividades tradicionales como la agricultura y la ganadería en pequeña escala, la piscicultura, apicultura o ganadería en gran escala forman parte de la lógica de los “proyectos productivos”, parte de la agenda de la modernidad neoliberal de corte “indigenista”: “La práctica de proyectos productivos, dirigidos a fortalecer las competencias empresariales de poblaciones indígenas en América Latina posee una trayectoria de aproximadamente 30 años. En Bolivia, los proyectos productivos han estado orientados a desarrollar a través de ONG’s las capacidades de indígenas de las tierras bajas para la explotación comercial, pero sostenible, de los recursos renovables dentro de territorios indígenas (...) hoy en día la distribución de las tareas se ha desplazado hacia un mayor grado de protagonismo y de autonomía gestionaría por parte de los actores indígenas. Esta dinámica corresponde tanto a las políticas de pertenencia estatales como a la burocratización eficiente exigida por las financiadoras de mentalidad neoliberal (Postero 2009: 262)” (Waldmann, 2015: 321, 342).

testimonios, explicaré los alcances de las modificaciones materiales y subjetivas que caracterizan el caso guaraní.

Don Carmelo Guerrero, exempatronado que trabajó en dos haciendas y que ahora está en el nuevo asentamiento de Yaguarenda, resume una gran parte de la dinámica actual laboral: “seguimos trabajando con los patrones de forma particular”, de forma particular quiere decir en una negociación directa, que implica movilidad laboral entre haciendas de las dos provincias: “he tenido que trabajar en la zona ¿no? buscarme un trabajo para mantener, para alimentación (...). Así, como le digo, volvemos a trabajar donde los patrones pues. Como ellos siempre nos ofrecían plata allá, ni modo, vamos al trabajo uno, dos días”. Doña Flora Suárez (FS) de Huacareta también me describió las nuevas circunstancias en las que acontece la relación laboral.

FS: También el patrón se compromete: 'iremos', dice ¿no?, 'ayúdenme por favor', dicen ellos, ya favor piden ¿no? favor tiene que ser nomás: 'Bueno, tanto les voy a pagar'. 'Si nos va a pagar tanto, vamos'. Entonces ellos van, van por una semana o a veces van por dos, tres días ¿no?. Según sus trabajos, a veces hacen un contrato de *chaqueo*. Según el precio, a veces se agarra una hectárea de chaco o una hectárea de siembra, así van haciendo ellos para que les pueda alcanzar para la familia.

MC: ¿Y eso antes no existía doña Flora?

FS: No, no todo era gratis para el patrón; pero ahora ya no, todo tienen que pagar ellos.

La mercantilización de las relaciones laborales cobra vitalidad en este nuevo contexto, aspecto puesto en duda en el periodo cerrado del empatronamiento. Los elementos “precio”, “pago”, “plata” forman parte de las nuevas interacciones previas a la venta de fuerza de trabajo, al establecimiento del pago por obra concluida o jornal, pues -como explica doña Flora- de acuerdo a este arreglo se estipula el tiempo y tipo de trabajo, además de las formas de contratación colectiva o individual, la especialización del tipo de trabajo: construcción, verjas, siembra o cosecha, etc.

Para establecernos en este escenario de negociación se debe

considerar que hubo una modificación importante en las relaciones entre expatrones y exempatronados/as, como indica doña Flora, el trato se basa no en una orden, sino en en una solicitud: "'ayúdenme por favor', dicen ellos, ya favor piden ¿no? favor tiene que ser nomás". Don René Visalla (RV), que se quejaba por el bajo salario que percibía en el etapa empatronada y por las jornadas laborales de lunes a sábado, sostiene que hubo un cambio real en la negociación laboral: "también tenemos derecho, ya hacerse respetar como dice la Ley. Entonces ya no tenemos que ser humillados", según él, antes "no había dónde ir a quejarse, entonces ya hacían lo que ellos querían: nos pegaba, las *waskeaba* a las mujeres, todo eso".

El que las familias guaraníes se refieran a escudos legislativos o instancias de arbitraje, más allá de que efectivamente éstas puedan fallar a su favor, me animaría a interpretarlas como un conjunto de estrategias retóricas para contestar a situaciones de desventaja en el ámbito laboral.

Algunos/as guaraníes tienen una reflexión mucho más dura sobre el retorno a las haciendas con la venta de su fuerza de trabajo. Cuando don Bonifacio Rivera, de la comunidad San Jorge Ipati, me relataba las frustraciones de algunos emprendimientos en la comunidad, resignado decía: "hasta uno está emputado, pero si no tiene plata obligado tiene que ir a trabajar dónde el patrón vuelta".

A partir de las transformaciones en las relaciones de trabajo, de forma paralela pareciera que también se han dado otros cambios en las verticales relaciones sociales, pero no todas/os las/os guaraníes aceptan de buena manera restablecerlas. El hecho de que volver al patrón sea una condición extrema de "empute", de rabia, ofrece una perspectiva de resistencia a las nuevas condiciones, así sean aparentemente mejor negociadas.

También hay que señalar que la clase patronal, sin dejar de ser la

detentora del poder y todavía de la tierra, puede entablar un diálogo en términos de *pax* territorial con sus nuevos/as vecinos/as: “se llevan bien los patrones con nosotros”, se anima a decir don Cristóbal Guzmán, cuya comunidad está rodeada de haciendas como es común.

Pero lograr sentar estos precedentes supuso un cambio discursivo que -como dije- escapa al ámbito del trabajo, en ese sentido compartiré la reflexión de don Julián Díaz, guaraní que fue electo concejal indígena del municipio de Huacareta en tres oportunidades, y que resume bien estos microprocesos en las relaciones del Chaco:

JD: Ahora se tutean, ya no es como 'el papi' y 'el niño' ¿no? porque de esa forma nos han manejado, si era un hijo de un hacendado tenías que decir 'papi' o 'niño'. Pero ahora ya no. Ahora sos 'vos' y soy 'yo' y listo. Entonces, ese cambio también; pero eso ha costado que ellos acepten. De alguna manera, cuando ya yo me acuerdo todavía cuando hicimos un internado el 96, justamente, comenzó a funcionar es internado y nosotros éramos administradores (las/os guaraníes). Empezaron a sacar a sus hijos del internado (las/os karai) porque no querían que estén, digamos, bajo el mando y la tutoría de nosotros ¿no es cierto? empezaron a sacar. No tardó ni tres meses, han tenido nuevamente que volver, porque era un poco más difícil, digamos, que sus hijos de ellos vengan (hasta el pueblo) porque estaba en una distancia tan larga, entonces que obligado tenían que retornar. Eso ha sido ¿no? Bueno, ahora ya todo, como se dice a veces, viajamos en las mismas flotas (buses), estamos en la pensión juntamente con ellos. Entonces, yo creo que ese cambio se ha ido viendo y ese cambio existe ahorita.

Romper con el trato autoritario (llamarle “papi” al patrón en algunos casos) implicó romper con una barrera de dominación y segregación de clases: separar a los/as hijos/as de los patrones de las/os niñas/os guaraníes, resignificando la alteridad guaraní-karai en sus distintas facetas, pues mientras en los roles “asalariado y expatrón” el trato ya es de “favor”, en el de la producción la lucha es lograr la total independencia respecto del karai.

“(...) los karai y las demás capitanías guaraníes siguen siendo para los guaraníes, al igual que hace 30 años, las construcciones de alteridad relevantes, frente a las cuales ellos buscan destacarse con sus éxitos productivos como grupo social, con una identidad social compartida de tipo etnicitario” (Waldmann, 2015: 357).

Efectivamente atravesados por elementos más complejos, que

llevaron a reforzar “lo guaraní” -y que merecen otra aproximación al caso-, conocer estos nuevos juegos en la alteridad ayudan a comprender el contexto en el que se desarrollaron los nuevos cambios en los acuerdos laborales.

4.2.1. La negociación: condiciones de la contratación colectiva

En ese escenario de retorno a las haciendas con la venta de fuerza de trabajo, es que don Cristóbal Guzmán (CG) de la comunidad Huirasai pronuncia la frase “ahora es pues tranquilo el trabajo”, y resume una apreciación respecto a las condiciones de trabajo⁷⁸, que en su caso -según relató y cito en el capítulo 2- fue un deambular entre patrones “malitos” a menos “malitos”.

MC: ¿Cómo se ordena el tiempo de trabajo ahora?

MC: Ya hemos puesto horarios y trabajar ocho horas, no más. (...) Aunque salgamos ahora a trabajar por ahí igual ocho horas trabajamos, no trabajo más, así trabajamos pero más carito es el precio, el jornal. Ya no nos ponen el precio los patrones como era más antes y nosotros ponemos el precio, sino no vamos a trabajar.

MC: ¿Ahora cuándo la gente de aquí quiere ir a trabajar cómo hace? ¿Dónde trabajan aquí?

CG: Van por acá. Viene gente, contrata y tienen que pedir permiso al dirigente. No, no va calladito.

MC: ¿Se acuerda con la dirigencia?

CG: Sí, o sea que nos reunimos, quien quiere ir va de la lista. Así es siempre.

Según don Cristóbal una de las pautas actuales de contratación es la modalidad colectiva y -en su caso- el control comunitario del tipo de contratación, a cargo de la autoridad de turno: “Ahora contrato, compromiso ya es, fijo”, aclara don Cristóbal, “pues si no nos paga bien vamos a traer a la Inspectoría, a eso le tienen miedo”. Para Rodolfo Nava (RN), inspector del trabajo de la oficina de Monteagudo, dependiente del Ministerio del Trabajo, está muy claro que estos últimos años se ha reforzado la modalidad de negociación de contratos

78 Las condiciones laborales de los sectores formales dependientes comprenden desde el salario mínimo (para la gestión 2016, según el DS. 2748 el salario Mínimo Nacional es de Bs. 1.805: \$us 263 a tc. 6.86), número de horas máximo de la jornada laboral, hasta contribuciones a la seguridad social y condiciones de seguridad en el lugar de trabajo.

mediada por los dirigentes guaraníes de las comunidades:

RN: Es una modalidad de contratación colectiva, donde el propietario va a la comunidad y habla con el dirigente y le dice: 'yo quiero, requiero 10 o 12 trabajadores para la cosecha'. (...) El dirigente de la comunidad establece las condiciones y convienen hasta el salario, el precio inclusive, y van a las propiedades solamente a cumplir con esa tarea: con esa obra de la cosecha, la siembra también o los desmontes.

Citaré el diálogo con don Ricardo Guzmán (RG) de la comunidad Huirasay, para tener un panorama más completo a cerca de las negociaciones de contratos colectivos, tomando en cuenta que esta forma de relación laboral hasta hace poco no existía, lo que es un nuevo aprendizaje de manejo del mercado laboral:

RG: Bueno ahora ya se trabaja en la comunidad, algunos son los que salen a trabajar a otro lado, a ganarse su jornal. A veces vienen a contratar. A veces tenemos que salir también en grupo a trabajar, un grupo de diez, de veinte hasta treinta, una semana.

MC: ¿Cómo se hace cuando salen por grupo?

RG: Por grupo salimos todos a trabajar. Por ejemplo, yo digamos: viene una persona a contratar, necesita cinco días y tengo treinta hectáreas, calculamos una semana. Vamos: una semana acaba entre todos y nos venimos todos también.

MC: Y así el contrato, el acuerdo es verbal.

RG: Sí, entre todos tienen que saber lo que van a trabajar, los hermanos ¿no? Sí, tienen que saber también por cuánto el jornal, la hectárea cuánto nos van a pagar. También tienen que saber ellos porque nosotros -como dije- no podemos ocultar nada que no sepa ellos, no podemos hacer a espaldas de ellos, para eso tenemos que ser transparentes con ellos, por eso somos dirigentes también de la comunidad nosotros.

MC: ¿Y eso cómo se acuerda? el precio por el trabajo de hectáreas

RG: A veces, como le llamamos *carpida, desfrotada*, ahí fijamos cuánto va a costar, cuánto el precio por hectárea, por jornal. Si vamos por jornal, así por jornal lo hacemos, si vamos por grupo también lo hacemos subir más.

MC: ¿Se puede negociar?

RG: Se puede negociar, porque en grupo más rápido se hace, eso es lo que hemos hecho.

MC: ¿Y por grupo se hace por un monto global?

RG: Así es, sí, todos ganan por igual: por ejemplo, si tenemos que ganar cien, todos a todos tienen que pagar cien, durante los cinco días, eso es lo que acordamos antes de ir a trabajar.

El trabajo por contrato en grupo como modalidad reciente no es una regla aplicada en todas las comunidades, don Carmelo explicó que

en el nuevo asentamiento de Huacareta todavía “no se acostumbra” intermediar la negociación de contratos con el dirigente: “trabajamos particularmente, el que quiere sale a trabajar el que no quiere, ya depende de uno, porque nosotros no hacemos eso (contratos colectivos)”.

A continuación describiré distintas situaciones laborales a las que se enfrentan los guaraníes exempatronados, en las que se muestra los rasgos de la diferenciación, especialización y salario vigentes actualmente, que marcan una distancia respecto al tradicional trabajo en la hacienda. El ejemplo más claro podría estar en el trabajo de *carpir*. La *carpida* consiste en preparar, aporcar o deshierbar la tierra, faena común en el trabajo agrícola dentro de la hacienda. Don Cristóbal Guzmán (CG) narró que un grupo de guaraníes de la comunidad había hecho recientemente un trabajo de limpieza de *chacos* (terrenos) y que a diferencia de lo que ganaban antes, esta vez cobraban “ya sobre 1.000 (pesos) la hectárea, 1.500, así. Porque ellos antes ponían 600, 700 (pesos) pagaba. Pero ahora ya aguanta el bolsillo. Tiene que pagar más (...). Ahora es pues 1.000⁷⁹ la hectárea o algo así”.

Cito las descripciones del tipo de trabajo, inversión de tiempo, equipo y costo en tres casos de especialización: construcción (albañilería), actividad a la que se dedica don Cristóbal Guzmán de Huirasai; alambrados de terrenos, actividad desempeñada por don Carmelo Guerrero de Yateirenda y don Ricardo Guzmán de Huirasay.

- *Cristóbal Guzmán (CG) - Albañilería (construcción)*

CG: Yo trabajo de albañilería nomás, pura albañilería, más se gana.

MC: ¿Cuánto se cobra por albañil?

CG: Depende la obra, qué tanto: 5 mil, 10 mil, 20 mil (en pesos bolivianos).

MC: Pero por obra terminada.

CG: Sí, por obra terminada. Sí, todo terminado, así trabajo yo. (...) Hay

79 Al tipo de cambio respecto al dólar, que actualmente es de 6.86, los mil pesos bolivianos representan \$us 146.

siempre trabajito, uno se va a trabajar siempre se gana, le da; pero más se gana en albañería.

MC: ¿Usted dónde ha estado trabajando?

CG: Trabajo acá ¿no? es por acá nomás; pero no me gusta ya entrar a mi pueblo, en el campo ahí, me dan trabajo grande.

MC: ¿Y cuánto por ejemplo es para hacer infraestructura de casa o hacer infraestructura tipo...

CG: Casa, casa, casa así que ahorita agarramos todo terminadito, como le digo a veces 15 mil a veces 20 mil⁸⁰, según por tamaño. Así trabajamos.

MC: Y obra acabada así con cemento, con vaciado de piso, de techo.

CG: Todo así completo y entrego.

MC: ¿Y dónde ha aprendido hacer?

CG: Yo he aprendido a hacer en La Paz he ido a trabajar.

- Carmelo Guerrero (CG) - Alambrado (hacer cercas)

CG: Bueno yo hace dos años que yo no trabajo para nadie. Solamente trabajo para mí, para mi familia y como tenía mi casa (es decir, no pagaba arriendo). Sí, agarro contrato grandes solo alambradas, ese es mi trabajo.

MC: ¿El alambrado se agarra por todo el trabajo, ya no hace por jornal? ¿Más o menos cuánto se puede cobrar? ¿en promedio cuánto hacen alambrar?

CG: Sí, se agarra todo el trabajo, ya no se hace por jornal. Depende el terreno. Bueno allá, yo cobro 7 bolivianos⁸¹ por poste a 1,5 el metro ese es el precio.

MC: ¿Y hay más familias que se dedican también a ese tipo de actividad?

CG: Sí hay, sí hay de la misma comunidad. Hay jóvenes que ya trabajan conmigo, ya han aprendido a trabajar y yo también agarro con más contrato. O sea que ya no van a trabajar por jornal ya con los patrones. A eso se están dedicando más ahora, o sea que se han dado cuenta ¿no? porque trabajar por semanal, por día con los patrones es diferente a trabajar un contrato.

- Ricardo Guzmán (RG) - Motosierrista (alambrado y desmonte)

MC: ¿Y con motosierra se hace desmonte?

RG: Desmonte. Se hace de estos postes para alambrar, ahí se gana, sí.

MC: ¿Cómo cuánto se cobra por eso? Depende del...

RG: Sí depende, bueno nosotros el poste que hemos hecho hasta 18 (pesos) se paga por un poste.

MC: A parte del alquiler del equipo. ¿O cómo se cobra todo el trabajo?

RG: Nosotros nos llevamos nuestro equipo, nuestra herramienta, todo eso, nosotros nos llevamos. Cuando nos dan ellos también nos rebajan un poco ¿no? nuestra herramienta no más.

80 Al tipo de cambio respecto del dólar en 6,86, 20 mil pesos bolivianos son \$us 2.257

81 El pago por poste sería de poco menos de 1 dólar.

MC: ¿Pero cuántos postes se hacen más o menos, para que sea el promedio?

RG: Ummm por día 70, 60 partes, sí, también ¿no?

Según explican los tres casos, el trabajo por contrato de obra completa puede representar una actividad intensiva, pues la idea es optimizar el tiempo con más fuerza de trabajo, lo que se traduce en elevar el costo de un jornal común. Otra característica que aumenta el precio por tiempo trabajo es si los contratistas cuentan con las herramientas y el equipo necesario para la labor.

Calcular tiempos estimados de duración del trabajo es otra manera de explicar la alta movilidad de personas fuera de las comunidades, pero también refuerza la idea de que el trabajo dependiente a plazos establecidos provoca la salida de fuerza de trabajo a la vez que garantiza el retorno a las comunidades.

4.2.2. Formas de asalarización vigentes

Como mencioné en el capítulo 1, la ausencia de regulación estatal sobre el trabajo asalariado en el ámbito rural⁸², cerró puertas reivindicatorias pero abrió perspectivas para crear mecanismos de lucha y negociación por mejores condiciones de trabajo. Para reflexionar sobre la negociación salarial en el nuevo contexto laboral guaraní, apoyaré este apartado en la reflexión de Silvia Federici (2013: 64, 65) sobre la ambivalencia de la lucha salarial: por una parte puede remarcar las estructurales condiciones de desventaja de las/os trabajadoras/es guaraníes para lograr contratos plenos, con beneficios y cobertura social, pero por otra parte se abren posibilidades de

82 Es importante recordar que el pago de un salario, es uno de los rasgos principales que permite reconocer la existencia de una relación laboral. Según la Ley General del Trabajo, la “Remuneración o salario es el que percibe el empleado u obrero en pago a su trabajo”. Para el sector laboral dependiente formal (que no es el caso del/a trabajador/a rural) se rigen las siguientes estipulaciones legales sobre el salario: El Decreto Supremo No 28699 (01/05/06) determina que, cualquiera sea la modalidad de pago: “el sueldo mensual, el pago quincenal, el pago semanal, el pago a jornal, el pago por horas, el pago de comisiones, el pago por obra o producción, el pago a porcentaje, el pago en especies cuando esté permitido”, constituye una forma de remuneración o salario (Art. 6). Además, “el salario es proporcional al trabajo, no pudiendo hacerse diferencias de sexo y nacionalidad” (Art. 52). Esta norma determina también que el salario convenido entre empleado y empleador no puede ser inferior al mínimo nacional (Art. 40).

movilidad no del todo expulsoras de la comunidad, sino que precautelan -igualmente de forma precaria- la continuidad de la reproducción cultural, social, política y económica de la comunidad.

“los salarios han sido históricamente el principal campo de batalla entre trabajadores y capital. Y como expresión de la relación de clases, el salario siempre ha tenido dos caras: la cara del capital, que lo usa para controlar a los trabajadores, asegurándose de que tras cada aumento salarial se produzca un aumento de la productividad; y la cara de los trabajadores, que luchan por más dinero, más poder y menos trabajo” (Federici, 2013: 64, 65).

De confirmarse la tendencia hacia el salario por contrato y “obra”, el jornal sería apenas un parámetro pero no una forma real de cuantificar el promedio de ingresos en las comunidades y entre las familias guaraníes, pues su volatilidad y fluctuación haría difícil establecer una media (en términos de escasez o abundancia, entre el costo por elaborar postes o por hacer alambrados, por ejemplo). De igual manera, cuando entrevisté a comunarios guaraníes sobre el jornal me hablaron de pagos altamente fluctuantes, es decir, de esa tensión que menciona Federici entre productividad asociada al salario y salario asociado a breves relaciones contractuales.

Don Cristóbal afirmó que el pago oscila entre 70 a 100 pesos bolivianos (entre \$us 10 a 15), don René Visalla informó que pagan entre Bs. 50 a 60, dependiendo si el pago incluye alimentación. Don Ricardo Guzmán, hijo de don Cristóbal, estimó el jornal entre Bs. 60 a 70 (aprox. \$us 10): “con todo le tiene que dar: su desayuno, su coca, su almuerzo, su cena; inclusive algunos cama más tiene que dar ¿no?. Sí, así es lo que hacemos”. Mientras doña Flora Suárez y don Carmelo coincidieron que por jornal en su zona reciben un pago de Bs. 50 entre hombres y mujeres por igual.

De acuerdo al estudio de Alba van Der Valk *et al.* (2011: 47), en las comunidades guaraníes del departamento de Tarija, hace cinco años el jornal por “obra” estaba estimado entre Bs. 55 a 70. El costo indica que la comida corre a cuenta del trabajador y el trabajo está estimado

por su duración, como el caso de Chuquisaca. Para don René Visalla el jornal debe incluir la alimentación del trabajador: “el jornal, con más la comida: Claro, eso dan ¿no? dan coca⁸³, dan comida, todo, y uno tiene que quedarse a trabajar: también dan campo para dormir, es así”.

Si el jornal representa altas diferencias, la disparidad es mayor cuando se hacen los cálculos por trabajo a contrato, ciertamente, tomando en cuenta el rubro, la brecha se hace más que significativa. Don Carmelo Guerrero explicó que bajo contrato pueden llegar a ganar hasta Bs. 200 (menos de \$us 30) al día, por lo que les conviene acordar un contrato colectivo por trabajo terminado y no fraccionar el pago en jornales. Básicamente en estos casos se negocia la alimentación y pernocte, ya que a veces “para ganar masito” éstos no se contemplan: “Bueno, eso ya depende del contratista ¿no? si uno queda como decimos 'obra vendida', no nos dan nada, directamente ponemos el precio y ellos nos pagan y nosotros tenemos que trabajar con nuestra alimentación propia”, me explica don Carmelo.

4.2.3. La condición asalariada de la mujer guaraní

Conversé con varias mujeres guaraníes que salieron del régimen empatronado, según ellas, pareciera que no se ha trastocado de manera relevante la reasignación del uso de su fuerza de trabajo para el ámbito intra comunitario y familiar, trabajo reproductivo del hogar o para el trabajo agrícola de subsistencia. Las características generales de la fuerza de trabajo de la mujer, como sostiene Federici (2013: 56), se invisibiliza y no se remunera.

En efecto, por los relatos que obtuve se evidencia que gran parte del trabajo reconocido a las mujeres guaraníes está ligado a su

83 Otro elemento que ya estaba en la costumbre de la hacienda es la dotación de hoja de coca: “También tienen que darnos (hoja de coca), porque por una hectárea tienen que darnos una libra de coca, porque para sacar así por onza no (medida que se usaba en la hacienda), mejor sacar por libra más barato nos sale”, me contaba don René Visalla. El inspector del trabajo afirma la dotación de raciones de hoja de coca, según él forma parte de “los usos y las costumbres” que “también son fuentes del derecho” y en ese contexto, “se debe dotar al trabajador de una onza de coca al día”.

contratación para la siembra y cosecha: “pa' maní, hay pa' ají para eso hay contrato”, dice don Cristóbal Guzmán refiriéndose al tipo de trabajo agrícola, y añade que el pago es “casi igual que al hombre nomás: 50 o 60 (pesos)” y que este monto incluso representa una ganancia mucho mayor al sueldo percibido en el empadronamiento: “más antes cinco pesitos les pagaban, ahora ya no”. Lo mismo confirmó doña Flora Suárez, días después cuando conversé con ella, que las mujeres lograron ampliar el pago de jornal hasta los Bs. 50.

Ricardo Guzmán me dijo que “salen a trabajarse las mujeres si hay posibilidad. Después se quedan en la comunidad. Hombres nomás salen a trabajar, (ellas) siempre están en la comunidad viendo, atendiendo nuestros chacos”. Entonces tanto en el ámbito del trabajo agrícola como en el del hogar, la mujer guaraní es vista como un actor laboral pero subsumida a las actividades de los hombres, o a veces invisibilizada como aportante en las laborales comunitarias. Doña Roberta Chambaye me explicó que -en el caso de las comunidades cercanas a centros poblados, en este caso Villa Montes- algunas mujeres guaraníes eran contratadas por servicios municipales para “limpieza de los barrios”, “sacando los yuyos así en la plaza, así en los parques en eso trabajan aquí”, es decir, apegadas a un asalariamiento eventual no agricultor y lejos del dominio de las haciendas.

4.3. “Uno tiene que trabajarse en su comunidad”

De retorno al supuesto inicial de este capítulo, la salida de las haciendas también implicó el inicio de un camino hacia el trabajo independiente, en términos de la relación con la explotación de la tierra y el autoabastecimiento familiar a través del trabajo agrícola. Rus (2012: 42, 45) explicaba que zonas de alta concentración de trabajo hacendado en convivencia con comunidades indígenas o campesinas cercanas podría provocar “saturación de oferta de mano de obra”, y que dado el caso, este escenario de “crisis en el sistema asalariado

dependiente”, podría ocasionar que se refuerce “el uso de recursos directamente bajo su propio control”, lo que significaría reforzar procesos centrípetos en las actividades sociolaborales de las comunidades: elaborar artesanías, fomentar la producción agrícola, la crianza de ganado, entre otras.

En el caso de las comunidades guaraníes exempatronadas, cuya antigüedad llega a los 25 años aproximadamente, las tensiones entre salir o quedarse en las comunidades están en pulsión permanente. La economía de autosubsistencia y el autoabastecimiento entran en conflicto con la economía salarial, pues estos hombres y mujeres trabajadoras todavía tienen vínculos culturales, sociales y -ahora- jurídicos y políticos con la tierra y con la organización comunal guaraní; esto hace que el caso guaraní también sea visto como una experiencia tardía, pero viva al mismo tiempo, sobre las políticas del trabajo comunitario.

Conversando con la gente sobre las características, si las había, del trabajo colectivo o de interés comunal, vinieron múltiples respuestas. Doña Roberta Chambaye (RC) de Macharetí -y luego otras personas más- fue la que confirmó que el trabajo colectivo en la comunidad todavía es una prioridad:

RC: Sí o sí tiene que cumplir con la comunidad uno pues, porque tenemos trabajo, proyectos o cualquier otro trabajo, tema de ganadería, proyectos productivos. Sí o sí tiene que cumplirse, como sea tiene que cumplirse eso, eso ya está, digamos, en regla, en reglamento.

En este estadio de crecimiento de las comunidades, el trabajo comunitario puede o no estar instituido en las declaraciones de cada comunidad⁸⁴ e igualmente puede o no cumplirse con regularidad. Por

84 Las comunidades poseen estatutos de creación, como parte de la documentación que acredita su condición de pueblo indígena (Plan de Gestión Territorial Indígena). Estos estatutos en muchos casos forman parte de los archivos de los títulos de tierras colectivas. Además, de acuerdo a cada comunidad, se cuenta con estatutos internos o declaraciones (normalmente orales) sobre determinadas reglas comunitarias establecidas fruto de discernimientos asamblearios, por ejemplo. Me refiero a este último caso en el que la familia puede acatar o no una regla, pues su acción no afecta a los estatutos de creación.

ejemplo, algunas comunidades me hablaron sobre el chaco comunal, que vendría a ser un área de trabajo colectivo agrícola. La comunidad de Isipotindi posee un chaco colectivo en predios cercanos a la escuela.

Don René Visalla confirmó: “sí, ahorita estamos todavía con chaco comunal que se trabaja cada familia”. Doña Tomasa Tañera también me explicó los beneficios del chaco comunal en Ñaurenda: “Funciona bien cuando trabaja en chaco comunal, porque un jornal a veces casi no sale. No ve que caro es todas las cosas, mejor es trabajar así en chaco comunal. Sale para todo, para todo sale de ahí: para educación, para salud, para todo sale de ahí”. Mientras que en la comunidad de Huirasai -me explicó don Cristóbal Guzmán (CG)- cada familia tiene derecho a usar la extensión de tierra que necesite y que esté disponible, pero de forma individual/familiar.

MC: ¿Tienen Chaco comunal?

CG: No, no hay. Más antes se trabajaba comunal, hay otros dirigentes que entran y eso lo acaba de fregar, más antes trabajábamos, ahora el particular nomás trabajamos.

MC: Cada familia ¿a cuánto tiene derecho si quiere trabajar particularmente?

CG: Depende de uno que es guapito (que sea hábil) hace hasta 10 hectáreas pa' uno, porque otro hace media, una hectárea nomás, y más es sufrimiento, ni para que se venda ni una arroba de maíz tiene. Así que así trabajamos.

MC: Pero eso ya es independiente, cada persona sabe cuánto puede trabajar..

CG: Así es, se pone ahí aunque sea una hectárea de maní, así que eso así trabajamos.

La experiencia comunitaria en Isipotindi es interesante, pues más allá de la agricultura comunitaria, ya tienen experiencia en manejo de ganado de forma colectiva. Don Moisés Aparicio (MA) me contó que en este caso contaron con excedentes que les permitieron primero asegurar la venta externa, luego la reproducción y después la distribución entre las familias:

MA: Todo es comunitario. Ahorita ya tienen familia, como le decía ha llegado una X cantidad y hemos visto que sí, ya sirve para darle una vaquita a una familia cada uno ¿no?. Y ahorita, se ha repartido casi 50 cabezas, que todavía hay y falta a algunas familias. Entonces, este año posiblemente completemos

ya una ronda a todas las familias a una vaquita, que por lo menos ya tengan una vaca, porque muchos no hemos tenido. Esa situación hace que se dé más ánimo y sigan trabajando.

Deduzco de todas estas respuestas, que la visión “comunitaria” sobre el trabajo colectivo agrícola y pecuario combina las labores familiares con las actividades grupales. La diferencia es tenue, pues la familia es el núcleo de la fuerza de trabajo en la comunidad, solo distinguida cuando el entrevistado aclara la distancia entre la actividad colectiva de la “particular”, pero vuelve a confundirse cuando se afirma que en el chaco comunal “se trabaja cada familia”. En todo caso, también esta distinción e interpretación variará de acuerdo a cada lugar y sus reglas internas.

Las dinámicas de los proyectos de mayor alcance, por ejemplo, la ganadería comunitaria de Yembiguazú (caso que abordo más adelante), sí representa un esfuerzo colectivo organizado, y los beneficios son distribuidos a nivel familiar. Pareciera, en ese camino, que el trabajo colectivo y familiar es una construcción dinámica, que ambas se encuentran y se separan en la realidad cotidiana de las nuevas comunidades.

Lo que sí es innegable es la potencialidad de las economías de subsistencia es que ofrecen mejores condiciones para enfrentar las precariedades salariales, precisamente por esta característica independiente, los procesos de mercantilización están al acecho para individualizar sus estructuras sociales, como señala Federici (2013: 166), “mediante la destrucción de las economías de subsistencia y la separación de los productores de los medios de subsistencia” se generan renovados procesos de acumulación y de precarización.

Es en este punto donde se debe apelar a la voluntad de independencia del trabajador, respecto de la relación contractual con el expatrón y contra condiciones externas del mercado laboral que crean vulnerabilidades.

RG: No, el dinero no alcanza a veces, pero hay algunos compañeros que no se trabajan, no siembran, eso... para esos no alcanza la plata pues ¿no? Solamente van trabajar una semana, están una semana sin trabajar y ya no tienen a veces nada. Pero si tienen su chacos, por ejemplo siembran, cumanda, yuca, camote todo eso, maní, ají, ya tienen para comer en la misma comunidad. Pero si no hay, si ellos solamente salen a trabajar a otro lado, en la casa ya no, solamente vienen a dormir y se van, a dormir y se van, ahí no tienen chaco. Pero aquí más bien todos tienen, no está pasando más bien eso todavía, estamos nomás bien (...). También pues si hay, si hay ya también animales, chanchito, eso, para vender ya no sale también. Uno tiene que trabajarse en su comunidad para él nomás, ya no sale.

Muchos hombres y mujeres a los/as que entrevisté confirmaron que la producción comunitaria ofrece mejores oportunidades que el trabajo asalariado, pero que efectivamente el/la guaraní debe posicionarse claramente a favor de la autodisciplina. Como veremos en los siguientes párrafos, la lucha por construir comunidades autosuficientes es compleja y -evidentemente- llena de contradicciones.

4.4. Conociendo el mercado del salario y de los productos

Luego de analizar los relatos sobre las formas en las que hombres y mujeres guaraníes sobrellevan las actuales condiciones laborales, haré una comparación sobre las percepciones de precariedad laboral que ven las familias guaraníes en ambos escenarios: trabajo asalariado dependiente y trabajo agrícola independiente.

Consulté al inspector del Ministerio de Trabajo para esta zona del Chaco, Rodolfo Nava (RN), cómo consideraba que se encontraba el proceso de “formalización” del trabajo de las familias exempatronadas. El representante público me hizo una estimación sobre la restitución de derechos laborales, sobre un 70% de trabajadores en la zona de su competencia: Huacareta, Monteagudo, Muyupampa, Huacaya y Macheretí, todas zonas tradicionales de haciendas con régimen de empatronamiento.

RN: Tuvimos la oportunidad, conjuntamente mi autoridad, de recorrer algunas haciendas, algunas propiedades donde ha intervenido el Estado para saber lo que usted dice ¿no es verdad? ver el efecto que ha tenido y cuál es la realidad ahora de antes a ahora. Y ellos se han quedado realmente impresionados

porque han visto propiedades donde el empleador, registrado al Ministerio de Trabajo, donde el empleador maneja planilla de sueldos y salarios, donde el empleador ha indemnizado a sus trabajadores, donde el empleador les da ropa de trabajo, donde el empleador le ha asegurado inclusive a la Caja Nacional de Salud; o sea, un grado de cumplimiento, le digo, que ha generado impresión en estas autoridades y han dicho cuál ha sido ya el cambio cualitativo ¿no es verdad? en estos amigos y trabajadores, hermanos guaraníes.

Un informe de la misión de la ONU para el Chaco en 2009, había evidenciado que “algunos hacendados conscientes (han) reducido la cantidad de trabajadores, y han subido el salario a los pocos guaraní a los que se ha permitido quedarse por ser 'buenos y no querer problemas'” (UNPFII, 2009:22).

Evidentemente la descripción sobre estas condiciones ideales de trabajo dependiente⁸⁵ entra en conflicto con los testimonios que recibí. Hay evidencia de factores objetivos de precariedad laboral, comenzando por disparidades en los salarios (Piñeiro, 2011: 14) y -por lo que citaré a continuación- carencia de mejoras laborales.

En los mismos testimonios se pueden apreciar algunas preocupaciones respecto a la precariedad del trabajo asalariado, sobre todo jornal: “si tienes tres hijos, cuatro hijos, es un poco difícil, digamos, para que alcance (el jornal) ¿no es cierto? Entonces, tendría que trabajar muchos más días para poder alcanzar”, reconoció don Julián Díaz, coincidiendo con don Ricardo Guzmán: “también nosotros trabajamos con motosierra, trabajar con motosierra de una vez hartito (se gana), también para poder ahorrar, porque así por jornal no alcanza la plata también, no alcanza”. Como sostiene Piñeiro (2011: 14):

“Ser precario será así una combinación de sentir la precariedad y estar en la precariedad. Desde la perspectiva subjetiva, la precariedad laboral depende de la (in)satisfacción del trabajador (...) con los ingresos que éste le proporciona”

85 Respecto a las políticas laborales de los organismos, me apego a la crítica de Mezzadra (2005: 89) sobre la llamada “legislación sobre la pobreza”: “con su corolario de nuevas instituciones totales, semejante representación constituye más bien la condición para la consolidación y expansión del mercado, en la medida en que ha contribuido a encauzar y disciplinar la movilidad del trabajo. Una vez más, este problema fundamental explica la permanente tentación autoritaria que acompaña, como un bajo incesante, el desarrollo del mercado de trabajo a lo largo de la revolución industrial inglesa, la 'edad liberal' y el capitalismo de *welfare* del siglo XX” (Mezzadra, 2005: 89).

(Piñeiro, 2011: 14).

La precariedad expresada como insatisfacción por un jornal insuficiente, lleva a que la contradicción entre demanda y oferta de fuerza de trabajo obligue a las/os trabajadoras/es a expresar si el acuerdo les traerá pérdidas más que ganancias, como me decía doña Flora Suárez (FS):

FS: Nosotros ya buscamos más o menos dónde pagan masito, ahí digamos, ya se acercan ¿no?. Entonces lo que pagan menos ya no, porque ya no estamos para eso, para hacernos utilizar también (...) Todos por igual ganan, pero hay algunos todavía que son duritos (patrones tacaños) ¿no?.

El campo salarial también es un campo de batalla y pese a la predisposición de las/os trabajadoras/es guaraníes por mejorar sus opciones siempre dará cabida, tanto al Estado como a la clase patronal, para “dar pasos a modalidades de contratación que encubren la explotación” (Palma; Gómez, 2012: 364).

Por otra parte, la asalarización demuestra el potencial de mercantilización de las relaciones: “(...) medir el trabajo mediante el salario también esconde el alto grado en el que nuestras familias y relaciones sociales han sido subordinadas a las relaciones de producción - *han pasado a ser relaciones de producción*: cada momento de nuestras vidas tiene una utilidad para la acumulación de capital” (Federici, 2013: 62).

Doña Tomasa Tañera quien me hablaba de las virtudes del chaco comunal, también reconoció que sus beneficios dependen de si es posible vender los productos a un buen precio: “los dirigentes, ellos se encargan de buscar dónde se va a vender”. Es claro que las comunidades no controlan todo el proceso productivo hasta la comercialización, de tal forma que “la soberanía productiva y alimentaria” como horizonte comunitario obedece a “reglas del sistema contra el cual se organizaron” (Palma; Gómez, 2012: 366). Explicaré las expectativas surgidas en algunos procesos guaraníes, por ejemplo, don

Gustavo Aparicio (GA), me contó cuáles son sus anhelos y dudas sobre su emprendimiento en apicultura en Isipotindi:

GA: Como ahorita tengo solamente unas 12 cajas de apicultura y es muy potencial, rentable para mí y es lo que me gusta. Yo sé todo de apicultor, me han enseñado gracias a la institución CIPCA. Me enseñaron, me han capacitado para la captura, todo el manejo ya, ahora yo manejo eso y con el recurso que yo voy a ganar, lo voy a aumentar nomás a las cajas.

MC: ¿Cuánto está rindiendo su inversión en apicultura, en litros de miel, cuántas...?

GA: De acuerdo a la época también porque ahora yo creo que todavía voy a cosechar recién unas seis cajas y en esta época es muy rendidor ¿no? por ejemplo, será 21 kilos que da cada caja y como tengo unas cuantas cajas (...). A veces viene un intermediario a comprarlo o sino salimos a vender aquí al pueblo (Macharetí), que es una mísera paga por litro ¿no? y en cambio es una miel bien, bien pura y saneada, pero todo tiene un precio u otro ¿no?.

MC: ¿Cuánto saldría en buenas condiciones el precio de un litro?

GA: De un litro mire, como le digo que nosotros no podemos poner el precio ¿no?; sino que los compradores ponen el precio de acuerdo a lo que uno lleva, y uno porque lo lleva, también por la necesidad y no tiene uno dónde vender, ese es el tema que uno saca los productos afuera.

Don Gustavo debe sacar al mercado de los pueblos gran parte de sus productos con mucho sacrificio, a veces primero logra agotarlos en intercambios o en el comercio local, es decir, dentro de la comunidad o la zona⁸⁶. Don Julián Díaz de Huacareta me explicaba que el año 2014 tuvieron problemas con la producción de maíz: “han producido los hermanos cualquier cantidad de maíz, se han quedado con su maíz y no pueden vender. El quintal se ha puesto a 25, 30 bolivianos, eso también, un poco de alguna manera desmoraliza en el tema de la siembra de maíz”. La misma queja recibí de don Gumercindo Romel (GR), campesino quechua afiliado al sindicato agrario:

GR: Aquí mayormente la producción número uno es el maíz. El maíz se lo convierte en todo, por eso que para nosotros es el maíz el producto número uno. Después ahí está el ají, maní, los cítricos y otros productos.

MC: ¿Cuánto estaba el quintal el año pasado?

GR: El año pasado, han estado vendiendo hasta 70, 75 hasta 80 bolivianos el quintal.

86 Factores como el mal estado de caminos, transporte o falta de sitios de venta, se suman a las limitantes estructurales, como falta de tierra, agua o suministros (CCGTT, 2009: 60).

MC: ¿Y este año (2015)?

GR: Este año, a 30 bolivianos, inclusive otros han comentado hasta 25 han vendido. Pero últimamente ni así ya no querían, entonces parece que muchos -han estado comentando-, que así lo han dejado para que se arruine el maíz. Así que, esa es la preocupación, consecuencia de que parece hay bastante contrabando, eso ha rebaja demasiado el maíz.

MC: Y los otros productos que son clave también como el maní, el ají y el frijol ¿esos productos tienen todavía buenos precios?

GR: Bueno, a comparación de los otros años, igual ha bajado eso, pero no tanto como el maíz, por lo menos algo está todavía más o menos. Aunque no tenga ganancia, por lo menos el costo de la inversión debe estar devolviendo, todavía.

Hay que subrayar que el maíz es el principal producto de la zona y que además equilibra la dieta humana y animal de familias guaraníes y no guaraníes. Mauro Hurtado (2008: 50) daba el ejemplo de la comunidad Anguaguasu, que transformaba el maíz con una moladora comunal y lo convertía en *frangollo* (grano sin corteza): “Cada año el molino procesa al rededor de 500 quintales, que se comercializan a mejor precio que la materia prima”: un quintal de maíz cuesta 44 bolivianos y procesado como *frangollo* sube a Bs. 100. entonces, de un quintal de maíz (46 kg.) se obtienen 36 kg. de *frangollo*, “pero también se aprovecha el afrecho (residuos de la molienda utilizados como alimento para animales) como subproducto, que corresponde al 20% del volumen”.

Para llegar a este mínimo grado de tecnificación en las comunidades es necesario contar con los medios de producción como capital, tierra buena (que implica acceso a riego o secano predecible), herramientas y maquinaria, pues, como dijo don Gumercindo Romel: “Algunos compañeros que tienen su riego, bueno, ellos sí logran hacer dos o hasta tres siembras en la misma parcela, si ese es el efecto que nosotros no tenemos el riego y por eso no podemos, tenemos que esperar sólo la voluntad de Dios para sembrar”.

El problema del agua en el Chaco, por sus condiciones geológicas y climatológicas, es relevante para fomentar una ganadería sostenible,

por ejemplo; así la disparidad se hace calamitosa: precios de productos sin valor agregado de las comunidades, que están por los suelos mientras los productos facturados en el mercado como azúcar, aceite o arroz y fideo se elevan: “Por ejemplo, me decía don Gumerciendo, cinco kilos de azúcar es casi un quintal de maíz, entonces hay una desigualdad, desfase, no sé cómo se llama esto, pero bastante preocupante para nosotros”.

La vulnerabilidad climática y económica, respecto de los precios del mercado, afecta directamente en la economía familia dependiente de las actividades de explotación directa. Debido a estos factores, el Ingreso Bruto de Producción (IBP⁸⁷) e Ingreso Bruto Familiar Anual (IBFA) en las comunidades guaraníes es peligrosamente oscilante. Por ejemplo, el año 2009 el IBFA fue “alarmantemente bajo”, alcanzando a 1.514,17 pesos bolivianos anuales por familia (\$US 217,55), “lo que corresponde a 4,21 bolivianos por día” (CCCH, 2010: 61, 63).

4.5. Sueños y pesadillas del trabajo dependiente e independiente

Como se puede apreciar, la producción agrícola desalienta pero no por eso la gente se resigna. Don Julián Díaz de Huacareta me habló de que en las comunidades de esta Capitanía se intentan consolidar las experiencias de ganadería comunitaria, como el caso de Yembiguazú e Isipotindi.

JD: Y lo que estamos viendo es ahora, es de ver ahora un poco el tema de la ganadería; tal vez es la ganadería, está dando un poco mejor resultado. Y entonces, estamos viendo con todas las comunidades de intentar proyectarnos, digamos, como una zona ganadera, estamos en ese trabajo ahorita.

MC: ¿Hay comunidades que ya tienen proyectos ganaderos?

JD: Sí, ya hay, ya tienen.

87 El Ingreso Bruto de Producción (IBP) “refleja el valor monetario real obtenido por la venta efectiva de algún producto (*valor bruto porque no se han deducido los costos de producción*)” (CCCH, 2010: 58). El diagnóstico productivo de 2009 indicaba, con base en el cálculo de la suma de los tres subsistemas (pecuario, agrícola y artesanal), que el IBN alcanzó a 2.840.574,12 pesos bolivianos: “a los cuales el subsistema pecuario aporta el 47,62 %, seguido en importancia por el subsistema agrícola con un aporte del 40,97 % y del subsistema artesanal con un aporte al IBP del 11,40 %”, de donde se infiere que la actividad pecuaria aporta con casi el 50% de ingresos.

MC: ¿Cuáles eran?

JD: Las que tienen con ganadería las cuatro, las cinco antiguas están con ganadería. Y ahora las nuevas, también ya, Iboperenda está con ganadería ¿no?. Entonces, ahí mismo estamos implementando otra ganadería también, pero para el fortalecimiento de la capitanía zonal, en este caso del directorio zonal. Entonces, lo que queremos es que a cada comunidad haya un proyectito de ganadería y tener dos proyectos de ganadería también para el fortalecimiento de las capitanías zonales, en este caso. En eso estamos trabajando recién estos años, y ojalá nos salga bien.

MC: ¿Qué implica un proyecto de ganadería? ¿Cómo se empieza y en qué momento puede rendir resultados?

JD: Claro, el tema de ganadería es un poco a mediano plazo ¿no? a mediano plazo, porque tenemos que empezar con el tema de inversión, el tema de la infraestructura y todo eso. Y después recién pensar en comprar, digamos, las vaquillas, bueno siempre, digamos, nosotros calculamos después de que se ejecute este proyecto, a los tres años recién tendríamos, por decir, alguna ganancia recién, porque antes no, porque las primeras crías. A los tres años ya se puede ver en que se gasta, todo eso. En esa forma, más o menos estamos trabajando ¿no? y de alguna manera, ya esto está comprobado que sí es posible, porque las otras comunidades que han entrado con dos vacas están ahora al rededor de 60 ¿no es cierto?.

Entonces, eso se ve no más de que sí, de alguna manera, ha dado resultado, y los resultados son los que realmente nosotros estábamos esperando ¿no?. Entonces, ya esta comunidad, que le digo, ya no tiene casi mucha necesidad de salir a trabajar, ya no tiene, ya. Entonces, lo que hace: se reúnen, se reparten un poco de plata, venden unas tres o cuatro y bueno ya tienen, digamos, para el sustento de la casa.

Y las otritas, que recién están, bueno, van a tener nomás que sufrir unos añitos más para poder ver los resultados. Pero las otras antiguas sí, ya de alguna manera, ya están más organizados, orgánicamente también y nosotros estamos en ese proceso. No es fácil como se dice.

Así nació el territorio de frontera Yembiguazú, ubicado en la frontera con Paraguay. Por las extremas condiciones climáticas y la distancia de los centros poblados, son tierras asignadas a la ganadería porque no son útiles para el cultivo, actualmente están siendo ocupadas por las comunidades de Macharetí de la provincia Luis Calvo. Doña Roberta Chambaye me dijo que se animaron por esta opción, en vista de los resultados que tuvieron en las comunidades Central y San José con el inicio de 18 vaquillas y un reproductor subvencionados: “Primeramente, nosotros hemos empezado hacer los trabajos allá, tanto primero la alambrada, los corrales y después el agua, porque sin el agua tampoco podemos llevar animales allá. Lo primordial es que

tenemos que empezar con el agua pues, el cerrado y todo eso, tema infraestructura”.

Estas nuevas capacidades en ganadería generadas por las familias de Isipotinti, sumados a los proyectos de piscicultura, por ejemplo, muestran la lógica de apoyos de las instituciones (ONG, gobernación, municipio, etc.) para la búsqueda de diversificación más allá del agro, pero también consolida extinción de la subordinación laboral empatronada, emergiendo nuevas relaciones “entre pares”.

“A raíz de la introducción de los proyectos productivos en Macharetí se generan transformaciones en las percepciones de alteridad en relación con los ganaderos. La frontera estamental que separaba a patrones y peones en el marco de un horizonte vertical de percepción y de prácticas asociadas a ello es transformada en una frontera étnicitaria entre pares que están entrando en competencia económica por la producción de ganado” (Waldmann, 2015: 356).

Don Moisés Aparicio se enorgullece de la laguna artificial que tiene la comunidad y que solamente se llena con agua de lluvia: “ya son 4 años que tiene esto y hasta el momento, en lo peor de los años, no ha disminuido nada, más que unos 40 o 50 centímetros, es como una tinaja”. Así como la ganadería, la piscicultura es una apuesta en el mediano plazo, pues la experiencia no está desarrollada totalmente. Soñando con los réditos del proyecto, Moises Aparicio (MA) estima que la comunidad podría vender a 20 pesos el kilo de pescado.

MA: Ahora con el tema del pescado va a ser diferente, como le decía hace rato al compañero, estimamos sacar, digamos, como unos diez mil a 14 mil kilos de pescado, porque tenemos ocho mil peces. Entonces, como es convenio con la Universidad, la primera gestión va a ser 50 a 50 ¿no? Ellos nos dan el asesoramiento técnico: nos van a enseñar a preparar los alimentos, el manejo y cada qué tiempo, el control y toda esa situación. Y una vez ya en la cosecha del pescado, de aquí a un año, estimamos sacar esa cantidad. Entonces, ellos se llevan la mitad y la mitad queda para la comunidad. Y eso va con una visión de una venta, porque es carne para vender. Entonces, tal vez un 20 por ciento a distribuirlo a las familias para que prueben un día de comida y el resto vender. Y esa situación económica que se reciba para implementar más proyectos.

La proyección de la sostenibilidad -vía subvención- de la economía y del trabajo en las comunidades no necesariamente significa una dependencia brutal, como lo fue el empatronamiento, pero sí supone

conocer un proceso que se conflictúa consigo mismo sobre la procedencia de los apoyos. Don Bonifacio Rivera (BR) de la comunidad Ipati fue muy claro al explicar las rutas burocráticas que implican los subsidios públicos para la producción:

BR: El problema es de que te quiere ayudar la Gobernación, pero tarde, en enero recién está mandando semillas (se ríe porque la siembra es entre septiembre a noviembre por las lluvias). A veces, uno, uno critica, nos criticamos de que si hacemos un plan no sirve decimos, pero parece que el tiempo te obliga a hacer un plan.

(...)

MC: ¿Por qué necesitar apoyos externos?

BR: Los guaraníes no tenemos plata, o sea, no hemos tenido esa oportunidad, hemos salido de la hacienda, apenas estamos ¿no?. Apenas estamos, pero decía, parece que eso es su idea del gobierno de que nos agoten a nosotros. Ni crédito no quieren darnos, ni nada, pero a otros, por ejemplo, los campesinos de por acá ¿cómo ellos tienen?.

Existe una explicación sobre la extrema burocratización para los subsidios a las comunidades indígenas (territorios colectivos), que en el caso de las comunidades campesinas (parcelas individuales) no se evidencia, y que en muchos aspectos empeoran los emprendimientos, de ahí que los fondos provenientes de ONG sean más fáciles de canalizar, dado el caso.

BR: Y así está la cosa, por eso yo estoy diciendo de que a ver intentemos, intentemos hacer, presentar el proyecto, y ahora te dicen: 'si no tiene personería jurídica', ya te dicen también (se ríe de la frustración): 'Si no tiene personería jurídica de asociación no sé qué', igual no van a tener, pero tenemos la personería comunal; 'pero no, eso es comunal tiene que decir: asociación de pequeños no sé qué', entonces le damos, sale la personería: 'ya no hay plata' ya te dicen ¿no ve? ¡Ay! y eso está pasando ¿no? no hay cómo más decirlo ¿no?.

Mejorar las condiciones de producción y de vida en las comunidades es una permanente batalla que vuelve a reproducir una resistencia de baja intensidad, que atraviesa todos los niveles de las relaciones sociales en cada familia exmpatronada. “¡Hay que seguir jodiendo!” exclamó don Moisés Aparicio, por decir que “hay que seguir insistiendo” hasta lograr que los compromisos, sobre todo estatales, se cumplan: “Antes, sacaba mi *voko* (bolso garaní) ponía tostado, *ticui*,

jachi, bizcocho y me caminaba ¿no ve?. Pero llegaba en una semana o dos semanas y ahora (...) tenemos que buscar cómo, de dónde han de salir recursos para viajar”.

4.6. Salir y volver a la *avarenda*

En los relatos del Chaco la migración por trabajo se mimetiza con otros factores similares, como la salida temporal por trabajo estacional, estudios y otros, que a veces resulta ser definitiva.

Es importante señalar que los destinos elegidos son municipios cercanos con bonanza económica, como es la ciudad petrolera de Villa Montes en el Chaco de Tarija, ciudades grandes como Santa Cruz, intensivas en oferta de empleos para servicios o las zonas rurales de Santa Cruz (las provincias del norte sobre todo) donde se ubican los ingenios azucareros o los cultivos extensivos (arroz, caña, soja, algodón, etc.).

El diagnóstico del CCCH de 2010 registra una emigración (salida) de 1.052 personas de las capitanías guaraníes de Chuquisaca, sobre todo de Huacareta, Macharetí y Mboicovo. Según estos datos, el 77% arguyó como razón la búsqueda trabajo, esta cifra representaba el 12,2 % del total de población asentada en la zona. Aunque el mismo documento señala que el retorno (inmigración) es del 9,34%.

**CUADRO: EMIGRACIÓN GUARANÍ DE LAS PROVINCIAS
HERNANDO SILES Y LUIS CALVO
(EN LOS ÚLTIMOS 5 AÑOS)**

Zona	Hombres	Mujeres	Total	Motivo		
				Trabajo	Estudio	Salud
Ivo	40	36	76	58	17	1
Santa Rosa	62	68	130	100	30	0
Mboicovo	55	73	128	82	44	2
Kereimbairenda	49	68	117	96	21	
Macharetí	75	83	158	144	14	0
Huacareta	93	116	209	150	51	8
Ingre	55	45	100	73	24	3
Iguembe	40	30	70	53	16	1
Añimbo	29	35	64	53	10	1
Total	498	554	1052	809	227	16

Fuente: CCCH, 2010.

Doña Roberta Chambaye en Macharetí me explicaba que las personas de Macharetí “salen más” a Villa Montes, el municipio ubicado a 3 o 4 horas de distancia: “Salen a las empresas o aquí mismo hay, aquí mismo usted ve bien hay trabajo de albañilería ¿no? hay bastante aquí”. Doña Audia Pérez en Isipotindi me confirmó lo mismo: “salen a trabajar con los ganaderos a Villa Montes, por acá, al norte, van por un mes, dos meses, así están trabajando”.

A mi paso por Totorenda, don René Visalla me contaba cómo los jóvenes están atraídos por Santa Cruz, ya sea para trabajar como para estudiar, luego de un momento calla y reflexiona: “Pero no salen casi de aquí (de Totorenda) y ellos también tienen que trabajarse, no podemos dejar también que salgan, ya hay algo de tierra para trabajar, tienen que trabajarse”. Con estas palabras se refería a que la comunidad también debe ser considerada un espacio laboral y que la tierra les fue dada a las/os jóvenes para trabajarla. Lo mismo me quedó claro cuando conversé con don Ricardo Guzmán (RG) sobre la gente que salía de la comunidad para buscar trabajo y me respondió:

RG: Necesitas, sales a trabajar algunas veces: una semana, dos semanas, inclusive algunos se van a Santa Cruz a trabajar unas tres semanas, tres meses, hasta un año. Se vienen (retornan). Yo, cuando he entrado de Capitán (autoridad) ya les he dicho que no pueden salir de así por así nomás, porque a veces pasan accidentes. Y ahora lo que está pasando con mucha delincuencia, todo ¿no? todo está pasando en la ciudad ¿no?

MC: ¿Y qué tipo de trabajos van a hacer allá (Santa Cruz)?

RG: El mismo trabajo que hacen aquí: se van allá al campo, se van en Santa Cruz al campo. Inclusive lo mismo ganan ¿no? ellos calladitos se van. Algunos vienen y las personas que van a llevar vienen hablar conmigo ¿no? ehh 'tanto le voy a pagar'; yo siempre le digo: 'este tanto te tiene que pagar porque te está llevando lejos'. Entonces para qué va llevar, si va a ganar lo mismo que va a ganar aquí, allá ¿no? ese es el trato que hace. Pero algunos se van calladitos, inclusive llevan a sus hijos que están lejos, calladitos se lo llevan, calladitos se lo llevan, cómo decir: no entienden, se van no más.

Esta salida “desautorizada”, dado el contexto, podría llegar a generar conflictos dentro de las nacientes comunidades libres, pues desafía los límites del libre desplazamiento⁸⁸. “Eso es verdad”, me

88 Fue interesante volcar las opiniones a cerca de la migración cuando preguntaba a las personas si en su

confirmó doña Audia Pérez, “de mi misma comunidad hay que se han ido a trabajar a Santa Cruz (las mujeres), se van, vuelven otra vez (...)”. Pero ella misma reflexiona sobre la capacidad de cada integrante de las comunidades, respecto a buscar opciones de vida fuera de las comunidades: “Ahora ya salen, tienen esa libertad de salir. Quieren ir a trabajar, algunas chicas van a trabajar y se vienen a la comunidad, pero muchos se quedan o muchos vuelven con pareja”.

4.7 Puntos concluyentes

Los rasgos más sobresalientes de las relaciones sociales post empadronamiento fueron situar a las/os trabajadoras/es guaraníes en condiciones de negociación sobre el trabajo. Constituye, sin lugar a dudas, una diferencia profunda sobre la conciencia laboral pero al mismo tiempo sobre la mercantilización de estas relaciones. Los ejemplos de costos y características de trabajos son una muestra de aquello.

Al mismo tiempo, el trabajo agrícola asalariado guaraní contiene un alto grado de precariedad, marcada sobre todo por la volatilidad salarial y el retorno al trabajo patronal, que todavía representa dependencia económica. La vía asalariada merece mucha más crítica por parte de las familias guaraníes, que seguramente debe ir unida a seguir el camino de los cambios en la propiedad de los medios de producción, donde la tenencia de la tierra, evidentemente, debe marcar el horizonte de las luchas.

caso familiar alguien había salido de la hacienda en algún momento o que ahora mismo no se encontraba ahí, pues si surgieron relatos que explican el trepidante y múltiple ciclo de “salidas” de las familias guaraníes y los nuevos núcleos familiares con no guaraníes: “Por ejemplo -me contaba doña Audia- yo nomás tengo mi hija al lado de Vallegrande, en Mairana (valles de Santa Cruz) tengo una de mis hijas. Mi hijo, el Moisés, la ha llevado esos años cuando estaba por ahí. Su señora del Moisés es vallunita, valluna, él se ha traído de Vallegrande, ha vivido ocho años en Vallegrande; y ha venido y se la ha llevado a mi hija, 'qué le voy a hacer', estuve diciendo: Se ha quedado en Mairana (la hija), ahí se ha casado, ahorita ahí vive una de mis hijas. Y tengo mi otro hijo que vive en Mínero, es en Santa Cruz, se va por Montero. Así se han desparramado, después los otros (hijos) están por acá cerca (región del Chaco)”. La salida de hijas/os de don Cristóbal por estudios o por trabajo, fuera de Huirasay, también expresa la movilidad y dispersión de las familias, pese a que su hijo (Cristóbal) no le parezca buena idea que los comunarios se ausenten: “(para estudios de secundaria) lo tenés que mandar a Huacareta, ahí también he mandado, a salido mi hijita bachiller, y este año va a salir también otra, la última ya, 17 años tiene.

Por otro lado está el trabajo en la comunidad, el trabajo independiente y de autosustento, que por el momento es una de las batallas de la materialización del “trabajar para nosotros”. Con ambas perspectivas se puede apreciar que hubo una redefinición del mandato de la hacienda, pues el trabajo y la vida -hasta ahora- se separaron y cada uno sigue un curso pedregoso pero “tranquilo”, una vía que tiene procesos centrífugos de baja intensidad pero que también merecen atención sobre la magnitud que cobrará la libertad conquistada por sobre la movilidad del/la trabajador/a guaraní.

CONCLUSIONES

En un inicio mencioné que llegué al Chaco para buscar más respuestas desde las propias voces de aquellas mujeres y hombres que vivieron el régimen empatronado, pensar en una forma de explicar su trayectoria con una mirada mucho más profunda, histórica y al mismo tiempo vigente, intuyendo que una historia de oprobio también es una historia de dignidad, y que la perspectiva del trabajo guaraní permite hacer esta interpretación.

Es así que respecto al supuesto inicial de este trabajo me animaría a lanzar una afirmación positiva, en torno a que, efectivamente, el cuestionamiento al control de la movilidad de la población trabajadora fue el centro de la disputa de la vigencia del régimen empatronado, puesto en el límite extremo analítico más coercitivo que lo asemeja a un sistema de opresión absoluto. Este cuestionamiento, por parte de las/os oprimidas/os, tuvo varias formas de expresión en las que también se llegaron a enfrentar los límites de su resistencia física, emocional, cultural y familiar. La expresión más concreta fue reforzar, inventar e impulsar una política de fuga: la salida física de la fuerza de trabajo guaraní de las haciendas.

Esta forma de analizar el éxodo guaraní adquiere la potencia de ver las acciones de reivindicación como un proceso de largo aliento, que no debería suponer la renuncia a la reconquista de sus territorios ancestrales -como claramente figura en las demandas de las organizaciones indígenas bolivianas-, sino que deja abierta la posibilidad de ocurrencia de otros procesos igual de importantes.

Una reflexión relevante sobre el devenir de la venta de fuerza de trabajo es la calidad de la dependencia laboral, que deriva en la estructura de un nuevo régimen de trabajo. Es necesario reflexionar sobre la institucionalidad del trabajo dependiente, pues en muchos

casos se ha visto que la contractualización de las relaciones, la legislación y las instituciones regentes en la materia, arrastran a los/as trabajadores/es a un nuevo ciclo capitalista que buscará -de otras maneras- mantener las ataduras. El potencial anticapitalista desde esta perspectiva reside en tener el poder de liberarse de las bridas del trabajo opresivo, sostener la mirada política sobre los procesos de explotación y también insistir en la lucha simbólica y real sobre el salario digno.

Respecto a las conclusiones por objetivos:

Objetivo 1: Describo la conformación histórica de la hacienda y la construcción del orden terrateniente *karai* para tener una comprensión dinámica del pasado con el presente, esto me permite ver el origen de las relaciones sociales entre el/la trabajador/a guaraní y el patrón *karai*. Comprender el sentido de sometimiento colonial indígena es ineludible, para explicar conceptos como lucha de clases o dominación y subordinación en estos casos específicos.

Por otra parte, a partir del concepto de “racionalidad” concluyo que la clase terrateniente para legitimar su poder construyó -o apoyó a la construcción- de un orden económico, jurídico y político con base en la reducción -por sobre todo social y cultural- del/la trabajador/a guaraní. Este orden permitió un proceso de acumulación y concentración de riqueza (tierras en demasía, educación para la familia terrateniente, baja inversión en producción) sobre la base de mano de obra barata: la única manera en la que este proyecto pudo solventarse fue a partir de determinadas condiciones de reproducción de la explotación de la fuerza de trabajo indígena.

Objetivo 2: Caracterizo el régimen de trabajo dentro las haciendas, a partir de las relaciones sociales entre trabajadoras/es guaraníes y patronas/es, donde explico que para el caso guaraní, la política laboral de la hacienda fue implantar el régimen empatronado.

Su objetivo fue embridar la vida de las familias trabajadoras en torno al trabajo y al patrón. Para lograr esto el empatronamiento apeló a un dispositivo emocional de introyección de la dominación sobre los recursos simbólicos, subjetivos y materiales de los/as guaraníes, de tal forma que el patrón también sea el “tutor natural” de las familias.

Evidenciar la brutalidad del despojo que implicó el trabajo en las haciendas es el inicio para explorar la resistencia a esta explotación, pues por los testimonios vivos que son denuncias respecto a la vida y trabajo precario de las/os trabajadoras/es puede entenderse la vía de la crítica al trabajo.

Objetivo 3: Indagué en las relaciones sociales entre trabajadoras/es guaraníes y patronas/es las respuestas al control y la disciplina patronal. A partir del tono de queja que fui percibiendo en la memoria sobre el régimen empatronado, llegué a estructurar una serie de pistas sobre la respuesta de las/os trabajadoras/es a la dominación. Con esto construyo la vía de la fuga y de la salida masiva de las haciendas como un acto rebelde de ruptura unilateral con las cadenas del régimen empatronado y las relaciones que subyacían en éste. De alguna forma cobra vigencia el anhelo de ser *iyambae* “sin dueño”, y se recupera la fuerza de esta verbalización a través de micro procesos dramáticos y de pruebas emocionales, que llegaron a generar un proceso político de toma de conciencia mucho más ambicioso.

Objetivo 4: Caractericé cómo se redefinen las actuales relaciones laborales de trabajadoras/es guaraníes exempatronadas/os en las provincias Hernando Siles y Luis Calvo de Chuquisaca, a partir de cambios en el post empatronamiento: la asalarización, tendencia al trabajo dependiente y el trabajo independiente en las comunidades, con rasgos comunitarios y al mismo tiempo individuales (bajo el núcleo familiar, por ahora). La negociación contractual forma parte de los rasgos más sobresalientes de las relaciones laborales, lo que indica

también procesos de mercantilización de la fuerza de trabajo en el campo del asalariamiento agrícola.

Siendo un régimen de trabajo en ciernes se presenta frágil respecto a la dependencia patronal. La asalarización es una tendencia hacia la proletarización que -por lo mismo- debe ser cuidadosamente tratada, porque no debería sobreponerse a lograr cambios en la propiedad de los medios de producción. Ahí apunto a que la propiedad de la tierra debe ser el referente de las luchas guaraníes.

Ser *iyambae* es un camino inacabado que, me parece, debe ser una utopía permanente para contarse por las noches.

BIBLIOGRAFÍA

Acción Cultural Loyola ACLO (1979) Estudio socioeconómico de la provincia Hernando Siles. Sucre, ACLO.

Acebey D., (2014) Quereimba. Apuntes sobre los ava guaraní en Bolivia. 3ra. Ed. Tomo 1. Santa Cruz, La Chiva Mora.

Acebey D., (2014) Amandiya. Apuntes sobre los ava guaraní en Bolivia y algo más. Tomo 2. Santa Cruz, La Chiva Mora.

Albó X., (2012) El Chaco Guaraní camino a la autonomía originaria: Charagua, Gutiérrez y proyección regional. En Cuadernos de investigación N°79. La Paz, CIPCA.

Almaráz A., (2002) Tierras Comunitarias de Origen. Saneamiento y titulación. Guía para el patrocinio jurídico. Santa Cruz, CEJIS - IWGIA.

Bazoberry O., (2003) 50 años de la reforma agraria en el Chaco boliviano. La Paz, CIDES-UMSA/Plural editores

Bedoya, E.; Bedoya, A., (2005) “Enganche por servidumbre y deudas en Bolivia”, Ginebra, Oficina Internacional del Trabajo (OIT), Declaración/WP/41/2004.

Bolpress (2008) “Hacendados emboscan a indígenas: 11 desaparecidos”, en Bolpress.com, 14 de abril de 2008, en: <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2008041404> (revisado 24/06/15)

Bormans, C., (1996) “Esclavage moderne et idéologie antique”, en Revue Tiers-Monde, Tome XXXVII - n° 148, Relations de travail et mondialisation, Octubre-Diciembre, PUF, pp. 787-802, París.

Canedo F., (2007) Situación del pueblo guaraní: tierra y territorio. La Paz, Capítulo Boliviano de Derechos Humanos, en: http://www.cebem.org/cmsfiles/articulos/Situacion_Pueblo_Guarani.pdf (revisado 24/06/15).

Castañón P., (2008) “‘Yo soy de aquí’: Espacios y auto/representaciones guaraní en el Alto Parapetí”, Tesis para optar al grado Académico de Licenciatura en Antropología, La Paz, Bolivia.

Castro L., (2012) “El censo agropecuario del MAS: un censo a la medida de los patrones del agro”, en blog llankaymanta.blogspot.com, 3 de julio de 2016, en:

<https://drive.google.com/file/d/0B4QP4fHPIZOxTUhBaWFWZ3RmYVE/edit>

Caurey E., (2015) “Lengua y cultura en la nación guaraní. Breve análisis al estado de la investigación”, Territorio Guaraní, Bolivia, S/E.

Caurey E., (2015) “Asamblea del Pueblo Guaraní. Un breve repaso a su historia”, Territorio Guaraní, Bolivia, S/E.

Cauthin M., (2006) “Los perpetuos nexos de la servidumbre guaraní en el Chaco”, La Paz: La Prensa. Puede consultarse en:

<http://es.idebate.org/news-articles/bolivia-los-perpetuos-nexos-de-la-servidumbre-guaran%C3%AD-en-el-chaco>(revisado 7/11/2016)

Combès, I., (1994) Estudio integral de una fracción del Chaco chuquisaqueño Vol. 2: Análisis histórico y antropológico, Machareti, Caritas Camiri.

Combès, I., (2005) “Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX), La Paz, PIEB.

Combès, I., (2008) “Los fugitivos escondidos: acerca del enigma tapiete”, en Bulletin de l'Institut français d'études andines, consultado el 25 de diciembre de 2016. en: URL : <http://bifea.revues.org/2996>

Combès, I., (2014) “Kuruyuki”, Cochabamba, Instituto Latinoamericano de Misionología UCB, Itinerarios Editorial, CIHA.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos, (2009) Comunidades cautivas: situación del pueblo indígena guaraní y formas

contemporáneas de esclavitud en el Chaco de Bolivia. Doc. 58.
Washington, OEA, en: <http://www.cidh.org/pdf%20files/COMUNIDADES%20CAUTIVAS.pdf> (revisado 24/06/15)

Consejo de Capitanes Guaraníes de Chuquisaca (CCCH), (2010)
Diagnóstico socioeconómico y de ejercicio de derechos del pueblo guaraní de Chuquisaca, Chuquisaca, CCCH-Empoder/Cosude.

Consejo de Capitanes Guaraní y Tapiete de Tarija (CCGTT), (2009)
Diagnóstico socioeconómico del pueblo guaraní del departamento de Tarija, Tarija, CCGTT/Ministerio de Justicia.

DED Servicio Alemán de Cooperación Social Técnica (2008) Familias guaraní empatronadas. Análisis de conflictividad y estrategias de transformación del conflicto.

Defensor del Pueblo; Ministerio de Justicia; Consejo de Capitanes Guaraníes (2006) Aipota aiko chepiaguive cheyambae. Quiero ser libre, sin dueño, La Paz, Plural Editores.

Defensor del Pueblo (2013) Avances en la atención de la problemática de servidumbre y empatronamiento en la región del Chaco boliviano, La Paz, Defensoría del Pueblo.

Der Valk A., (2012) Análisis de contexto Chaco. Sistematización de información para el Programa Chaco. Informe final de consultoría para Broederlijk Delen Bolivia. La Paz, Inédito.

Der Valk A.; Montaña B., y Flores S., (2011) Colonialidad del poder en Caraparí. Estudio de la disputa por la tierra, relaciones de trabajo y autoridad. La Paz, PIEB.

El Día (2011) “Con 8 marchas, los indígenas conquistaron varios cambios”, en: https://www.eldia.com.bo/index.php?cat=150&pla=3&id_articulo=77311 (revisado 30 de septiembre de 2016).

Escobar S.; Rojas B., (2010) Más asalariados, menos salarios. La realidad detrás del mito del país del independientes. La Paz, Cedla.

Federici S., (2013) Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas. España, Tráficantes de sueños - Mapas.

Foro Permanente de las Naciones Unidas para las cuestiones indígenas - UNPFII, (2009) "Misión a Bolivia - Informe y recomendaciones", E/C.19/2009/14.

Fundación Tierra (2005) Huacareta. Tierra, territorio y libertad, La Paz, Fundación Tierra. En:

<http://www.ftierra.org/index.php/publicacion/documentos-de-trabajo/68-huacareta-tierra-territorio-y-libertad> (revisado 24/06/15)

Hirsch S., (2004) "Ser guaraní en el noroeste argentino. Variantes de una construcción identitaria. Revista de Indias, vol. LXIV, núm. 230. Buenos Aires.

Healy K., (1984) Caciques y patronos. Una experiencia de desarrollo rural en el sud de Bolivia. Cochabamba, CERES.

Hurtado M., (2008) Ser libre no es fácil, pero vale la pena: reasentamientos de familias guaraníes en el Chaco chuquisaqueño, 1993-1997, La Paz, CIPCA.

Instituto Nacional de Reforma Agraria (2008) Breve historia del reparto de tierras en Bolivia. La Paz, INRA.

Kay C., (1980) El sistema señorial europeo y la hacienda latinoamericana. México, Serie Popular Era.

Langer E., (1988) "Liberalismo y abolición de las comunidades indígenas en Bolivia (Siglo XIX)", en Historia y cultura Nro. 14 pgs. 59 - 95, La Paz.

Mamani P. (2008) "Élites enfermas en Bolivia. La miseria de los

'poderosos"', en revista Willka: Racismo y élites criollas en Bolivia, Año 2, Nro. 2, El Alto: Willka.

Meillassoux, C., (1990) Antropología de la esclavitud, México, Siglo XXI.

Meillassoux, C., (1983) "La reproducción social", Estudios Sociológicos de el Colegio de México V. I Nro. 3 septiembre - diciembre, México, COLMEX.

Mesa J.; Gisbert T. y Vásquez H., (1988) Manual de historia de Bolivia. Bolivia: Gisbert

Mezzadra S., (2005) Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización, España: Traficantes de Sueños.

Ministerio de Justicia (2007) Comunidades cautivas de Alto Parapetí. Diagnóstico demográfico, tenencia de tierra y relaciones laborales, La Paz: Cosude.

Ministerio de la presidencia (2007) Plan Interministerial Transitorio 2007-2008 para el pueblo guaraní, La Paz: Ministerio de la presidencia.

Morice, A. (2005) "Comme des esclaves", ou les avatars de l'esclavage métaphorique", Ed. l'EHESS. Cahiers d'études africaines n° 179-180, París.

Moulier-Boutang, Y., (2006) De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado, Madrid, Akal.

Organización de las naciones unidas para la alimentación y la agricultura (fao por sus siglas en inglés) (2011) ¡Respondiendo a la sequía! Ayuda humanitaria de emergencia a través de asistencia para la recuperación de las comunidades afectadas por la sequía en la región del Chaco. La Paz, FAO.

Ormachea E., (2015) "Pequeña y gran producción agrícola capitalista y trabajo asalariado en Bolivia", en Asalariados Rurales en América Latina. Comp. Riella A. y Mascheroni P., Argentina: CLACSO.

Ortiz, E., (2004) "Toponimia guaraní del Chaco y Cordillera. Ensayo lingüístico, etnográfico y antropológico". Cuadernos de Investigación 2, Camiri, Teko Guaraní.

Pacheco P., (2015) "Desestructuración de la organización barraquera" en Amazonía boliviana: de la barraca patronal a la industria castañera, La Paz, CEDLA.

Palma G. Palma; Gómez J., (2012) "Romper las cadenas". Orden finca y rebeldía campesina: el proyecto colectivo Finca la Florida. Cuadernos de Investigación No. 26. Guatemala, AVANCSO.

Pifarré F., (2015) Historia de un pueblo. Los guaraní-Chiriguano 2, La Paz, CIPCA.

Piñeiro D., (2011) "Precariedad objetiva y subjetiva en el trabajo rural: nuevas evidencias", Revista de Ciencias Sociales. Departamento de Sociología. V. 24 No 28, Uruguay, Universidad de la República.

Plan Interministerial Transitorio para el Pueblo Guaraní PIT (2008), Los guaraní: la larga lucha por la libertad y por la tierra, Cartilla Nro. 1, Serie: Nuestra historia, presente y futuro, La Paz, Presencia.

Quijano, A., (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.), Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Rivera S., (2010) Violencias (re) encubiertas en Bolivia. Piedra Rota: Bolivia.

Rus J., (2012) "Cambio macroeconómico de la sociedad indígena al final de la era de las fincas, 1974 - 1994" en El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena en los altos de Chiapas (1974 - 2009), México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Scott J., (2000) Los dominados y el arte de la resistencia, México,

Ediciones Era.

Soruco X.; Plata W., Medeiros G., (2008) Los barones de oriente. El poder en Santa Cruz ayer y hoy. Santa Cruz, Fundación Tierra.

Teko Guaraní; Unicef et al. (1994) Tataendi. El fuego que nunca se apaga. Campaña de alfabetización en guaraní, Santa Cruz, Unicef/Teko

Unicef (1996) Iyambae, persona sin dueño. Testimonios de la alfabetización con los guarani de Chuquisaca, La Paz, Unicef.

Urioste M., (2003) Bolivia. La reforma agraria abandonada en valles y Altiplano. La Paz, Fundación Tierra.

Vaca M., (2009) “Bolivia: no más de 5.000 hectáreas”, en BBC Mundo, 27 de enero de 2009, en:

http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_7852000/7852614.stm (revisado 24/06/15).

Waldmann A., (2015) “Cómo los guaraníes de Macharetí adaptan los proyectos productivos a su sistema de percepción y pensamiento”. En: En el corazón de América del sur (Vol.1). Eds. Córdoba y Combès. Santa Cruz, Biblioteca del Museo de Historia/UAGRM.