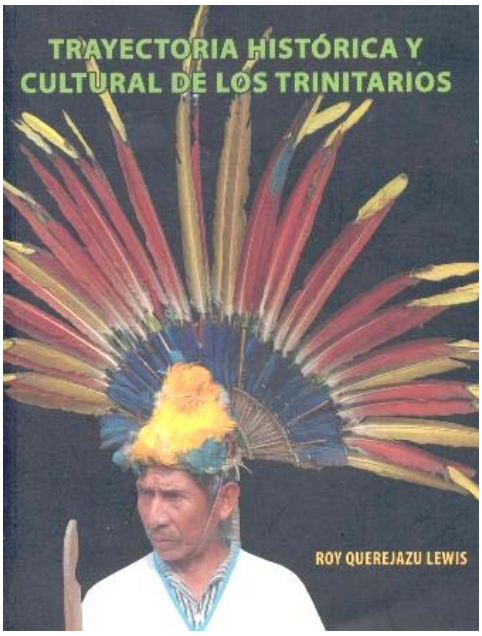


ROY QUEREJAZU LEWIS

TRAYECTORIA HISTÓRICA Y CULTURAL DE LOS TRINITARIOS

Cochabamba 2008

*
Fotografías en pdf separado
*

© Rolando Diez de Medina, 2011
La Paz - Bolivia

CONTENIDO

Agradecimientos del Autor.

Presentación.

Introducción.

I. Los Arawaks.
1. Introducción.
2. Los Arawaks en el Caribe.
3. Utensilios Arawak.

II. Proceso Histórico Mojeño.
1. Introducción.
2. Periodo PreHispanico.
3. Periodo Colonial.
4. Después de la Expulsión de los Jesuitas.
5. Personajes Históricos Mojeños.
6. El Periodo Republicano.
7. Trinidad los Trinitarios.
8. Desenlace Social-Político en el Trópico Sub-Andino.

III. La Organización Social Original Mojeña.
1. Introducción.
2. La Organización Social Mojeña.
3. La Personalidad del Indígena Mojeño
4. El Jefe Mojeño.
5. La Familia.
6. División Social del Trabajo.
7. Matrimonio.
8. Nacimiento, Niñez Educación.
9. La Fiesta-Música Baile.
10. Enterramientos.

IV. Urbanismo Construcciones Mojeñas Prehisánicas.
1. Introducción.
2. Datos de Población y Urbanismo.
3. Viviendas y otras Construcciones.
4.

V. La Cultura Material Mojeña PreHispánica -I.
1. Introducción.
2. Enseres de las Chozas.
3. Cestería.
4. Armas.
5. Utensilios en general.
6. Instrumentos para hacer Fuego
7. Utensilios ara la Cocina el Consumo de Alimentos.
8. Bebidas.
9. Cerámica.
10. Transporte de Objetos.
11. Navegación.

VI. La Cultura Material Mojeña PreHispánica -II.
1. Introducción.
2. Cultivo.
3. Recolección.
4. Caza.
5. Pesca.
6. Animales Domésticos.

VII. La Cultura Material Mojeña PreHispánica -III

Introducción.
2. Vestimenta.
3. Trabajo Plumaria.
4. Atención del Cuerpo.
5. Ornamentos.
6. Juegos yJuguetes.
7. Instrumentos Musicales.
8. Escritura.
9. Lenguaje de Mímica.

VIII. El Mundo Espiritual Original de los Indígenas Sudamericanos
1. Introducción.
2. El Mundo Espiritual de los Indígenas Amazónicos PreHispánicos según Nordenskiöld
3. El Mundo Espiritual de los Indígenas Amazónicos PreHispánicos según Karsten.

IX. El Mundo Espiritual Original de los Indígenas Sudamericanos.

1. Introducción.
2. Concepto Religioso de los Mojeños.
3. Otras Prácticas Religiosas y Tabús de los Mojeños.
4. La Fiesta Mojeña.
5. Hechiceros o Chamánes en su Mundo Espiritual.
6. El Orígen del Mundo y de los Mojeños.
7. Restos de otros Mitos.

X. Expresiones Espirituales de los Mojeños-Música y Danza.

1. Introducción.
2. Datos Generales
3. El Chiriperono.
4. El Takiríkire.
5. La Danza de los Bárbaros.
6. La Danza del Sol, la Luna, y las Estrellas.
7. La Danza de las Mózoras.
8. El Baile del Caimán.

XI. Datos Históricos sobre las Misiones Jesuíticas. en Mojos.

1. Introducción.
2. Primeras Entradas a Mojos.
3. Preámbulo a las Primeras Misiones Jesuíticas.
4. La Reducción de Loreto.
5. Las Diferentes Misiones en Mojos.

XII. Esencia y Funcionamiento de las Misiones en Mojos.

1. Introducción.
2. Síntesis de la Evangelización en las Misiones.
3. La Cruz, Símbolo de Conquista y de Evangelización.
4. Principales Fiestas Religiosas en las Misiones.
5. Organización Social, Política y Administrativa en las Misiones.
6. El Sistema Económico en las Misiones.
7. Elementos Culturales Sincréticos en la Evangelización.
8. Medidas Coercitivas de Evangelización.
9. Resistencia a la Evangelización.
10. Resultados Materiales.
11. Después de la Expulsión de los Jesuitas.

XIII. El Concejo Urbanístico Arquitectónico Misional.

1. Introducción.
2. La Ubicación de las Misiones.
3. El Concepto Urbanístico Misional.
4. La Arquitectura Misional.

XIV. Expresiones Sincréticas a partir de las Misiones - Música, Danza, Máscaras, Cuentos.

1. Introducción.
2. Centro Social y Comunitario “Pleno Imutu”.
3. Máscaras.
4. La Danza del Torito.
5. Los Macheteros.
6. El Taquirari.
7. El Fifalalay.
8. El Sarao Tricolor.
9. La Danza de las Abadesas.
10. La Canción y Danza “Piama”.
11. La Danza de Totachi.
12. La Música Barroca en las Misiones de Mojos.

XV. En Busca de la Loma Santa-Migraciones hacia el Sud.

1. Introducción.
2. El Trasfondo de las Migraciones en Busca de la Loma Santa.
3. Personajes Míticos.
4. Una Tierra Prometida de Abundancia.
5. Mi raciones en Busca de la Loma Santa.
6. Datos Recientes sobre la Búsqueda de la Loma Santa.
7. Estructura Política Social de las Nuevas Comunidades Trinitarias.

XVI. El Nuevo Consejo Religioso y Festivo de los Trinitarios.

1. Introducción.
2. El Nuevo Concepto Religioso de los Trinitarios.
3. Festividades Religiosas Trinitarias.
4. Otras Facetas y Ceremonias Trinitarias.

XVII. Supervivencias Espirituales Originarias en las Comunidades Trinitarias Actuales.

1. Introducción.
2. El Plumaje.
3. Un Relato sobre la Búsqueda de la Loma Santa.
4. Creencias sobre las Lomas Artificiales.
5. El Wakanki.
6. El Tigre – Gente.
7. La Lira.
8. El Arcoiris.
9. La Sirena.
10. Hechizos, Brujerías y Espíritus.
11. Pichi de Tejón.
12. Supervivencias Espirituales en Puerto San Lorenzo.
13. Supervivencias Espirituales en Coquinal.
14. Supervivencias Espirituales en Gundonobia.
15. Espiritualidad y Potencia en los Animales
16. El Chonono de la Cascabel.
17. El Oso Oro.
18. La Fiera.
19. El Poder de un Hueso de Surubí.
20. El Silbaco.
21. El Rito del Toborochi.
22. El Rito del Cementerio.
23. El Rito del Hormiguero Grande de la Pampa.
24. El Rito del Padre Eterno.

XVIII. Costumbres Sociales Actuales.

1. Introducción.
2. Vida Cotidiana.
3. Roles de Género.
4. Educación.
5. Matrimonio.
6. Música y Bailes.
7. Curaciones.
8. Entierros.

XIX. Cultura Material Actual.

1. Introducción.
2. Artesanías, Utensilios y otros.
3. Caza.
4. Pesca.
5. Cultivos.
6. Cocina, Alimentos y Bebidas.
7. Animales Domésticos y Amansados.

XX. Urbanismo y Viviendas Actuales.
1. Introducción.
2. Santísima Trinidad.
3. San Jasé de Angosta.
4. El Carmen.
5. Puerto San Francisco.
6. San Miguelito.
7. Santa Teresita.
8. Santa Rosa del Isiboro.
9. Nueva Esperanza.
10. La Pampita.
11. Santiago de Ichoa.
12. San Antonio de Imose.
13. Trinidadcita.
14. Coquinal.
15. Puerto San Lorenzo.
16. Gundonobia.
17. Santa Isabel.

XXI. Situación Ecológica Actual.
1. Introducción.
2. Fauna.
3. Flora.

XXII. Situación Actual de las Comunidades Trinitarias.
1. Introducción.
2. Datos Generales sobre las Comunidades Trinitarias.
3. Casos Biográficos de algunos Trinitarios

Conclusiones.

Bibliografías.

Ilustraciones a color.

Anexos.
1. Mapa de las Misiones Jesuitas en Mojos.
2. Mapa de Comunidades Trinitarias donde se realizó el Trabajo de Campo.
3. Planos de Tres Comunidades Trinitarias.
4. Arquitectura en las Misiones Jesuíticas- Néstor Guzmán Chacón.

Al preciado recuerdo
de mis queridos padres,
Roberto y Dolly

Agradecimientos del Autor

Iniciamos la investigación acerca de los Trinitarios en el año 2005 y la concluimos a inicios del 2008. Desde entonces la larga y lenta tarea de convivencia, investigación, documentación y redacción, no habría sido posible sin la colaboración de muchas instituciones y personas que brindaron su apoyo de diversas maneras. A todos ellos nuestro más sincero agradecimiento.

En primer lugar deseamos agradecer a la **Universidad Mayor de San Simón (UMSS)**, institución que a través de la **Dirección de Investigación Científica y Tecnológica**, y en este caso, del **Instituto de Investigaciones de la Facultad de Arquitectura**, le sigue dando continuidad a esta vocación de investigación científica y académica que la hace sobresalir en este campo. Durante las gestiones 2005,2006 y 2007 se sucedieron dos gestiones rectorales. Es en ese sentido que expresamos nuestro reconocimiento al Lic. Juan Ríos (Rector), Lic. Walter López Valenzuela (Vice Rector), Ing. Samuel Achá Pérez (Secretario General), Arq. Rafael Aneiva (Director de Planificación Académica), Dr. Javier Salinas Escobar (Director de la Dirección de Investigación Científica y Tecnológica), Lic. Elmer Pérez Amador (Director de la Dirección de Interacción Social Universitaria), Arq. Néstor Guzmán Chacón (Decano de la Facultad de Arquitectura), Arq. Edwin Magne (Director de Planificación Académica de la Facultad de Arquitectura), Arq. Oscar Terceros (Director del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Arquitectura), Lic. Marcelo Camargo (Jefe Interino de la Carrera de Turismo), y Arq. Antonio Panoso (Jefe del Centro de Difusión y Documentación de la Facultad de Arquitectura).

Asimismo, nuestro sincero agradecimiento al Ing. Franz Vargas Loayza (ex -Rector), Lic. Roberto Iriarte Noye (ex Vice Rector), Dr. Rolando López Herbas (ex Secretario General), Dr. Luís Quiroga Moreno (ex Director de Planificación Académica), Dr. Octavio Chávez Alba (ex Director de la Dirección de Investigación Científica y Tecnológica), Lic. Elmer Pérez Amador y Lic. Raúl Montán Tórrez (ex Directores de la Dirección de Interacción Social Universitaria), Arq. Mario Moscoso (ex Decano de la Facultad de Arquitectura), Arq. Freddy Surriabre (ex Director de Planificación Académica de la Facultad de Arquitectura), Arq. Néstor Guzmán Chacón (ex Director del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Arquitectura), Arq. Brownie Mostajo Medinacelli (ex jefe de la Carrera de Turismo), y Arq. Iván Buitrago (ex Jefe del Centro de Difusión y Documentación de la Facultad de Arquitectura).

Durante los algo más de tres años que duró el trabajo de investigación se contó con el valioso apoyo de la **Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo (ASDI**), cuyo Coordinador en la Universidad Mayor de San Simón fue primero, el Dr. Octavio Chávez Alba, y actualmente, el Dr. Javier Salinas Escobar. Gracias a la cooperación del ASDI en el trabajo de campo, el Proyecto pudo llevarse a cabo de manera exitosa. Nuestro profundo agradecimiento a todos los ejecutivos de esta importante institución Sueca.

Por otro lado, el Proyecto contó con la valiosa cooperación de otras dos instituciones. El **Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS**) apoyó el Proyecto con la cooperación de los Guardaparques, con alojamiento en varios campamentos del TIPNIS, con canoas y motores fuera de borda para la navegación, en varios casos con la gasolina y aceite necesarios para la navegación, y con contactos con las diferentes comunidades Indígenas. En tal sentido, queremos expresar nuestra sincera gratitud al Ing. Vladimir Orsolini (Director del TIPNIS), Ing. Raúl Urquieta (Jefe de Protección de la Parte Meridional del TIPNIS), Bartolomé Semo (Jefe de Protección de la Parte Septentrional del TIPNIS), Lic. Jaime Galarza (Coordinador del Proyecto MAPZA -TIPNIS), y Sara Sueiro (Secretaria del TIPNIS en Trinidad).

De igual manera nuestra gratitud para los siguientes Guarda Parques y sus esposas que nos ayudaron tanto durante nuestro trabajo de campo: Gualberto Villarroel, Víctor Guaji, Reinaldo (Nano) Yuvanove, Leoncio Viri, Luís Cuevas, Félix Semo Moye y su esposa María Lourdes Yuco Nosa, Félix Fabricano y su esposa Lidia Nosa Noe, Leoncio Nosa, Charro Guaji, Serafín Maito, Bernardo (Berno) Aguilar, Fidel Cayuba, Leoncio Nosa, Rubén Nosa Maza y su esposa Miriam Yuvanove Moye, e hijos Molder y Bela, Víctor Hugo Molina, Luís Noe y su esposa Roberta Nosa, y su hija Ernestina Noe Nosa.

Para la navegación del río Ichilo (hasta Santa Isabel) contamos con el apoyo de la **Fundación Centro Técnico Forestal (CETEFOR)**, institución que nos brindó su deslizador, la gasolina y aceite necesarios, y el motorista. Agradecemos muy de veras al Ing. Iván Dávalos (Director), Edmundo Rodríguez (oficina Chimoré), Juan Carlos Almanza Cuellar (oficina Chimoré), Edith Norma Herbas Justiniano (oficina Chimoré), y Exon Orihuela (motorista).

Nuestro agradecimiento también al Hotel "El Puente" (de FREMEN) por su apoyo.

En "Impresiones Poligraf" nuestro reconocimiento a Juan Rivera (Gerente), Juan Gutiérrez (Diagramación), y Carlos Pizarroso (Digitalización de fotos).

No podríamos dejar de expresar nuestro agradecimiento a las Autoridades Regionales e Indígenas que ocuparon diferentes cargos durante el lapso de nuestro trabajo. Nuestra gratitud para Avelino Muiba (Capitán Grande de Santísima Trinidad -2004), Esteban Semo (Presidente del CONISUR -2005), Lucio Semo (Vicepresidente del CONISUR -2005), Modesto Noza (Corregidor de San José de Angosta -2005), Cayo Cuevas (Corregidor de Santísima Trinidad -2005), Valentín Muiba (Capitán Grande de Santísima Trinidad -2005), Rubén Darío Ipanamo (Presidente de la Sub Central del TIPNIS -2006), José Luís Moye (Presidente del CONISUR -2006, 2007), Urbano Cano (Vice Presidente del CONISUR -2006), Antonio Moye (Presidente del CONISUR -2006), Cástulo Semo (Vicepresidente del CONISUR -2006; y Presidente de la CPITCO -2007), Arico Vilche (Secretario de Educación del CONISUR -2007), y Adolfo Moye (Presidente de la Sub-Central del TIPNIS -2007).

Nicolás Muitimo (Corregidor de Puerto San Lorenzo -2006), Pedro Cueva Teco (Alcalde de Puerto San Lorenzo -2006), Raúl Noza Yuco (Director Central de Educación en Puerto San Lorenzo -2006), Evaristo Moye (Corregidor de Coquinal- 2006), Simón Nosa (Secretario del Cabildo -2006), Adolfo Moye Rosendi (Corregidor de Santísima Trinidad -2006), Ascencio Humaday (Corregidor de Villa Fátima -2006), Paulino Urbano Noza (Corregidor de San Antonio de Moleto -2006), Elías Tayo Moye (Corregidor de El Carmen de Ichoa -2006), Jacinto Yuvanore (Corregidor de San José de Angosta - 2006), Leoncio Tuba Moye (Capitán Grande de San Miguelito -2006), Eleuterio Semo (Corregidor de San Miguelito -2006), Roberto Jhou (Corregidor de Santa Teresita -2006), Regis Virgüez (Corregidor de Santa Rosa -2006), Daniel Virgüez (Corregidor de Santa Rosa -2006), Abraham Jhou (Cacique de Santa Rosa -2006), Roberto Urquiza (Corregidor de Nueva Esperanza -2006), Abel Tari Moye (Corregidor de San Marcos -2006).

Benjamín Sanjinés (Secretario de Salud de Yahua Samu en Puerto Villarroel- 2007), Marco Soria Valencia (Secretario de Tierra y Territorio y Recursos Naturales del C.I.R.I. -2007), Andrés Moye (Corregidor de Santa Isabel- 2007), Jacinto Temo (Cacique Zonal, Santa Isabel- 2007), Carlos Vásquez (Cacique de Tres Islas 2007), Domingo Muiba (Corregidor de Santiago de Ichoa -2007), Juan Yujo (Capitán Grande de Santiago de Ichoa -2007), Isidro Yujo (Corregidor de San Antonio de Imose - 2007), Marcelino Cuellar Herbas (Corregidor de Monte Cristo -2007), Benisio Guaji Cayuba (Corregidor de Trinidadcito -2007), Vicente Moy Yuco (Corregidor de Santa Rosa -2007), Valentín Muiba (Corregidor de Santísima Trinidad -2007).

Igualmente queremos expresar nuestra gratitud a todas aquellas personas Trinitarias (o allegadas a ellas) que nos brindaron información y amistad durante nuestro trabajo de campo (años 200S, 2006, 2007 y 2008).

- **Villa Tunari**: Marco Herminio Fabricano.
- **Puerto San Francisco**: Rubén Moye, Ramiro Yuvanore, Ramona Semo, Leticia Yuvanore, Pura Yuvanore, Adelaida Yuvanore de Noto, Avelino Semo Nosa, Sonia Semo, Daniel Yuco.
- **San Marcos**: Narciso Pasema, Amelia Muiba.
- **Isinuta: Alejandro Nosa**.
- **Santísima Trinidad**: Rigoberto Fanío, Francisco Cuevas, Susana Rosendi, Florentino Muiba, Serafín Muiba, Domingo Nosa, Gervasio Humaday, Andrea Humaday, Rosario Rosendi, Lila Chávez, Benedicta Moye de Muiba, Benita Yuco, Regina Muiba, Marcelina Moye, Alfonso Fanío, .Adelia Ibáñez, Felipe Moye, y Bonita Yuco.
- **San José de Angosta**: Gonzalo Humaday, Lidia Humaday, Domingo Nosa, Rosa Muiba, Rosandra Muiba Nosa, Disenia Quiroga Cueva, Lucio Semo, Silvia Moye, Miguel Angel Semo, Darío Semo, Manuel Cuevas Muiba.
- **El Carmen de Ichoa**: Severiano Temo, Sacarías Nosa, Amalia Masapeja Tayo, Gabriela Tayo Moye.
- **Santa Isabel**: Jesús Chávez Bejarano, Emilia Jaré, Carlos Aponte, Lorenzo Guayacuma Yuco, Emilia Montenegro, Reina Temo, Marcos Herminio, Juan Saavedra, Domingo Temo, Anastasio (Palito) Temo, Andrés Moye, Rosa Chao, Leny de Moye.
- **Tres Islas**: John Herbas.
- **Puerto San Lorenzo**: Alejandro Guaji Noe, Gilberto Guaji, José Muiba, Ramona Guaji, Fidel Muiba, Eduperia Muiba Moye, Leonarda Maleca.
- **Coquinal**: Sixto Fabricano Noe, Raimunda Moye, Luís Nosa, Pedro Noto Noe, Julia Nosa, Petromila Cuellar.
- **Santa María de la Junta**: Nestor Fabricano, Leoncio Fabricano, Catalina Muiba, Marcelino Fabricano Noé, Joaquine Noé Noza.
- **Gundonobia**: Trinidad Minure Yuko, Modesto Yujo, Jorge Noco, Agustín Semo Muiba, Luís Noé, Roberta Nosa, Ernestina Noé Nosa.
- **San Miguelito**: Guillermo Tamo, Paulina Cayuba Nosa, Emilia Tamo, Alfonso Tamo, Natalia Yuco Nosa, Manuel Muiba, Telefor Camiña, Lorenzo Camiña, Ignacio Camiña, Aida Cira Muiba, Rubén Nosa Maleca, Hilario Ora, Felicidad Muiba.
- **Santa Teresita**: Mariano Gamarra.
- **Santa Rosa**: Yolanda Rioja de Virgüez, Nancy Rioja,
- **Nueva Esperanza**: Francisco (Pancho) Montejo, Justina Noé Nosa, Marcelino Montejo, Benita Tamo, Freddy Yuco, Teresa Teco Tamo, Domingo Yuco, Hernán Flores, Felipe Guasebe, Bernandina Yuco, Mariluz Soliz, Carlos Muiba.
- **Limoncito**: Modesto Yuvanore, José Yuvanore.
- **La Pampita**: Alberto Semo, Juana Moye Muiba, Diego Yuco.
- **Santiago de Ichoa**: Angel Muiba, Leonardo Muiba, Simona Guaji, Rigoberto Moi Cuellar, Israel Moi Cuellar, Laida Humaday, Felicia Teco, y Fabiola.
- **San Antonio de Imose**: Carmelo Yuco, Calixta Yuco, Rosairinia Yuco, Alejandro Yuvanove, Benito Nocopuyero, Mercedes Muiba, Nemesio Guaji.
- **Monte Cristo**: Jesús Cáceres, Gonzalo Yuco, Rosaria Cayuba, Antonio Nosa.
- **Trinidadcito**: Alfonso Yuvanore, Jacinto Yuvanore, Ana Semo, Carlos Cayuba, Vicente Yuvanore, María Jesús Ichu, Esteban Nosa, Isaac Guaji, María Poquiriqui, Pastor Iva Cayuba.
- **Villa Nueva**: Angel Nosa, Dionisia Yuco Pacema, Santos Cuellar, Celestina Moye, Claudia Moye Yuvanore, Fermín Nosa Yuco.

De igual manera, muchas personas han participado y colaborado con el Proyecto, ya sea a nivel institucional o particular. Sin su valiosa colaboración no habríamos podido concluir el trabajo de manera exitosa. Es en tal sentido que queremos expresar nuestro más sincero agradecimiento a las siguientes personas.

Queremos comenzar mencionando a Juan Carlos Molina, quien ya fue nuestro ayudante en el Proyecto anterior con los Yuracarés, y que en éste Proyecto con los Trinitarios trabajó con nosotros durante la gestión 2007. Su excelente y leal colaboración es muy apreciada por nosotros.

En una buena parte de los viajes de investigación durante las gestiones 2005, 2006 y 2007 contamos con la participación de la Lic. Teresa Cardoso, quien se ocupó de llevar a cabo la evaluación del nivel de nutrición de los Trinitarios. Expresamos nuestra gratitud por su participación y apoyo al Proyecto.

Asimismo, queremos mencionar la participación de los choferes que trabajaron en el Proyecto. En un principio, lo hizo Henry Valdivia de la DICyT, y luego, Ernesto Mendoza de la Facultad de Arquitectura. A

ambos nuestro reconocimiento y gratitud por su trabajo tan profesional y responsable. En el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Arquitectura (IIA) nuestro agradecimiento a Teresa Ledezma, quien nos colaboró con los aspectos financieros del Proyecto, y a Guiovanna Valverde Godoy, quien, como secretaria, nos apoyó en todos nuestros proyectos en el II.A. lgualmente, nuestro sincero agradecimiento a Federico Vargas, de PROGEO, por haber tenido a su cargo el mapa.

Igualmente, nuestro agradecimiento a los entonces estudiantes de la Facultad de Arquitectura de la U.M.S.S., quienes nos apoyaron en algunos viajes durante la gestión 2006. Nos referimos a Salvador González, al tesista José, y a Juan Sebastiám Jesús Sossa. Gracias a Salvador González por una foto suya y las ilustraciones sobre los Tainos en Cuba (libro).

Agradecemos a los tesistas y estudiantes de la Carrera de Turismo, César Cuellar, Denis Villarroel, Wilber Chintari, Hugo Santa Cruz, Patricia Chávez, que nos acompañaron y ayudaron en algunos viajes.

Un agradecimiento muy especial a la Madre Superiora Fidelis, quien nos alojó durante algunos días el 2005 cuando realizábamos nuestro trabajo en Santísima Trinidad.

De igual manera nuestro agradecimiento a Julio Tagle por su colaboración con el trabajo en San Marcos, a José Antonio Rojas quien nos proporcionó valiosa información en El Castillo, y a Delfín Dorado, por su permanente apoyo y leal amistad en Puerto San Francisco.

La recolección de información secundaria en la Biblioteca Etnológica Boliviana de la Universidad Católica en Cochabamba nos fue imprescindible en nuestro trabajo. En dicha institución agradecemos muy de veras a Cecilia Eróstegui, Pedro Mamani, Soledad Jaimes, y Rosario Uzquiano.

Nuestro agradecimiento a Vincent Hirtzel por su entusiasta y valiosa cooperación con algunos datos bibliográficos.

Muchas gracias también a Mariel Ríos Velasco por su cooperación en aspectos técnicos de computación.

Y, un agradecimiento muy especial a mi querida esposa, Raquel Velasco, por su constante apoyo y colaboración.

Presentación

El presente libro titulado **"Trayectoria Histórica y Cultural de los Trinitarios"** es el segundo de la serie que el Instituto de Investigaciones de Arquitectura (de la U.M.S.S.) publica dentro del Programa de Asentamientos Humanos financiado por el ASDI. El primer libro, que también fue escrito por el Prof. Roy Querejazu Lewis, titulado **"La Cultura de los Yuracarés, su Hábitat y su Proceso de Cambio"**, representó el primer paso de este largo proceso de investigación de los Grupos Étnicos asentados en el Trópico del Departamento de Cochabamba.

El territorio conocido como Chapare ha tenido una larga historia que involucró a diferentes actores sociales, desde grupos étnicos originarios, como los Yuracarés y los Yuquis, grupos migrantes, como los Trinitarios y algunos Movimas, grupos citadinos y mestizos, atraídos por la exuberancia del Trópico, destacamentos militares, como el Regimiento de Zapadores abriendo sendas, Misiones Franciscanas en busca de evangelizar a los nativos, y especialmente durante la segunda mitad del Siglo XX, la migración Andina dando lugar a la población que se conoce actualmente como Colona.

El presente libro cubre la trayectoria histórica y cultural de uno de dichos actores sociales, el de los Trinitarios, que en realidad son parte de los Mojeños, que a su vez, son de origen Arawak. Los Trinitarios que llegaron hasta las cercanías de la Cordillera de los Andes, forman parte ahora de la historia de esta región, y a la vez, son portadores de una larga trayectoria cultural que es digna de conocerse. Como menciona Querejazu, por un lado, al parecer, fueron responsables de la construcción de todo ese sistema hidráulico que tenía el fin de controlar las aguas que bajaban periódicamente de los Andes, y por el otro, al ser gente de cultura Amazónica habiendo estado sujeta a las Misiones Jesuíticas, presentan actualmente rasgos culturales que reflejan a la vez, su lado PreHispánico Amazónico, así como su lado Occidental y Católico, proveniente de las Reducciones.

El Instituto de Investigaciones de la Facultad de Arquitectura tiene como misión primordial la interacción y socialización de los resultados de investigación. Dicha misión es llevada a cabo por medio de los libros publicados, de la enseñanza en las diferentes Carreras de la U.M.S.S., de la participación de los estudiantes (incluyendo tesistas) en las investigaciones, talleres y seminarios, y de la difusión de los resultados de toda esta investigación en las comunidades indígenas donde el autor trabajó.

Este libro permitirá dar a conocer la realidad, situación actual, necesidades y derechos de los Trinitarios, especialmente a autoridades gubernamentales, departamentales y educativas, a objeto de contribuir en la preparación de Proyectos de características sostenibles en aras de buscar justicia y equidad social en este país multiétnico.

M. Sc. Arq. Oscar Terceros Rojas
Director del I.I.A.
Coordinador del Proyecto ASDI-UMSS-IIA

Introducción

El presente libro es el resultado del Proyecto "Migración y Asentamientos Trinitarios en el Trópico Subandino -Análisis Urbanístico y Cultural" que realizamos en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Arquitectura (U.A.) de la Universidad Mayor de San Simón durante los años 2005, 2006, 2007 y principios de 2008. El trabajo de campo del mencionado Proyecto formó parte del Macro Proyecto "Asentamientos Humanos" que contó con la cooperación de la Institución Sueca de Apoyo al Desarrollo (ASDI).

Nuestra participación en el componente de los "Asentamientos Humanos" cubrió la parte etnológica, dedicada principalmente a los aspectos materiales y espirituales, tanto pasados como actuales, de los Trinitarios, y por ende, de los Mojeños.

Tal como había sucedido en la *"antropología pre-académica"* de las Américas a fines del siglo XIX (Lindbreg s/f: 3), en nuestro trabajo hemos separado la antropología física de la antropología cultural, que en realidad, ha sido nuestro tema de estudio. La metodología utilizada estuvo basada en insumos informativos cualitativos provenientes de la convivencia, participación, y observación.

Esta separación del aspecto físico del cultural, fue acentuada por Erland Nordenskiöld (a principios del Siglo XX) , con los nueve tomos de su notable serie "Comparative Ethnographical Studies': Nuestro trabajo de traducción de toda esta serie nos sirvió de guía para nuestro posterior trabajo de campo con los grupos étnicos del Trópico Subandino.

Durante el trabajo de campo de nuestra anterior obra **La Cultura de los Yuracarés, su Hábitat y su proceso de Cambio** fuimos conociendo una serie de comunidades Trinitarias asentadas entre y junto a poblaciones actuales de Yuracarés. Pese a que existen diferencias culturales e idiosincrásicas entre ambos grupos étnicos, la convivencia amigable y la relación de "respeto por el otro" era notoria entre ellos.

A lo largo del presente trabajo hemos identificado a los Trinitarios, y por ende a los Mojeños, como integrantes de un grupo étnico, y también como Indígenas. Debido al uso alegre que se le da actualmente a estos términos, consideramos oportuno definirlos. Es por ello, que a continuación rescatamos algunas definiciones de autores que se han dedicado al tema.

En la publicación de José Teijeiro, **Regionalización y Diversidad Étnica Cultural en las Tierras Bajas y Sectores del Subandino Amazónico y Platense de Bolivia** se definen ambos conceptos.

"El término grupo étnico hace referencia al conjunto de individuos que comparten una cultura y cuyos miembros se sienten unidos mediante una consciencia de singularidad históricamente generada (Aguirre 1988: 398)".

"Indígena: es un término que proviene del latín: el sentido implícito de indígena es nacido en una región. La palabra combina "indu", del latín antiguo, que quiere decir "dentro", con "gena", del indoeuropeo, que significa "nacido" (cf. Prada 2006: 117)".

Según Bello y Rangel "etnicidad proviene del concepto griego "ethnos" que significa pueblo o nación; su uso generalizado ha emergido precisamente como reemplazo de la desprestigiada palabra raza" (Bello y Rangel 2000: 7).

Por otra parte, según Smith, un grupo étnico es *"un tipo de colectividad cultural que hace hincapié en el papel de los mitos de linaje y de los recuerdos históricos, y que es conocida por uno o varios rasgos culturales diferenciadores, como la religión, las costumbres, la lengua o las instituciones"* (Smith 1997: 18).

Al referirnos a los Trinitarios estamos hablando de un Grupo Étnico Minoritario, o bien, como suelen mencionar en las Naciones Unidas, a una Minoría Cultural. Los Trinitarios comulgan con la definición ampliamente utilizada en dicha institución al referirse a *"un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un estado, en posición no dominante, cuyos miembros -siendo nacionales de ese estado- poseen características étnicas, religiosas o lingüísticas diferentes al resto de la población, y demuestran, aunque sea implícitamente, un sentido de solidaridad dirigido hacia la preservación de su cultura, tradiciones, religión o lenguaje"* (Colmenares 2004).

Hemos identificado a los Trinitarios como una **identidad étnica**, que de acuerdo con Bello y Rangel (2000: 7-8), sus miembros comparten la misma trayectoria histórica y los mismos símbolos (elementos) culturales, es decir, responden a los mismos *"mitos de linaje*" y a los mismos *"recuerdos históricos"*, estando el grupo étnico identificado *"por uno o varios rasgos culturales diferenciadores, como la religión, las costumbres, la lengua o las instituciones"*. Todo ello formaría actualmente su identidad.

Asimismo, cada vez que hemos escrito la palabra "Indígena", lo hemos hecho comenzando con la "I" en mayúscula, como un gesto de respeto y de reconocimiento por su trayectoria.

Los Trinitarios que se acercaron a la Cordillera de los Andes (al Trópico Subandino), unos en busca de la Loma Santa, una especie de "tierra prometida de abundancia", y otros, simplemente en busca de tierras agrícolas y de pastoreo, durante su recorrido fueron creando nuevos asentamientos Trinitarios, algunos de ellos incluso compartidos con Yuracarés, e inclusive "Collas". De esta manera, actualmente, desde las pampas de Mojos, pasando por los ríos Sécure, Ichoa, Isiboro, Ichilo, más algunas zonas intermedias, existen poblaciones Trinitarias que han traído consigo su nueva cultura Misional que se manifiesta a través de sus expresiones festivas, religiosas y urbanísticas, y también una buena parte de su idiosincrasia cultural que proviene de tiempos ancestrales, inclusive PreHispanicos, con todo ese badaje de mitos, creencias y ceremonias, componentes esenciales de su espiritualidad.

Estas migraciones dieron lugar a una serie de contactos humanos, y por ende, culturales, que a su vez, desencadenaron en una serie de préstamos culturales e innovaciones en varios elementos culturales, dándole a toda la región Sub Andina un dinamismo cultural muy singular. Ello debido a que pueblos migrantes suelen dedicar, por un lado, un esfuerzo especial en conservar su tradición cultural traída desde lejos, y por el otro lado, adaptarse a la nueva situación de la mejor manera.

Christer Lindberg en la Introducción al libro de Erland Nordenskiöld **The Cultural History of the South American Indians** se refiere a este tema. Sus comentarios nos parecen absolutamente pertinentes al caso de los Trinitarios.

"Nordenskiöld estaba convencido que cuando un grupo étnico migraba de una área a otra intentaba conservar y adaptar su antigua cultura al nuevo medio ambiente lo más posible". Por otro lado, añade: "No debemos olvidar que las migraciones son productivas -tanto en términos de préstamos culturales, nuevas innovaciones, y modificaciones de los antiguos elementos culturales. Los elementos culturales se difunden muy despacio cuando su movimiento no se encuentra intensificado por migraciones." (Lindberg en Nordenskiöld 1999: xx, xxiii).

En varias de las comunidades actuales Trinitarias se percibe como esencial expresión de su actual cultura e idiosincrasia, el concepto urbanístico que adoptaron como suyo a partir de las Misiones Jesuíticas en Mojos, y el nuevo concepto religioso y festivo que se manifiesta periódicamente en y en torno al espacio central que hace de plaza en sus comunidades.

El resultado de nuestras investigaciones, tanto de campo como de escritorio, nos induce a postular la hipótesis de que la misma cultura original de los Mojeños (siendo los Trinitarios una rama de los Mojeños) estaba basada en conceptos espirituales, rituales y festivos de adecuada asimilación al nuevo concepto religioso, ceremonial y litúrgico llegado con los Misioneros Jesuítas. Dicho en otras palabras, las genuinas costumbres preHispánicas de los Mojeños evangelizados en las Misiones fueron (en palabras de Rafael Karsten) *"mezcladas con ceremonias religiosas Cristianas". Tal amalgama, según el autor, "es psicológicamente posible solamente cuando existe una relación intrínseca entre lo que es suyo y lo que es ajeno*" (Karsten 1926: 85-86).

Para nosotros, en base a la trayectoria cultural de ambos grupos, los Mojeños por un lado y los Jesuitas por el otro, se llegó a una relativamente fácil evangelización, que en esencia, fue un notable sincretismo cultural, festivo y religioso. Sin embargo, nos llama la atención que desde la perspectiva Occidental no se perciba dicho sincretismo, y más bien se lo conceptúa como un éxito total de la evangelización misionera. Es decir, el Eurocentrismo con que se ven los resultados impide identificar los rasgos culturales sobrevivientes que forman parte de aquella conciliación cultural.

Todos los comentarios anteriores nos sirven de base para la introducción al libro que presentamos en esta oportunidad, en el que hemos tratado de cubrir todo lo que hace a su pasado cultural en épocas pre Hispánicas, incluyendo aspectos históricos, y de su cultura material y espiritual. Respecto al período Pre Hispánico hemos planteado una hipótesis de interpretación, que creemos facilitará la comprensión de los pasos de un estadio cultural al otro, como por ejemplo, de un Estado con estratificación social de tipo piramidal, responsable de un notable manejo hidráulico en gran parte de la región, a una especie de confederación de comunidades dispersas de manera apolítica, pero unida cultural y lingüísticamente. Con relación a la espiritualidad pretérita de los Mojeños, hemos incluido un capítulo dedicado al mundo espiritual que tenían los Indígenas especialmente Amazónicos en épocas anteriores al contacto con los Europeos. Dicho capítulo presenta, de manera increíble, una serie de conceptos y creencias que se mantuvieron, y aún lo hacen en cierta medida, en la idiosincrasia espiritual de Mojeños y Trinitarios.

Luego se presentan tres capítulos dedicados a las Misiones Jesuíticas, que contienen datos de carácter histórico, de su esencia y funcionamiento, incluyendo el aspecto urbanístico, y el resultado que implicó el contacto y fusión de éstas dos trayectorias religiosas y espirituales, que dieron como resultado el sincretismo que se percibe hoy en día entre los Trinitarios. Este proceso de contacto, e interrelación cultural y espiritual se constituye en parte esencial del libro, por cuanto forma parte de otra de nuestras hipótesis de interpretación histórica y cultural, que hemos comentado líneas arriba.

El libro dedica un capítulo especial a esa inquietud mitológica relativa a un tipo de paraíso de abundancia, inquietud que se tradujo en una serie de migraciones que llegaron a conocerse con el nombre de "la Búsqueda de la Loma Santa".

El resto del libro está dedicado a presentar la situación actual de este singular grupo humano, que parte de la región septentrional de nuestro continente con el apelativo de Arawaks, y que se asienta en el territorio conocido como Mojos, donde manteniendo su tradición migratoria, por una u otra razón, llega hasta las últimas estribaciones del Ande, adaptándose, y llegando a formar parte del mosaico humano de la región.

Este libro complementa el anterior, dedicado a los Yuracarés, uno de los Grupos Étnicos originarios de esta región Sub Andina, y que, con el futuro trabajo con los Yuquis, formará parte de una trilogía que tendrá como enlace la presentación de un panorama completo de los grupos Indígenas de origen Amazónico que llegaron a habitar en estas estribaciones Andinas próximas a los valles Cochabambinos. Un último ingrediente a este mosaico humano en el pie de monte Andino podrá ser completado con la incursión Andina llevada a cabo a partir de la segunda mitad del Siglo XX.

CAPITULO I

Los Arawaks

1. Introducción.-

Según Nordenskiöld, muchos investigadores han basado sus clasificaciones culturales y etnológicas sobre la base de las lenguas que hablaban los diferentes grupos étnicos. De esta manera se los agrupó, por ejemplo, bajo las siguientes denominaciones: Tupí-Guaranís, Caribes, Arawaks, Panos, o Ges.

Francis Chamberlain en su libro **The American Race** calculó que había alrededor de ochenta grupos língüísticos en Sud América, estando algunos de ellos distribuidos sobre extensos territorios. En este sentido, grupos étnicos como los Arawaks, Caribes, Tupi-Guaranís; Ges, Aymaras y Quechuas tuvieron una distribución importante en vastas regiones de Sud América.

Darcy Ribeiro en su artículo *"Configuraciones Histórico-Culturales Americanas" clasifica a la Cultura Arawak "en el pleno de la evolución socio-cultural, en el nivel correspondiente a las "Aldeas Agrícolas indiferenciadas". Estos pueblos indígenas, antes de la conquista, participaban de una misma forma básica de adaptación a las regiones tropicales, como el área del Caribe, la costa Atlántica y la región Amazónica de Sudamérica; adaptación lograda por medio del cultivo de las mismas especies y de una tecnología productiva fundamentalmente idéntica en cuanto a su grado de desarrollo"* (Ribeiro 1982: 159).

En términos generales, los diferentes autores que han tratado el tema, coinciden en que los Arawaks en origen estuvieron asentados en el Norte de Sud América, e inclusive en las islas del Caribe. Sin embargo, de un autor a otro, existen algunas divergencias.

En la primera parte (p. 74) de la edición de 1907 del **Handbook of American Indians** se menciona que los Arawaks en origen ocupaban la parte septentrional de las Antillas (Antillas Mayores), extendiéndose

hasta la Florida, la península meridional de Norte América. Luego emigraron hacia el Sud, llegando a ocupar casi toda la Cuenca del Amazonas.

Según Erland Nordenskiöld, en su artículo "Etudes Anth.ropogeographiques dans la Bolivia Orientale", antiguamente los Arawaks habitaban también las Antillas y las Islas Bahamas, cerca del continente de América del Norte (Nordenskiöld 1912: 310).

En cuanto a la difusión de los Arawaks algunos autores sostienen que el *"tronco arauaco se extiende a partir del sur de Venezuela y el extremo occidental de la Amazonía brasilera"* (Teijeiro 2007: 35).

En Sud América, la familia lingüística Arawak llegó a ser bastante importante en Perú, Bolivia y Colombia (Varese 1983: 128).

De acuerdo con A. Francis Chamberlain, las principales "*tribus y sub-tribus*" Arawaks llegaron a sumar noventa y cinco (Chamberlain 1913: 495). En dicha lista figuran los Baures, los Mojos (Móxa), y Muchejeones, donde se dice *"véase Moxa*".

Según autores como Meggers (1971: 60) *"los tupí guaraní y arawak... tienen una familia que se difundió ampliamente en las tierras bajas orientales; y se estima que estas dos migraciones ocurrieron alrededor de 1.500 a.c.*" (Teijeiro 2007: 36).

Con relación a la presencia Arawak en el territorio de la actual República de Bolivia, y sobre todo, Mojos, José Teijeiro en su libro **Regionalización y Diversidad Étnica Cultural en las Tierras Bajas y Sectores del Subandino Amazónico y Platense de Bolivia**, sostiene que *"la gran complejidad social (en la que se incluye lo lingüístico), política y económica que implicaría el desarrollo de la impresionante cultura hidráulica, solo se podría haber realizado en un contexto socio cultural altamente homogéneo, y esta condición o determinante conduce a considerar la presencia de un compacto compuesto por los arawak"* (Teijeiro 2007: 36).

Por su parte, Alfred Métraux menciona que los Saravekas eran una tribu Arawak, divididos en pequeños grupos que vivían en el monte Chiquitano, cerca de lo que fuera luego la Misión de Santa Ana y en las serranías en los límites Nor Orientales de la Provincia de Chiquitos. El idioma Saraveka estaba cercanamente emparentado con el Paresí y tiene mayor similitud con los *"dialectos Arawak"* al Norte de los ríos Amazonas y Xingú que con los idiomas Mojo y Baures. Asimismo, Métraux menciona que los Paikonekas (Paiconés) y su *"Sub Tribu"*, los Paunakas (Paunás) hablaban también dialectos Arawak. Vivían al Norte de Concepción de Chiquitos, entre las cabeceras de los ríos Blanco y Verde. Cabe mencionar que los Chanés eran también Arawaks en origen (Métraux 1942: 134-135). Posteriormente los Chanés fueron Guaranizados.

Alcides D'Orbigny en su libro **El Hombre Americano** menciona que los Muchojeones eran *"aliados"* de los Baures, siendo ambos nombres (Muchojeones y Baures), de origen Americano, mientras que el nombre de "Mojos" "*parece haber sido dado por los primeros Españoles que entraron en la provincia*". Menciona, asimismo, que solamente los Baures tenían hasta veinte subgrupos o *"secciones"*, cada uno con un nombre distinto (D'Orbigy 1959: 346).

Según Nordenskiöld, algunas de las tribus mejor conocidas pertenecientes a este Grupo Lingüístico Arawak fueron los Wapishana, Atorai y los verdaderos Arawaks en Guayana; los Goajiros, Banivas, Barés, Siusís, Yurunas y otras tribus en el Noroeste del Brazil; los Paumaris, Yamamadís e Ipurinás sobre el río Purus (río que nace en el Perú -Loreto- y penetra en el Brazil, siendo un afluente del río Amazonas); los Campas sobre el río Ucayali (río que también nace en el Perú -Loreto -, siendo uno de los afluentes originarios del río Amazonas); los Mojos y los Baures en la región Mojeña de Bolivia; los Paressis en Mato Grosso, los Mehinacús y Custenaus sobre el río Xingú (río que nace en la meseta de Mato Grosso y que también es afluente del río Amazonas); los Guanás y Terenos sobre el Alto Río Paraguay (río que nace en Mato Grosso -Brazil- atraviesa la actual República del Paraguay y penetra en la Argentina, uniendo sus aguas con las del río Paraná); y los Chanés en la región fronteriza de la Argentina y Bolivia.

Por su parte, los Caribes llegaron a tener una distribución menos extensa. Según el citado autor Sueco, cuando Cristóbal Colón y su gente llegaron al Caribe, el Grupo Étnico que lleva el mismo nombre estaba a punto de arrebatar las Antillas de los Arawaks (Nordenskiöld 1999: 11-12).

Todas estas migraciones y contactos culturales han dado lugar a la difusión y adopción de la lengua de la cultura dominante. Así por ejemplo, con la expansión del Imperio Tiahuanacota se produjo la Aymarización de grupos étnicos asentados en el Valle de Cochabamba, quedando como testimonio una toponimia evidentemente Aymara que coincide geográficamente con la existencia de cerámica Tiahuanacota Expansiva. Lo mismo ocurrió con la conquista Inca de gran parte del Collasuyu, donde se produjo una Quechuización (expansión y difusión del idioma Quechua). Pese a ello, sin embargo, en la región del Sur Este del Departamento de Cochabamba y parte Andina del Departamento de Santa Cruz, han quedado algunos

nombres de lugar que no son ni Quechua, ni Aymara, sino las toponimias de alguna cultura que habitó originalmente la región. Este es el caso de Comarapa, Pasorapa, Omereque, etc.

Al respecto, Erland Nordenskiöld en su notable obra **The Cultural History of the South American Indians** complementa lo anterior aseverando que la distribución de una cultura no necesariamente coincide con la distribución del idioma. Cita el ejemplo de las diferentes culturas que se desarrollaron entre las tribus Guaranís: los Omaguas, Mundurucús, Guayaquís, Chiriguanos, y Cainguás. De manera similar, según el autor, existen tribus Arawaks que tienen culturas totalmente diferentes. Cuando llegaron a nuevos ambientes geográficos y entraron en contacto con nuevos Grupos Étnicos, su propia cultura fue cambiando, quedando poco de la cultura original común a todos ellos. Sin embargo, las migraciones Arawaks difundieron de manera más generalizada y homogénea algunos elementos culturales (Nordenskiöld 1999: 16).

Por su parte, Zulema Lehm en su manuscrito, "Loma Santa: Procesos de Reducción, Dispersión y Reocupación del Espacio de los Indígenas Mojeños", al referirse a los Arawaks en general, menciona que en Sud América se encuentran pueblos de origen Arawak en Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Brasil. Asimismo, señala como una característica de dichos pueblos la tendencia a "*una mayor concentración demográfica de sus asentamientos"*, así como a las actividades agrícolas (Lehm 1991: ii-iii).

Otro autor que trabajó más de cuarenta años en Bolivia y que cubrió el tema de los Arawaks (tanto de sus orígenes como de su presencia en Bolivia) es Dick Edgar Ibarra Grasso. En su libro **Lenguas Indígenas de Bolivia**, publicado en 1964, cuando era Director del Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón, al referirse a los Arawaks, menciona que "*esta familia lingüística es la mayor de la América del Sur y se encuentra difundida por toda la Amazonía, el Orinoco, parte de las costas colombianas y venezolanas del Caribe, las Guayanas y las Antillas. Una tribu había llegado hasta la Florida, en Estados Unidos".*

En su libro **Pueblos Indígenas de Bolivia** menciona que los Arawaks fueron los responsables de la difusión por la Amazonía de la hamaca y de las canoas de tronco. Sus vías de comercio fueron los grandes ríos. Luego, con relación a las principales naciones *"que hablan lenguas de esta familia*" menciona a los Tainos (de las Antillas), los Guajiros, Caquetios, Piapocos, Banivas, Siusis, Manaos, Passés, Loconos (Guayanas), Palicurs, Wapishanas, Paumaris, Yamamadis, Ipurinas, Culinos, Campas, Mojos, Paressís, Baures, Mehinacus, Guanás, Terenos, etc. Asimismo, en Bolivia, las lenguas que pertenecían a la Familia Lingüística Arawak eran los Mojos, Baures, Paiconecas, Paunacas, Saravecas, Chanés, Kinikinaos (desprendimiento Chané), Apolistas o Lapachos (Guaranizados), y Campas (extensión del Perú en Pando) (Ibarra Grasso 1964: 98; 1985: 360).

En 30.000 Años de Prehistoria en Bolivia menciona que "los arawak son un pueblo extensamente repartido en la Amazonía, Venezuela, y, en épocas de la conquista, las Antillas. En castellano tenemos cerca de un centenar de palabras procedentes de esas lenguas antillanas, baste citar maíz, tabaco y hamaca".

"Los arawak fueron ceramistas admirados por los españoles; su organización social era matriarcal y eran desarrollados agricultores con monarcas tribales llamados caciques.

(Es otra palabra antillana). En todos los casos conocidos, su cerámica estaba fundamentalmente pintada". (...).

"Ambos niveles culturales citados, los que nos dejaron la más antigua cerámica incisa y los de la pintada, llegaron al Beni, y de allí se extendieron a Santa Cruz, desde donde incluso pueden haber influido al N.O. argentino, lo que permanece en discusión" (Ibarra Grasso y Querejazu Lewis 1986: 290-291).

Por su parte, Stefano Varese, proporciona la ubicación de algunos de estos Grupos Etno - Lingüísticos de la Familia Lingüística Arawak en Bolivia. Menciona a los Baures, ubicados entre los ríos Machupo y Bajo Mamoré y en las riberas del río Baures (Este del Beni y Norte de Santa Cruz); los Mojas (Ignacianos yTrinitarios), asentados entre los ríos Apere y Mamoré (Sud del Beni); y los Chanés que fueron Guaranizados, encontrándose al Sud Oeste del Departamento de Santa Cruz.

Resulta importante mencionar que las migraciones y asentamientos Arawaks se vieron facilitadas también por "*un sistema bastante elaborado de intercambio y complementariedad comercial entre los distintos grupos étnicos. Relaciones comerciales que se daban tanto entre los grupos localizados a lo largo de los principales cursos de agua como entre éstos y los que habitaban las zonas interfluviales (las llamadas regiones de "tierra firme")".* Stefano Varesse, en quien basamos estos datos, sostiene además que las sociedades de agricultores tuvieron que proveerse por comercio de elementos culturales que les eran indispensables. Cita, por ejemplo, el caso de las hachas de piedra que *"tenían que obtenerse por intercambio comercial"*. Otro producto sujeto a intercambios comerciales era la sal. El autor señala también que esta complementariedad concatenada de diferentes sociedades cubría extensas regiones (Varesse 1983: 123, 149).

No existen, que sepamos, datos acerca de la cronología de cuándo se habrían llevado a cabo las diferentes migraciones Arawak por el continente Sur Americano. Un dato aislado en este sentido, lo proporciona Omar González Nañez en su artículo "Globalización y Nuevos Discursos Identitarios entre los Indígenas Maipure-Arawakos del Suroeste del Estado Amazonas" cuando dice: *"los pueblos indígenas de la familia lingüística Maipure-Arawaka del estado Amazonas, con una antigüedad de más de 6.000 años asentados en las tierras bajas de la Orinoquia en Sudamérica, en particular en la región conocida como el Noroeste Amazónico"* (González 2005: 57-66). Si bien la fecha indicada no corresponde a la migración Mojeña que nos atañe, nos brinda una Arawak en su conjunto.

Al respecto, David Block en su libro **In Search of El Dorado: Spanish Entry into Moxos. A Tropical Frontier, 1550 -1767**, menciona que estudios lingüísticos del idioma Arawak sugieren que Mojos fue poblada, por lo menos en parte, por una serie de migraciones. En sus comentarios, menciona que varios autores (Noble, Lathrap, además de un análisis lingüístico) ubican estas migraciones entre el 3.000 a C. y el 500 a.c. (Block 1980: 20-21).

José Teijeiro en el citado libro sobre la diversidad étnica cultural en Bolivia, especialmente en las tierras bajas de Bolivia, en base a Lathrap, Oliver y otros, afirma que las familias socio-lingüísticas Arawaks y Tupís "*ya se encontraban relativamente expandidas en la Amazonía central que es donde se originan desde el 5.000 a.C*".

Teijeiro luego adiciona que varios investigadores (mencionando entre ellos a Meggers y Lathrap) sostienen que *"dicho origen amazónico central, que es desde donde migraron, más o menos a partir del 1.500 a.C tanto hacia el sur como hacia el norte de esta región (cf. Meggers 1971 y Stuart 1996)".*

Luego el autor cita a Aryon dall'lgna Rodríguez, quien arguye que el "*tronco arauaco*" se expande a partir del Sur de Venezuela "*y el extremo occidental de la Amazonía brasilera en relación con Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia (cf. Melatti 1973: 55-56)*". Estas migraciones, una vez llegadas a Mojos, desarrollaron la *"cultura hidráulica"* (Teijeiro 2007: 35-36).

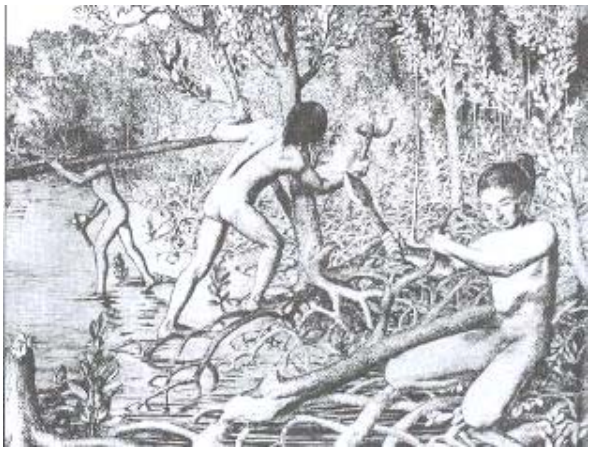
Gustavo Pinto Mosqueira en su tesis de Filosofía titulada "La Liberación como Utopía del Mundo Mojeño", nos recuerda que Ibarra Grasso en su libro **Lenguas Indígenas de Bolivia**, en su edición de 1982, cita algunas palabras Arawak "*que normalmente se toman como castellano puro, como por ejemplo: tabaco, cigarro, hamaca, maíz, chicha, cacique, etc."* (Ibarra Grasso 1982: 170-171; Pinto 1990: 53).

2. Los Arawaks en el Caribe.-

Antonio Vidal en su trabajo "La Región Geohistórica del Caribe" comienza aseverando que en el Caribe se había consolidado *"una región cultural"* en la que varios aspectos como migraciones, contactos, y la adaptación a un medio ambiente común, "*favorecieron los influjos entre los diferentes grupos humanos que la habitaban".* Sin embargo, según el autor (basado en Sauer, Sanoja y Vargas), "la población natural y autóctona que habitaba el Caribe era sudamericana, étnica y culturalmente".

Cuando llegó Cristóbal Colón, la región del Caribe se encontraba habitada por dos principales Grupos Lingüísticos (aunque sus "c*ulturas materiales eran semejantes en términos generales), los Caribes y los Arawaks, "y su historia se había originado en principio en las selvas tropicales de las tierras bajas del trópico sudamericano".*

A diferencia de pequeñas "poblaciones de mesoindios", que habitaban en lugares alejados y algo inaccesibles, la cultura material de estos dos grupos étnicos principales, los Caribes y los Arawaks, era más desarrollada, "*familiarizados con la agricultura, hacían cerámicas de variados diseños, eran marineros excepcionalmente diestros,…"*



Interpretación de Taínos (de la familia Lingüística Arawak) utilizando hachas de piedra en la Isla de Cuba (Según Onelio Jorge Cardoso y Modesto García, **Los Indocubanos**).

En su migración desde el Norte de Sud América, los Arawaks habían ocupado la gran mayoría de las islas habitables del Caribe, a la vez que su población fue en aumento. Antes (pocas generaciones antes) de la llegada de los Españoles se produjoen la Antillas, especialmente en las Antillas Menores, una segunda e importante migración, aquella de los Caribes. Al respecto, el autor añade:

"*Los auténticos caribes diferían de los grupos arawakos y chibchas en su organización política: los dos últimos se asemejaban a una especie de sociedad de clases, en la cual la posición social era generalmente por línea hereditaria: constituían Estados regidos por gobernantes hereditarios que los españoles denominaron caciques - adoptando el término empleado entre los arawakos de las islas-; cacicazgos y señoríos son categorías de sociedad indígena que se caracterizaban por una combinación de rasgos, sobre todo sociopolíticos y económicos, es decir, una unidad política autónoma que abarcaba varias aldeas o comunidades bajo el control permanente de un jefe supremo, etapa de desarrollo cultural que con frecuencia forma parte de una transición entre la sociedad tribal y la estatal (...). A diferencia de ello, los pueblos caribes no tenían aristocracia alguna de este tipo".*

En cuanto a la economía y sistema de subsistencia el autor dice lo siguiente: *"la economía aborigen era la misma que en toda el área del Caribe: pueblos agricultores y pescadores tropicales. El cultivo principal eran raíces ricas en almidones; plantas de antigua domesticación en Tierra Firme (Sanoja y Vargas, 1999ª). Los granos principalmente el maíz, aunque también otros -eran de menor importancia en las islas, mientras que en el litoral continental su peso iba en aumento hacia Centroamérica, lugar señalado por los arqueólogos como el de origen y difusión. La pesca, tanto en los ríos como en el mar, proporcionaba abundantes alimentos, especialmente en las zonas de manglares, donde se podía encontrar gran cantidad de recursos alimenticios marinos. En todas partes los aborígenes eran hábiles fabricantes de canoas -palabra de origen arawako adoptada por los españoles-, habituados a viajar en ellas, hasta el punto de haber llegado a ocupar las más remotas regiones del Caribe, partiendo de sus primeros sitios de residencia en Tierra Firme (Sauer, 7984; Pérez, 1992)".*

Luego, sobre los grupos étnicos el autor concluye que *"las más septentrionales de las Antillas estaban pobladas -con excepciones -por aborígenes que hablaban una misma lengua, obtenían sus medios de subsistencia del mismo modo, habitaban casas similares, tenían la misma organización social y, en su mayoría, el mismo origen étnico. Un pueblo con una civilización única ocupaba las Antillas Mayores. Se trataba de los arawakos del norte, separados de los arawakos de Sudamérica por los caribes de las Antillas Menores (Sauer, 1984; Pichardo, 1956; Deagan, 1988)*" (Vidal 2003: 12-21).

Por su parte, Lourdes S. Domínguez, en su artículo "La Historia más Antigua de Cuba -Los Aborígenes de Cuba", menciona que después de una población inicial precerámica, a inicios del primer milenio después de Cristo llegaron al Caribe, "*grupos humanos mucho más desarrollados*". Estos eran agricultores ceramistas conocidos como Arawacs, que en las islas de Cuba y Santo Domingo, se constituyeron en los Taínos. La base de su economía consistía en el cultivo de la yuca, la variedad amarga *("Manihoc Sculenta Grantz*"). Producían el "casabe o casabí" (un tipo de pan), que se podía guardar. Era faena de mujeres. Otra ocupación importante era la confección de cerámica. Los jefes eran caciques que podían asumir funciones de liderazgo religioso. Tenían también una industria de utensilios, instrumentos y adornos en base a conchas. Llevaban a cabo entierros primarios y secundarios. Finalmente, menciona la posibilidad de la existencia, entre los Taínos, de *"caminos bien establecidos y obras hidráulicas*" (Domínguez 2001: 119-130).

Taínos haciendo una canoa de un solo tronco tal como lo hacen actualmente los Trinitarios (Según Onelio Jorge Cardoso y Modesto García, **Los Indocubanos**).

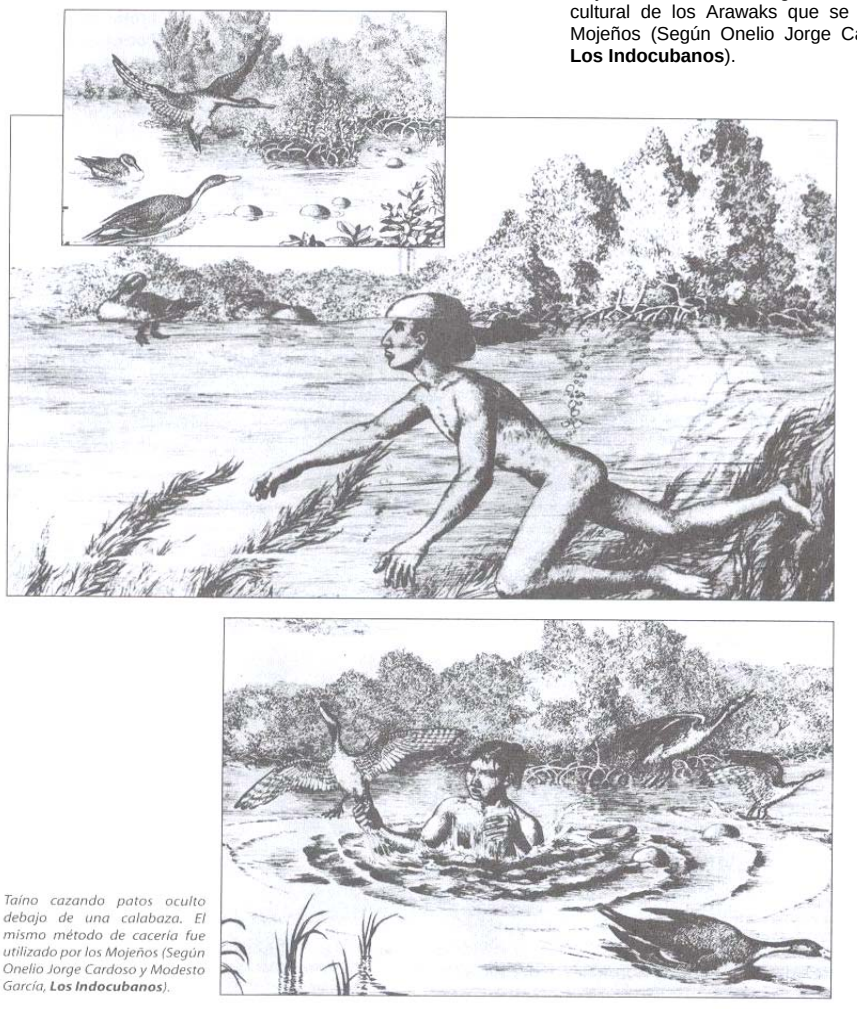
Las descripciones de Domínguez resultan interesantes por las semejanzas que podemos identificar con el desarrollo cultural en Mojos.

Respecto a la época de ocupación agroalfarera del Caribe, Luís A. Chanlatte Baik, en su artículo "Los Arcaicos y el Formativo Antillano (6000 a.C. -1492 d.C)" sostiene que el Período Arcaico se llevó a cabo desde el 6.000 antes de Cristo hasta el 460 después de Cristo, y el Periodo Agroalfarero del 500 antes Cristo al 1.492 después de Cristo. Estos primeros grupos de agricultores ceramistas habrían llegado del continente Sudamericano. (Chanlatte 2000: 29-39).

Fernando Pérez Memén en **El Comercio en la Sociedad Taína** adiciona algunos otros elementos culturales de los Taínos que resultan ser parecidos a aquellos que se utilizaron en Mojos.

Aparte de la yuca, cultivaban la batata, aje (una variedad de batata), ñame, yautía, ají, leren, guayiga, maní, maíz y auyama. Sus pretéritas técnicas de producción agrícola son de sumo interés. *"La técnica del montículo fue perfeccionada por los taínos y desplazó en muchos lugares de la isla de Santo Domingo el cultivo de la roza, el cual consiste en la quema y tala del bosque para sembrar entre las cenizas, pero tiene el inconveniente de que deteriora los suelos, lo que no sucede con el montón. Este por el contrario, le es muy favorable al terreno, pues permite una penetración más profunda del agua de lluvia, mantiene la humedad, evita la erosión, concentra agentes fertilizantes, y además (...), el terreno se suelta y airea, lo que contribuye al crecimiento de los tubérculos".*

Mujer Taína hilando algodón. Existió toda una tradición cultural de los Arawaks que se manifestó luego entre los Mojeños (Según Onelio Jorge Cardoso y Modesto García, **Los Indocubanos**).



*Taíno cazando patos oculto debajo de una calabaza. El mismo método de cacería fue utilizado por los Mojeños (Según Onelio Jorge Cardoso y Modesto García, **Los Indocubanos**).*

Pérez continúa mencionando que según el Padre Bartolomé de Las Casas los montículos tenían una altura "*de una vara de 9 a 12 pies*". Menciona, también, que en su producción agrícola intervenía también "*el factor mágico –religioso*". Los Taínos utilizaron además canales de riego.

Un tercer método fue el cultivo de várzeas, en la orilla de los ríos y arroyos. Los excedentes de producción eran llevados en canoas, con capacidad para cuarenta o más personas, a otros lugares donde intercambiaban los productos (Pérez 2000: 7-23).

Al parecer, la costumbre de cazar parabas loros para utilizar sus plumas ya se dio entre los Arawaks, en este caso, los Taínos (Según Onelio Jorge Cardoso y Modesto García, **Los Indocubanos**).

3. Utensilios Arawak.-

Los Arawaks asentados en lo que hoy es la República Dominicana, concretamente, los Taínos, tuvieron una rica industria de elementos culturales en base a conchas, especialmente de origen marino. Elpidio José Ortega en su libro **Los Objetos de Conchas de la Prehistoria de Santo Domingo** proporciona bastante información al respecto. Reproducimos de dicho libro los datos que corresponderían a los Tainos, una de las ramas Arawak. Al respecto, se debe tomar en cuenta que en toda esta región del Caribe, *"las culturas que más utilizaron la concha para fabricar sus artefactos corresponden a culturas pre-cerámicas con una tradición conchera y que los grupos agrícolas (como los Taínos) usaron la concha en menor proporción…"*

Las conchas fueron utilizadas para elaborar una serie de elementos culturales como ser instrumentos musicales, instrumentos ceremoniales, e instrumentos de trabajo.

Entre los instrumentos musicales utilizaron el fotuto o fututo *"para emitir sonidos graves y poder comunicarse entre ellos, especialmente cuando realizaban actividades de pesca o cuando estaban en puntos distantes en las montañas*". Luego, collares sonajeros, hechos de las conchas Oliva spp. Algunas de estas cuentas de concha utilizadas en los collares tenían caras antropomorfas incisas. "Con este caracol marino -dice el autor- *los Tainos formaban collares para colocárselos en los tobillos, de manera que cuando danzaban estos producían un rítmico sonido. Las técnicas utilizadas en su fabricación fueron percusión y desgaste"*. También se utilizaron las técnicas de corte y perforación.

Los instrumentos ceremoniales incluyen adornos corporales, collares en base a cuentas de conchas, placas para los brazos, pectorales, orejeras, colgantes, adornos labiales, collares para los tobillos, así como adornos colocados sobre los ojos y caretas.

Un collar que forma parte del Museo del Hombre Dominicano, que corresponde a la Cultura Taína, tiene treinta y tres cuentas de conchas y un amuleto central con la representación de la cara de un murciélago. Fue hecho en base a técnicas de percusión, desgaste y perforación. Otros pendientes Taínos tienen diseños incisos con formas geométricas: circunferencias, cuadrados y pequeños huecos. Una careta antropomorfa ilustrada en el libro fue hecha de concha Strombus spp.

Con relación a los instrumentos de trabajo Ortega menciona gubias, cinceles, hachas, picos, y martillos.

Las hachas fueron algunas veces hechas del manto del "*Strombus gigas*" y de la "*columela*". Fueron hechas en base a trabajo de rotura por percusión, desgaste y abrasión. Se encontró en Capulín, Vallejuelo, Provincia de San Juan de la Maguana una hacha "d*e forma petaloide similar a las hachas de piedra que se encuentran en los yacimientos de los indios Taínos*". Fue hecha de Strombus spp. Se utilizó la mano mediante las técnicas de rotura por percusión, desgaste y pulimento.

Las gubias fueron biseladas en el borde, mediante trabajo de percusión y desgaste. Los cinceles del manto del caracol Strombus gigas mediante rotura a percusión, desgaste y pulimento. Asimismo, raspadores o gubias de la concha de Strombus spp. Tienen los bordes biselados mediante rotura de percusión y desgaste.

Los martillos, hechos de Strombus gigas, fueron fabricados a partir del ala del caracol, mediante percusión y desgaste, y del manto de Strombus costatus, mediante rotura a percusión (Ortega 2001: 21, 23-24, 27-28, 53, 57, 59, 64-65, 72-74, 76, 78-79).

Lo interesante de estos elementos culturales Taínos, procedentes de la actual República Dominicana, es la similitud y posible vinculación cultural con algunos de los elementos culturales que se utilizaron en Mojos.

Entre los instrumentos musicales es importante la semejanza en lo que fueron los sonajeros de tobillos y los tambores, que forman parte vital del acervo cultural Mojeño. Entre los instrumentos ceremoniales cabe destacar a los adornos corporales y las máscaras, tan utilizadas en las festividades Mojeñas. En cuanto a los instrumentos de trabajo, resulta obvio que gubias, cinceles, hachas y martillos, tanto de piedra como de conchas, formaron parte esencial en los trabajos manuales antes del arribo y utilización del fierro.

4. Los Mojeños, una de las Ramas Arawak.-

De acuerdo con William Denevan en su libro **La Geografía Cultural Aborigen de los Llanos de Mojos**, en origen, los Mojeños (Mojos), Baures, y Paressís hablaban Arawak (Denevan 1980: 243)

Los Mojeños se constituyeron en una de las ramificaciones de la Familia Lingüística Arawak que migró hacia el Sur, cubriendo gran parte de la Amazonía. Resulta muy probable que como pueblo agricultor, una vez llegados a la región que ahora ocupa Mojos, se asentaron en dicha región con la idea de aprovechar las extensas pampas en beneficio de la agricultura que les era ya una manera tradicional de vida. No les habría interesado el ambiente del pie de monte Andino porque no les era conocido, ni propio a las tradiciones culturales que tenían. Como aseveró Erland Nordenskiöld, *"cuando quiera que era posible, los Indígenas escogían territorio más abierto, dejando las profundidades de los bosques a tribus que han sido empujados al fondo por vecinos más fuertes. Esto puede ser visto, por ejemplo, a lo largo de Bolivia oriental*" (Nordenskiöld 1999: 8).

William Denevan sostiene que "*hay pruebas crecientes de que el modelado y la incisión (Meggers y Evans 1961: 386; Cruxent y Rouse 1958, I:27), la yuca amarga y la población migrante de habla arauak tienen su punto de partida en Venezuela, de donde se difundieron por la cuenca amazónica y que llegaron a la Amazonía occidental por el mismo tiempo, aunque no necesariamente juntos*" (Denevan 1980: 241.242).

Al respecto, David Block coincide con Donald Lathrap, quien postula que si bien en la Cuenca Amazónica "*el desarrollo cultural presentaba grandes diferencias en la región, todos sus pueblos compartían una misma dependencia de la agricultura de tubérculos para su subsistencia*". Block argumenta además que entre las capacidades típicas de los pueblos Amazónicos estaban el *"cultivo afortunado de la yuca y de otros tubérculos, su eficiente aprovechamiento de los recursos proteínicos acuáticos y sus incursiones y tratos comerciales*" (Block 1986: 85).

Sin embargo, en lo que se refiere a "*pueblos Amazónicos"* se debe mencionar que existieron algunos que no dependían de la yuca y otros tubérculos para su subsistencia, nos referimos, por ejemplo, a los Sirionós, Yuquis, y en un buen grado, a los Yuracarés.

De acuerdo con Alfred Métraux, en los llanos de Mojos y Chiquitos, "*la cultura Arawak, todavía reconocible, llegó a un pico sin par en otras partes al Este de los Andes*" (Métraux 1943: 1).

Métraux en su artículo "The Social Organization and Religion ofthe Mojo and Manasi" dedica un subtítulo a los Arawaks en Sud América Central. En él se refiere a las excavaciones que realizó Erland Nordenskiöld en 1913 en las Pampas de Mojos. La alfarería que encontró, desde una óptica técnica y artística, solamente podía ser producida por un pueblo con un desarrollo mayor al de cualquier otro Grupo Étnico en la misma área.

El autor Francés sugiere que se podría conjeturar que en base a algunas similitudes de algunos motivos pintados de la cerámica con algunos otros de la cerámica Tiahuanacota podrían haber sido contemporáneos (sugerencia confirmada luego con análisis de carbono 14). Sin embargo, continua Métraux, la forma de las cerámicas y ciertos otros detalles, vinculan a esta cultura con desarrollos culturales en Guayana y Venezuela.

El material arqueológico de Mojos fue asignado a la temprana cultura Arawak, *"una suposición proveniente de la presencia en la misma región de los Mojeños Arawaks"*. La contribución de la gente de esa Familia Lingüística (la Arawak) a la cultura nativa de la Sud América nativa, según Métraux, fue considerable.

Luego, el autor afirma que los Arawaks en esta región contribuyeron a la formación de culturas híbridas, en las cuales, "*las industrias, mitos, y creencias de la cuenca del Amazonas se combinaron con aquellos de pueblos más primitivos*". A su vez, los Arawaks absorbieron de buena voluntad las influencias culturales que emanaban de los Andes. Sin embargo, cualquier influencia cultural que se haya podido ejercer

sobre los Mojeños, no les llegó directamente, "*sino a través de los Mosetenes, que habitaban la región a lo largo de las faldas boscosas de las montañas*". Comerciantes Mojeños visitaban a los Mosetenes para llevar a cabo transacciones de trueque ofreciendo tejidos de algodón y plumas a cambio de herramientas de metal y adornos. De esta manera, muchos objetos Andinos llegaron a las comunidades de las Pampas de Mojos, e inclusive hasta los ríos Paraguay y de la Plata (Métraux 1943: 2-3).

De acuerdo con Christer Lindberg, si uno analiza los restos arqueológicos en Mojos, por ejemplo aquellos que Nordenskiöld excavó durante su expedición de 1908-09, se puede evidenciar un mayor "*común denominador con las culturas Indígenas distantes de la región del Norte. En primer lugar, la gente que construyó las grandes lomas de tierra en Mojos llevaban a cabo entierros secundarios que nunca habían sido realizados en el Perú. En segundo lugar, en los hallazgos arqueológicos había una buena cantidad de vasijas trípodes de arcilla (con tres patas), un fenómeno desconocido en las excavaciones de tumbas en las tierras altas del Norte de la Argentina, Bolivia, y Perú. Por otra parte, hallazgos de cerámica con trípodes eran comunes en el Ecuador, Colombia, y Centro América*".

Christer Lindberg, en su Introducción al libro de Erland Nordenskiöld, **The Cultural Historyofthe South American Indians** (de donde proviene la cita anterior) afirma que los tres Grupos Lingüísticos, los Arawaks, Caribes, y Guaranís, dominaban las regiones al Este de los Andes, donde se desarrollaron otras grandes civilizaciones, y que por lo tanto, resulta de gran importancia tratar de ubicar las rutas migratorias de estos pueblos a través de este continente Americano. "*Los elementos culturales se difunden muy despacio cuando no son intensificados, y es improbable que una migración considerable hacia el Este haya tenido lugar en mucho tiempo"*

Lindberg luego hace referencia a la teoría de Lathrap acerca de las migraciones de los Arawak. Estas las palabras de Lindberg: *"las teorías de Lathrap se basan en la premisa de que las tribus proto-Arawak estaban concentradas en los llanos inundadizos de la Amazonía Central, cerca de la actual ciudad de Manaus, aproximadamente en el 3.000 a.c. Desarrollaron una agricultura adaptada al clima tropical lo que eventualmente condujo a un aumento de la población. A objeto de aliviar una presión poblacional evidentemente en aumento, grupos comenzaron a expandirse a lo largo de las márgenes de los ríos. Algunos viajaron subiendo el río Madera, gradualmente expandiéndose en dirección a los Andes. Otros grupos continuaron subiendo el río Amazonas, algunos inclusive hasta su tributario, el río Ucayali. La colonización se llevó a cabo también a lo largo del canal Casiquiare y bajando el río Orinoco. Nuevos grupos siguieron y aquellos que primero se asentaron en el bajo Orinoco fueron forzados hacia la costa de Venezuela. Finalmente se dirigieron hacia las Antillas donde Colón nos enseñó a conocerlos como la gente Taína"* (Lindberg en: Nordenskiöld 1999: xxiii-xxiv).

Todos los argumentos anteriores tienden a confirmar que la migración que dio lugar al desarrollo de la Cultura Mojeña en Mojos, estuvo en su origen basada en una migración de los Arawaks desde el Caribe y el Norte de Sud América.

Esta pertenencia de los Mojeños y de los Baures a los Arawaks es confirmada por el mismo Erland Nordenskiöld (Nordenskiöld 1979: 2).

De acuerdo con David Block los Mojeños y los Baures, *"ambos, naciones Arawak parlantes, emergen de los documentos Jesuitas como las sociedades más avanzadas de la región, recibiendo atención por el tamaño de sus poblaciones, sus sistemas agrícolas bien desarrolladas, y su dominio de importantes secciones de los sistemas fluviales locales*".

El autor continúa aseverando que los Mojeños fueron el primer grupo grande en ser contactados por el impulso inicial de los Misioneros en la década de los años 1670. "*Los Mojo eran los Arawak parlantes que ocupaban el alto Mamoré en el tiempo que fue descrito por Marbán y Castillo en su informe de 1679"*.

Por su parte, los Baures, en el tiempo de su contacto con los Misioneros, controlaban los ríos de la sabana oriental, el bosque colindante, y una parte de la región Nor-Central, cerca del Lago Itonamas.

Según los Jesuitas, en un segundo rango estaban cuatro grupos: los Kayubabas (también conocidos como Cayuvavas), Canisianas (Kanichanas), Mobimas (Movimas), e Itonamas (Block 1980: 37-38).

Dick Edgar Ibarra Grasso, con relación a los Mojos y a los Baures afirma que en su origen fueron *"los pueblos arawak más civilizados de Bolivia, y es probable que casi sólo ellos fuesen verdaderos y originarios arawak, en tanto que varios de los otros pueblos que hablan lenguas emparentadas serían más bien "arawakizados" ya en época precolombina, su cultura bastante inferior lo hace suponer así"* (Ibarra Grasso 1985: 361).

Mariano Baptista Gumucio menciona la impresión que tuvo Alcides d'Orbigny cuando conoció a los Mojeños. Los describió como "*dotados de talento natural con lenguas altamente perfeccionadas, excelentes padres de familia, sobrios, alegres, confiados…*" (Baptista Gumucio 1996: 57).

En su tesis "La Liberación como Utopía del Mundo Mojeño". Gustavo Pinto Mosqueira, se refiere a la palabra "Mojocosí", interpretándola como una palabra nativa perteneciente a la lengua Moja, "*que hace referencia a una de las primeras etnias (mojas) con las que entraron en contacto los primeros misioneros jesuitas y los primeros conquistadores ibéricos asentados en Santa Cruz de la Sierra". Luego añade: "Chávez Suárez nos informa que en base al nombre Moremono o Mojocosi los primeros jesuítas llamaron, genéricamente, "Moxos" (o Mojos) a la provincia que en tiempos aún de la conquista era conocida como provincia de los Chunchos" (...). "Por otra parte, los primeros conquistadores que se habían establecido en Santa Cruz de la Sierra usaban el término Mojocosi para referirse a las etnias nativas de la provincia de Moxos".* Con referencia a la palabra "Moremono" cabe indicarse que Pinto también relaciona la palabra "Mojorono" como equivalente a "Mojocosi". El sufijo "ono" representaría al plural. Asimismo, según el autor, "*los mismos españoles asentados en Santa Cruz de la Sierra los llamaron **mojocosi**, que es lo mismo que Moxos, por la razón de ser el **cosi**, nota del plural* (Pinto 1990: 13, 53; Chávez 1944: 16-18, 171-202).

Al respecto, el padre Diego Francisco Altamirano en su obra **Historia de la Misión de los Mójos**, a la letra dice: "*la región que vulgarmente llaman de Mójos es hoy habitada no sólo de los indios que hablan lengua Mojocosi, que fueron los que le dieron el nombre de Mójos, sino también contienen otras muchas naciones bárbaras, de lenguas totalmente diferentes"* (Altamirano 1979: 49).

Finalmente, resulta interesante, la mención de identificación Arawak que todavía hacen algunos Mojeños. En la **Historia Cultural de Mojas publicado por las Parroquias de Mojas** (1988) en la página 15 al respecto se lee:

"Nosotros, los actuales mojeños,
junto con los baure,
pertenecemos al gran PUEBLO
Y FAMILIA E IDIOMA ARAWAK,
extendido por todo América,
el de los terraplenes y obras de ingeniería
de hace 1000y 1500 años

CAPITULO II

Proceso Histórico Mojeño

1. Introducción.-

Como se ha visto en el Capitulo precedente, los Mojeños pertenecen a la Familia.

Lingüística de los Arawak. Lo que se conoce actualmente de ellos es el resultado del proceso histórico de las Misiones Jesulticas en Mojos, cuyo desenlace dio lugar a que el grupo étnico de los Mojeños se divida en cinco grupos: Trinitarios, Ignacianos, Loretanos, Javerianos, y Baures, derivando dichos nombres de las Misiones respectivas.

De acuerdo con David Block, la presencia Hispana en Sud América (incluyendo Mojos) comienza aproximadamente en 1560. Después de dicha fecha, *"el contacto con el mundo Hispano se convirtió en parte de la vida de la gente de la sabana*". Sin embargo, la incursión inicial de los Hispanos en Mojos se llevó a cabo sólo cuatro años después de los dramáticos eventos de Cajamarca, protagonizados por Pedro de Candia y Francisco Pizarro.

La incursión Europea en Mojos (según el autor) estuvo comprendida por tres oleadas principales. La primera fue un periodo de *"conquista clásica*", impulsada desde las tierras altas Andinas. Luego, a fines del siglo XVI, las entradas a Mojos se organizaron en el asentamiento fronterizo de Santa Cruz de la Sierra y desde el nuevo asentamiento de San Lorenzo de la Frontera. A mediados del siglo XVII la penetración secular fue reemplazada por la exploración que llevó a cabo la Compañía de Jesús, llegándose a constituir en la primera etapa de la consolidación de la Provincia Misionera de Mojos. *"Bajo el tutelaje Jesuíta, la gente nativa entró en un estado de constante contacto con los forasteros, una condición que llegó a ser ininterrumpida hasta el siglo XX"*. La tercera ola de entrada Europea se realizó después de la expulsión de los Jesuitas en 1767. Los residentes de Santa Cruz ocuparon las Misiones y trataron de enriquecerse a costa del trabajo Indígena (Block 1980: 134-135, 150).

Antes de la intervención de los Jesuitas, las parcialidades Mojeñas tenían otros nombres que Zulema Lehm (basada en un diagnóstico de ClDDEBENI de 1991) las ubica en el Mapa 2 de su libro **La Búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad -Milenarismo y Movimientos Sociales en la Amazonía Boliviana**. Identifica los siguientes pueblos Indígenas (con una orientación de Norte a Sud): Pochoboconos (cerca al río Apere); Cañacures (junto al mismo río); Irubicanas (cerca del río Cuvireñe); Zanavacunos (cerca del río Chinsi); Tapimonos y Coribionos (ambos junto al río Tijamuchuno); Punuanos (al Oeste del río Tijamuchuno); Areboconos (entre los ríos Tijamuchuno y Sécure); Mapereanos, Muboconos, Bosegnos, Cubuguinianos, Siyoboconos, Mayuncanos, Apereanos, Moremonos (junto al río Mamoré); Aracureanos (zona de la unión de los ríos Chapare e Ichilo); Sebaquereanos, Aperucanos, Casabuyonos, Guanapeanos (al Este del río Mamoré y al Sud del río Ibare); Satirionos (entre la confluencia de los ríos Mamoré e Isiboro); Mariquionos (entre los ríos Sécure e Isiboro); y Jubiranas (entre los ríos Ichoa e Isiboro). En cuanto a los Mojeños mismos la autora (basada en Denevan) afirma que de acuerdo a datos de los primeros cronistas, hacia 1638, hubo algo más de 30.000 de ellos (Lehm 1991: iii; 1999: 9-21).

Alfred Métraux, en su obra **The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso**, menciona a los siguientes subgrupos Mojos en ambas márgenes del río Mamoré y en las pampas al Oeste de dicho río: "*Los Casaboyonos, Guanapeanos, Aperucanos, Sebaquereonos, Suberionos, Moremonos, Satirnonos, Apereanos, Mayuncanos, Siyoboconos, Cubuquinianos, Boseonos, y Muboconos.* Luego, al respecto añade: "*Los Punuhuanas, el subgrupo más importante, habitaban los llanos al Oeste del Mamoré. Los Mariquionos tenían tres poblaciones en el bajo río Sécure. Entre ellos vivían los Areboconos. El grupo más septentrional era el de los Mopereanos, que eran vecinos y enemigos de la tribu Canichana (Canesi). Había también algunos asentamientos Mojos en el río Machupo*".

Luego Métraux, basado en Castillo (1906: 294), afirma que el número total de Mojeños ascendía 6.000 personas, distribuidas en 70 aldeas, cada una, con un promedio de 60 a 80 personas (Métraux 1942: 54).

Alcides D'Orbigny, en su obra **Descripción Geográfica, Histórica y Estadística de Bolivia**, reduce la lista del Padre Diego de Eguiluz, que contenía treinta y siete naciones étnicas en Mojas, a diez: los Mojos, Itonamas, Canichanas, Movimas, Cayuvavas, Itenes, Pacaguaras, Chapacuras, Maropas y Sirionós (D'Orbigny 1845; 1992; 112-113).

Al margen de la posible ubicación de estos Grupos Mojeños, lo cierto es que este conjunto étnico, que se ha llegado a denominar como Mojeños, llegó del Norte de este continente y se asentó en este inmenso territorio de alrededor de 110.000 kilómetros cuadrados (Calandra y Salceda 2004: 156), o bien, 180.000 kilómetros cuadrados (Denevan 1966: 9) conocido actualmente como Mojos, consistente mayormente en pampas conteniendo islas de bosques y cursado por ríos con selvas en sus márgenes. Estos Llanos de Mojos están compuestos mayormente por terreno aluvial de grano fino, especialmente arcilla, y arena también muy fina (Plafker 1963: 373).

Los Llanos de Moos constituyen en realidad una de las sabanas Sudamericanas cuyas características son similares, basadas en inundaciones periódicas temporales provenientes de los "*desbordes de los ríos o estancamiento de lluvia*". Las otras sabanas en Sur América, aparte de los Llanos de Mojos, son los Llanos del Bajo Orinoco, el Pantanal al Oeste del Brasil, y la parte Oriental de la Isla Marajó en la desembocadura del río Amazonas. El mismo Denevan define las sabanas que eran inundadas estacionalmente como "*agrupaciones de vegetación tropical en las que un alto porcentaje del terreno está cubierto de pasto. Las sabanas pueden ser de sólo pasto, como un extremo, o tener una parte de bosque claro, como otro extremo. Así, pues, resulta conveniente distinguir entre sabanas boscosas, sabanas-huerto con algunos árboles dispersos, y sabanas de pasto, en las que el arbolado está ausente o muy disperso*" (Denevan 1966: 8; 1980: 239).

Gabriel René -Moreno, en su "Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos", aunque relativo a la época Misional, describe la época lluviosa de esta región con estas palabras:

"Porque las lluvias torrenciales del estío convierten las repuestas y plácidas campañas en un solo mar inmenso y navegable en todas direcciones. Pero mar con islas.

Son sus islas los pueblos misionarios sitos en altozanos enjutos, y lo son asimismo las estancias, chacras y corrales, que ocupan algunos ribazos de terreno seco, mas no siempre libre de la inundación. Las aguas decrecen en el cauce de los ríos y se secan afuera de los cauces; nunca, empero, se seca ni se retira el verdor de cien matices, persistente en los bosques y enramadas que gironan y salpican la llanura" (René-Moreno 1973: 13-14).

Horacio Adolfo Calandra y Susana Alicia Salceda en su artículo "Amazonia boliviana: arqueología de los Llanos de Mojos", identifican tres principales regiones "e*cológico - culturales de los Llanos de Mojos*". Estos fueron: la región Oeste de Mojos (la Cuenca del Río Beni); el Mojos Central (región donde se emplazan las lomas artificiales, camellones, canales, etc., en base a grandes movimientos de tierra); y el Este de Mojos, hacia la región del río Iténez (Calandra y Salceda 2004: 157-160).

Los resultados de las investigaciones realizadas hasta el momento sugieren dos principales hipótesis de interpretación.

La primera tiende a indicar que esta rama Arawak una vez asentada en esta vasta llanura se desarrolló constituyéndose en una Cultura de Estado con estratificación social que permitió enormes trabajos de ingeniería y de hidráulica para llegar a un equilibrio armónico y controlado con las periódicas inundaciones que ocurren en la época de lluvias. Nos inclinamos por esta primera hipótesis.

La segunda, y que es seguida por investigadores como Bernardo Dougherty y Horacio Calandra, se basa en que los antecesores de los Mojeños habrían llegado a estas pampas después del siglo XIII d.C., y que los autores de los grandes trabajos de movimiento de tierras habrían correspondido a una cultura asentada en la región antes de la llegada de los Arawaks (Dougherty y Calandra 1984: 181).

2. Período PreHispánico.-

Los restos arqueológicos en Mojos tienden a sugerirnos la pretérita existencia de una Cultura de Estado que se desarrolló en este territorio en épocas anteriores al arribo de los Europeos. Como se ha visto líneas arriba, existe divergencia de opinión en cuanto a la afiliación cultural y étnica de dicho Imperio o Cultura de Estado.

La lista de los estudiosos que han trabajado en o sobre Mojos, de una manera u otra, es extensa. Bernard Dougherty y Horacio A. Calandra en su artículo "*Prehispanic Human Settlement in the Llanos de Moxos, Bolivia*" (1984: 165) presentan la siguiente lista:

Excavaciones: Erland Nordenskiöld (1910, 1913, 1916, 1918, 1924).

Trabajo de campo: Stig Rydén (1941), W. Hanke (19S7), WJ. Denevan (1962, 1963, 1966), G. Plafker (1963), V. Bustos Santelices (1976a, 1976b, 1978), Keneth Lee (1977), C. Erickson & Juan Faldín (1978), C. Erickson (1980), Bernard Dougherty & Horacio Calandra (1981, 1981-82, 1983 ms.).

Estudios monográficos o intentos interpretativos: Wendel Bennett (1936), Alfred Métraux (1946), G. D. Howard (1947), G.R. Willey (1948,1971), Heinz Kelm (1962), C. Evans (1964), Stig Rydén (1964), W. J. Denevan (1966, 1982), D. W. Lathrap (1970), M. Rivera (1975), B. J. Meggers & C. Evans (1978), M. Portugal Ortiz (1978), A. Zucchi & W. M. Denevan 1979).

A dicha lista se puede aumentar autores como G. Plafker (1963), Calandra y Salceda (2004), Ricardo Céspedes Paz (1991), y Alcides Parejas Moreno (1991).

Ocurre que cada año en la época de lluvias, las aguas bajan por el lado Oriental de la Cordillera de los Andes formando importantes cuencas en base a los ríos Sécure, Ichoa, Isiboro, Chapare, Chimoré, Ichilo, y luego el gran río Mamoré que fluye hacia el río Madera.

Dougherty y Calandra, en el mencionado trabajo, distinguen cuatro principales componentes de la Pampa Mojeña:

- Selva de las riberas de los ríos, generalmente ubicada *"encima de las aguas de inundación a lo largo de la mayor parte del año*", e "Islas", "*densas selvas también se encuentran en áreas de terreno dentro de las sabanas*".
- "Arboleda"', *"sobre terrenos sólo brevemente inundados, cerca de las orillas de los ríos y de las "islas", crecen matorrales abiertos de sabana…*".
- "Pajonal", "*donde las aguas de inundación permanecen durante cinco o seis meses, crecen densos y altos pastos,…*"
- "Curiches", "Bajíos"y "Huíricos", *"estas áreas de máxima depresión en las sabanas, donde el agua permanece durante el año"* (Dougherty y Calandra 1984: 166-167).

Los pastizales y sabanas ocuparían el ochenta por ciento del total de los Llanos de Mojos, mientras que el veinte por ciento restante estaría cubierto por *"selva densa (monte), ríos y lagunas*" (Denevan 1966: 11; Erickson 1980: 732).

Ahora bien, a objeto de poder vivir en equilibrio con las aguas que se desbordaban de los mencionados ríos y otros menores, las evidencias muestran que se llevaron a cabo inmensos trabajos hidráulicos y de ingeniería que, sin duda, necesitaron ingentes cantidades de mano de obra. Semejantes movimientos de tierra sólo podían ser ejecutados (a nuestro juicio) por una Cultura de Estado con estratificación social de tipo piramidal. Resulta difícil que un sistema tribal haya logrado resultados de tal magnitud. En otras palabras, dichas obras habrían sido realizadas por un Imperio que habitó la región, y en tal sentido, nos inclinamos a sugerir que se trató del Imperio Mojeño. Las opiniones de Clark Erickson tienden a sustentar esta hipótesis.

Refiriéndose a los terraplenes (caminos construidos en altura) dice: *"los terraplenes no pudieron ser concebidos sin una inicial y detallada planificación. Aunque también es cierto que su construcción era relativamente sencilla. Y viajando al terreno de la hipótesis, la uniformidad y el relleno homogéneo sugieren que fueron construidos de una sola vez".* (...).

"Canales y terraplenes son palabras clave para las sociedades de los baures y los mojos que ocuparon la zona de los Llanos y cuya población fue, seguramente, una de las más densas entre las civilizaciones precolombinas de la América tropical, ya que con estas calzadas y canales se configuraba un singular complejo hidráulico que definía linderos, transportaba gente y mercancías y mantenía el agua en niveles óptimos, lo que beneficiaba a los sembradíos de maíz, yuca o algodón, y resolvía el problema de las comunicaciones".

"Pero lo que llama la atención son sus proporciones. Muchos de ellos son enormes, con un ancho de 20 metros y una longitud de siete kilómetros y medio. A veces, en estructura paralela y otras, en zigzag. Así se conformaban complejas redes. Los expertos calculan que existen como 1.500 kilómetros lineales de terraplenes, la mayoría con más de 450 años de antigüedad" (Aya la 2003: 18-19).

Otros autores, de una manera u otra, también plantean esta hipótesis. Por ejemplo, Ricardo Céspedes Paz, en su artículo "Moxos: Un Esplendoroso Pasado" al respecto dice:

"Los extensos canales de comunicación, diques, arroyos y lagunas debieron ser mantenidos por trabajos comunitarios, lo cual implica una organización social compleja y a su vez demuestra una unidad entre poblaciones que compartían estas vías de transporte".

"Estas culturas podrían haberse constituido bajo un sistema teocrático similar a los de la cultura Maya, que mediante el empleo de gradas centros ceremoniales –que llegaron a ser verdaderas ciudades con templos, mercados y núcleos artesanales, en los que se concentraban y difundían los poderes político religiosos -controlaba así a distintas comunidades étnicas distribuidas en vasto territorio".

"*En el pasado las poblaciones de esta región obedecieron a una ocupación mucho más estructurada que la de hoy en día, donde se ubicaban grandes concentraciones habitacionales en lomas artificiales, que muestran momentos de densísima población*" (Céspedes en Gisbert -Directora -1991: 56-58).

Asimismo, Alcides Parejas Moreno en su artículo "Noticias Prehispánicas sobre el Oriente Boliviano" cita las conclusiones de Víctor Bustos Santelices ("Investigaciones Arqueológicas en Trinidad"). En la tercera de sus conclusiones Bustos al respecto dice: *"la evidencia de estas enormes obras (...) implica una sociedad altamente estratificada, con un aparato administrativo central capaz de organizar los trabajos de construcción y/o agrícolas, controlar la distribución de la producción, etc., y un aparato ejecutor compuesto principalmente de trabajadores indígenas*" (Parejas en Gisbert 1991: 64).

Por otro lado, la gran importancia de estos Inmensos trabajos, que permitieron una agricultura desarrollada en un medio dominado por sabanas es, según William M. Denevan en su artículo "Additional Comments on the Earthworks of Mojos in Northeastern Bolivia", que sabanas similares en Sur América raramente han sido cultivadas exitosamente debido a tierras pobres, un crecimiento rápido de hierbas perennes, e inundaciones periódicas durante la época de lluvias. El autor profundiza su razonamiento diciendo que "*el amontonar tierra y mezclarla con material vegetal podría mejorar la estructura y fertilidad de las tierras de la sabana de Mojos, que en su mayor parte son arcillas pesadas; sin embargo, probablemente todavía no sería posible cultivar los campos elevados por más de unos cuantos años a no ser que haya fertilización, labranza, y escardadura* (Denevan 1963: 543). Esta área de *"intensivo cultivo de sabana*" con miles de terrenos de cultivo en altura, junto con los canales, cubría por lo menos 20.000 hectáreas.

Denevan también hace referencia a la posibilidad de la pretérita existencia del cultivo del monte, donde talando los árboles se preparaban por quema chácaras donde cultivaban maíz y legumbres. Dichas chácaras eran preparadas en "las "alturas" cercanas a los ríos (galerías de monte sobre malecones naturales), desde donde resultaba fácil el transporte a las aldeas,.." (Moreno 1888: 68). También menciona (basado esta vez en Eder) que las cenizas de la vegetación que había sido quemada aumentaba la fertilidad de los terrenos (Denevan 1970: 649; 1980: 168-169).

En cuanto a las lomas artificiales en el Noreste de Bolivia el autor en su libro **La Geografía Cultural Aborigen de los Llanos de Mojos** distingue tres tipos diferentes de lomas: las primeras, identificadas como lomas artificiales, de tres a dieciséis metros de altura y llegando a 300 metros de largo; las segundas, identificadas como islas artificiales, de uno a dos metros de alto, y diez a cincuenta metros de largo; y las terceras, denominadas como lomas habitacionales, con menos de un metro de alto y tres a siete metros de diámetro. Asevera que estas lomas artificiales se encuentran por todo Mojos, y que la frecuente existencia, tanto de urnas funerarias como de utensilios de cocina en una misma loma, certifica que "l*as mismas lomas servían para enterramiento y para vivienda: Asimismo, "en algunas lomas, como la Hernmarck, todas las urnas y la cerámica doméstica pertenecen a la misma cultura, lo que no se puede decir de todas. Algunas lomas aparentemente fueron usadas por diferentes tribus a lo largo del tiempo; también puede haber cambiado el tipo de servicio que prestaron".*

A su vez, el autor identifica a los "terraplenes" como "calzadas" o bien, "*carreteras de tierra elevadas construídas a través de terreno bajo sujeto a la inundación y en ocasiones también en terreno alto*". Denevan calcula que en el Noreste de Bolivia debe haber por lo menos 1.600 kilómetros de estos terraplenes. La mayoría de los terraplenes que conoció el autor tenían una altura que variaba entre 0,60 y 1,20 metros. Algunos llegaban a una altura de 1,50 metros. El ancho variaba entre los 6 y 7,50 metros. Algunos terraplenes tienen actualmente menor altura, como los que vio Nordenskiöld. Ello se debe a los efectos de la erosión

"Es bastante claro -sostiene el autor - *que los terraplenes aborígenes fueron construídos para conectar unas poblaciones con otras, con zonas de cultivo, con centros ceremoniales o funerarios y con ríos. Los terraplenes aparecen relacionados con lugares habitacionales, lomas artificiales, canales y campos drenados"*

Con relación a los campos elevados para la agricultura Denevan menciona que en promedio tienen un ancho entre 9 y 24 metros, y algunos llegan a tener un largo que sobrepasa los 300 metros. Pocos llegan a tener unos 8.000 metros cuadrados. En algunos de estos campos se utilizó el sistema de camellones (Denevan 1980: 108,117,131,133-135,143-146,153).

Todo el proceso de labranza, que incluía el uso de camellones, es decir, hileras (no siempre rectas) de tierra levantada entre surcos más profundos, y de sistemas de drenaje, difiere totalmente del método de agricultura de roza y quema. A nuestro juicio, el sistema de camellones sólo habría sido posible en un sistema social más sofisticado que el tribal. En consecuencia, la gran incógnita para nosotros, no es por qué desapareció el supuesto Imperio Mojeño, puesto que todo Imperio llega a su cúspide y luego decae y se desmorona, sino, cómo fue que se desintegró de una Cultura de Estado, posiblemente con autoridades militares y religiosas en la cúspide de la pirámide social, a un sistema de tipo confederativo formado por varias comunidades, con una cierta identidad regional (véase las diferentes toponimias), pero a su vez, individualmente, dentro de un sistema de orden tribal, como el que existía a la llegada de los Españoles.

La caída o desaparición del Imperio Mojeño (ya sea de origen Arawak o no) podría encontrar su causa en la "Ley de la Limitación Ambiental a la Cultura" en la que "*el nivel hasta el cual una cultura puede desarrollarse depende de la potencialidad del medio ambiente que ocupa*" (Meggers 1954: 815; Dougherty y Calandra 1984: 179). Es decir, que la implementación de la agricultura en los terraplenes de cultivo no abasteció la creciente demanda de la población que iba en aumento, por lo menos de manera intermitente.

Los trabajos resultantes de estos esfuerzos de ingeniería hidráulica dieron como resultado las famosas lomas artificiales donde se construyeron las viviendas; caminos en altura comunicando diferentes lomas (terraplenes); lagos artificiales con canales de comunicación, todo ello bajo un sistema de control de las aguas (diques, represas y sistemas de drenaje); y finalmente, los campos elevados de cultivo agrícola en base al sistema de camellones.

En cuanto a los campos elevados de cultivo, según George Plafker, en su artículo "Observations on Archaeological Remains in Northeastern Bolivia", habrían existido tres variantes: (1) surcos estrechamente espaciados de manera alternada con anchos camellones (lomos de tierra) de superficie superior plana interpuestos; (2) campos cruzados por surcos anchamente espaciados; y (3) campos con anchos camellones bien espaciados. A todo este conjunto el autor denomina "*campos de camellones y surcos*".

Plafker menciona que en el Sur de Mojos, en general, los surcos de estos campos de cultivo se encontraban espaciados entre 3,65 y 6,09 metros, y los surcos variaban desde 6 hasta 305 metros de largo. A su vez, los surcos podían tener, en promedio, entre 30, 48 y 60,97 centímetros de profundidad.

Por otra parte, con relación a las lomas, Plafker informa que sobrevolando la región, se podía apreciar que la forma generalmente era redondeada, y en regiones, oblongas. Los caminos en altura y los canales se encontraban bien desarrollados en la pampa Mojeña al Oeste del río Mamoré. Los canales parecían ser angostos, en línea recta o ligeramente curveadas, y "*continúan ininterrumpidas por decenas de millas. Una notable gran concentración de caminos en altura y canales se encuentra sobre una extensa área al Sur Oeste de San Ignacio cerca de la confluencia del río Apere y el río Sécure*" (Plafker 1963: 372, 375-377).

Alcides Parejas menciona que construían también puentes de bambú "*para cruzar pequeños arroyos*" (Parejas 1976: 12).

De acuerdo con Clark L. Erickson, en su artículo "Sistemas Agrícolas Prehispánicos en los Llanos de Mojos", la mayor concentración de estos vestigios arqueológicos, de data Pre Hispánica, se han localizado en dos grandes áreas: "1) la zona alrededor de la ciudad de Trinidad y el río Mamoré al borde oriental de los Llanos de Mojos, lugar donde Víctor Bustos (1976a) calcula que existen 20.000 sitios arqueológicos; y 2) la zona cerca de El Perú y La Esperanza en la parte del norte de los Llanos de Mojos (Denevan 1963, 1966)" (Erickson 1980: 731-732).

De todas maneras, trabajos similares de movimiento de tierra en la tropical Amazonía de Sur América se llevaron a cabo en otras sabanas sujetas a inundación. Según William M. Denevan en el mencionado trabajo, existen lomas y caminos en altura en los Llanos del Orinoco, sobre todo en el Departamento de Barinas, y también, lomas artificiales han sido descritas en la Isla Marajó en la desembocadura del río Amazonas, además de algunos otros trabajos (canales, plataformas, enterratorios) en algunas otras regiones de Sur América, pero no, en la cantidad existente en Mojos (Denevan 1963: 543). William M. Denevan en su artículo "Aboriginal Drained-Field Cultivation in the Ameritas", publicado en 1970, menciona además el área inundadizo del río San Jorge (en el bajo Magdalena) en el Norte de Colombia, la sabana de la costa de Surinam, y los llanos inundadizos del río Guayas en el Ecuador (Denevan 1970: 649). Cabe advertir que gran parte de estas áreas con cultivos en base a movimientos considerables de tierra estuvieron en la ruta migratoria de los Arawaks.

Clark Erickson estima que los Llanos de Mojos *"bien pueden ser la sede del complejo de modificación del paisaje prehistórico más grande que se conoce*" (Erickson 1980: 740).

Por su parte, Alfred Métraux sostiene que los pueblos Mojeños estuvieron conectados por anchos caminos, habiendo estado algunos de ellos lo suficientemente altos como para evitar el agua de las inundaciones. "*En la estación seca las zanjas de las cuales se sacó la tierra para hacer los terraplenes se constituyeron en canales en los que los nativos navegaban en sus canoas, especialmente en tiempos de cosecha…*". Al respecto, el autor comenta que Nordenskiöld recorrió uno de estos canales que tenía dos kilómetros de largo y seis a siete metros de ancho, que conectaba el río Mamoré con el Irurupuru. También menciona un canal de cinco kilómetros de largo y dos metros de ancho, entre los ríos Chunano y San Juan, del cual otro canal de cincuenta metros de largo y cinco metros de ancho conduce al río Itonama. Desde este punto, siguiendo estos ríos y canales se podía llegar a Baures (Métraux 1942: 66).

Con relación al posible Imperio Mojeño y su posterior desaparición cabe considerar aspectos de producción agrícola y población, así como de religión. Por un lado se sabe que culturas agrícolas a lo largo de la historia han tratado de dar solución a sus problemas de subsistencia y calidad de vida mediante una *"intensificación de la producción*". Sin embargo, como menciona Marvin Harris en su libro **Cannibals & Kings -The Origin of Cultures**, en teoría, la mejor manera de lograr una dieta de alta calidad y una vida de plenitud, no es mediante el aumento de la producción, sino, la reducción de la población (Harris 1978: 15). Ahora bien, estos aspectos, el incremento de la producción, el control de la población, y la imagen sobrenatural del gobernante, posiblemente hayan intervenido de manera importante en el desarrollo cultural de Mojos.

Para la construcción de un sistema hidráulico - agrícola - habitacional esta "*sociedad hidráulica*" (Harris 1978: 174) necesitaba de mucha mano de obra que sólo podía haber sido lograda mediante un aumento en la producción agrícola, que a su vez, daba lugar a un aumento en la población. Sin embargo, esta tendencia de crecimiento obviamente tuvo que llegar a su tope (debido a que en cierto momento se llegó a una falta de equilibrio con el medio ambiente), produciéndose una crisis que habría desencadenado en la desaparición del posible Imperio que dio lugar a todo ello. Toda esta situación habría dado lugar, como consecuencia lógica, a un nuevo sistema, ya no de tipo Imperial, con estratificación social piramidal, sino de carácter aldeano e incluso de tipo confederativo, donde habría intervenido la necesidad de una reducción o

control de la población. Sin embargo, al analizar esta posibilidad, se debe tomar en cuenta la ausencia en las crónicas de Mojos, de referencias de infanticidio (excepto los de tipo cultural, como por ejemplo debido a deformaciones congénitas o al nacimiento de mellizos) o efectos considerables en el número de la población por causas de guerra.

Con relación al aspecto religioso en el desenlace del posible Imperio Mojeño cabe también referirse a los análisis y planteamientos de Marvin Harris, cuando de manera genérica se refiere a los "*grandes proveedores*" de alimentos (especialmente de carne) en los grupos étnicos ubicados en un nivel tribal. Con el surgimiento de los imperios con sociedades estratificadas y grandes religiones, la tendencia se orientó a buscar estas "*redistribuciones*" en una segunda vida (después de la muerte terrenal) o "*en alguna nueva fase de su existencia*". Asimismo, durante el crecimiento y expansión de los imperios "*la imagen del gobernante como gran protector de los débiles contra los fuertes surgió como una cuestión de estrategia política"* (Harris 1978: 159). Ahora bien, es posible que se haya dado la situación que el gobernante (con atribuciones religiosas) del supuesto Imperio Mojeño, no haya podido mantener su posición e imagen de gran proveedor, redistribuidor, y protector de la población bajo su mando. Creemos que grandes imperios no sólo desaparecen por derrotas bélicas o por catástrofes naturales, sino por situaciones internas de desequilibrio, por ejemplo, desequilibrios entre producción y población, o desequilibrios en el rol del gobernante, por ejemplo, en cuestiones de una imagen con connotaciones religiosas y su función de proveer, redistribuir y proteger.

Es posible también, que este supuesto Imperio Mojeño, no haya podido asumir una "*religión imperial*" (Harris 1978: 159), puesto que la esencia religiosa de la población estaba orientada más a trayectorias espirituales de tipo tribal Amazónico. Con la creación de un sistema tribal, aunque confederativo, posiblemente, en cuestiones de espiritualidad y esencia religiosa, las aguas volvieron a su cauce.

Si bien las anteriores posibilidades responden más a un análisis de carácter subjetivo (sin una base científica), el análisis global de la trayectoria histórica Mojeña no debería dejar de considerarlas.

De todas maneras, el desarrollo cultural que supuso el Imperio Mojeño se habría llevado a cabo especialmente durante el primer milenio antes de Cristo y el primer milenio después de Cristo (Dougherty y Calandra 1984: 191; Pinto 1987: 306-307), y durante un buen lapso fue contemporáneo con el Imperio de Tiahuanaco, con posibles contactos culturales con la región Andina.

Los resultados de investigación llevados a cabo por varios arqueólogos e investigadores que han trabajado en Mojos tienen diferentes interpretaciones y puntos de vista analítico, con resultados bastante complicados y divergentes, no existiendo hasta el momento un planteamiento más sencillo y coherente que pudiera estar al alcance del lector común. Como bien sostienen Horacio Adolfo Calandra y Susana Alicia Salceda, estudios previos sobre Mojos, llevados a cabo desde épocas de Nordenskiöld hasta 1981, por ejemplo, han ayudado a clarificar, pero no a simplificar *"la perspectiva pre-Hispánica regional*" de Mojos. Más aún, los citados autores sostienen (basados en Dougherty y Calandra, 1984) que estas estructuras de movimiento de tierra "*en los Llanos de Mojos no han sido adscriptas con certeza a ningún período de tiempo o cultura en particula*r" (Calandra y Salceda 2004: 155).

Sostenemos que el público en general necesita tener un panorama más sencillo que esté al alcance de su propia comprensión. Es por ello que en base a nuestro trabajo de investigación y análisis, nos permitimos plantear cuatro períodos básicos de desarrollo PreHispánico bien diferenciados para los Llanos de Mojos. Asimismo, a objeto de que el lector pueda tener un marco cronológico de referencia sugerimos algunas fechas tentativas, ello con el propósito de facilitar una visión de cuándo se llevaron a cabo los períodos culturales correspondientes.

- El Período de Grupos Étnicos, especialmente cazadores y recolectores, carentes de conocimientos agrícolas desarrollados y del dominio de la navegación. A este período corresponderían grupos étnicos como los Sirionós y los Yuquis (Pueblos cazadores recolectores), antes de que fueran Guaranizados, o mejor, Guarayizados. Habrían habitado cerca del pie de monte Andino.

- El Período de la Inmigración Arawak (aunque no existen evidencias arqueológicas de carácter científico para este período). Posiblemente se habría llevado a cabo alrededor del 1.500 a.C. Al parecer, esta inmigración dio lugar al siguiente período.

- El Período de un Desarrollo Imperial, es decir, una Cultura de Estado, basada en una Sociedad Hidráulica, con una estructura social de tipo piramidal, correspondiente, al parecer, al Imperio Mojeño. Una época en que a través de represas y canales construídas por el Estado (en este caso el Imperio), se podía controlar los desbordes de los ríos y el desagüe de las lagunas artificiales, dando lugar a un aumento en la producción agrícola, y consecuentemente, la población. Al decir de Marvin Harris, para las Sociedades Hidráulicas, "*el agua se constituyó en el factor más importante de la producción*". Para el autor, estos inmensos trabajos de ingeniería hidráulica requerían de "*cuadrillas obedientes a unos pocos jefes poderosos siguiendo un solo plan maestro".* Concluye diciendo que

"cuanto más grandes los trabajos hidráulicos, mayor la productividad total del sistema, mayor la tendencia de la jerarquía agro administrativa de subordinarse a una sola persona inmensamente poderosa en su cima" (Harris 1978: 174-175).

A un nivel micro económico, cabe mencionarse, como lo sugieren Dougherty y Calandra, que posiblemente hubo variaciones culturales que coinciden con variaciones medio ambientales, con la cerámica por ejemplo. Y también como lo sugieren Nordenskiöld y Rydén, diferentes períodos de desarrollo cultural con variaciones en la confección de cerámica. Por otro lado, William Denevan admite la posibilidad de la existencia de "*una autoridad central o una organización social compleja con una mano de obra bien regulada o la existencia de un estado incipiente"*. Al mismo tiempo Denevan, basado en Ralph Beals (1955: 54) y Richard Woodbury (1961: 556-557), postula la probabilidad de que la irrigación haya sido ejecutada "*mediante esquemas de cooperación comunitaria más que a través de una autoridad central*" (Denevan 1980: 231). O sea, este Período de Desarrollo Imperial pudo haber tenido variaciones en el espacio y en el tiempo. Sin embargo, se puede sugerir que su desarrollo fue relativamente contemporáneo con el Imperio de Tiahuanaco; cubriendo parte del primer milenio antes de Cristo y parte del primer milenio después de Cristo.

- El Período Confederativo Aldeano con un sistema tribal de jefes locales, que se habría iniciado después del 1200 d.c. y se habría extendido hasta la llegada de los Españoles. Una época de menor producción y disminución en el número de población.

En su artículo "Diagnóstico Socio-Económico de los Indígenas Mojeños en la Ciudad de Trinidad". Zulema Lehm Ardaya, Arnaldo Lijerón Casanovas, y Lorenzo Vare Chávez, sugieren que cuando llegaron los Españoles los grupos étnicos que se dedicaban a la agricultura "*lo hacían en los montes bajo el sistema de roza - tumba - quema"* (Lehm, Lijerón y Vare 1990: 2). Ello tiende a confirmar el cambio que se habría producido entre la época (Imperial) de construcción y utilización de las lomas, terraplenes y lagunas, y la última época PreHispánica que llamamos. *"Período Confederativo Aldeano".*

Con relación a los Mojeños, lo que la prehistoria, etnohistoria o arqueología en Bolivia no aclara, es cómo se dio aquel proceso de transformación social de una Cultura de Estado con estratificación social, al parecer de tipo piramidal, a una cultura de carácter confederativo con diversas parcialidades y aldeas, y jefes de carácter regional. Pese a este vacío histórico, lo cierto es que, cuando llegaron los Hispanos, y luego los Jesuitas, los Mojeños ya se encontraban inmersos en esta segunda estructura social. Sin duda, una vez derrumbada la estructura piramidal del entonces Imperio, el proceso de transición y de establecimiento de la nueva estructura social ha debido ser bastante prolongado en el tiempo. Estamos refiriéndonos a un lapso comprendido entre principios del segundo milenio después de Cristo hasta mediados del siglo XVI.

Tiende a reforzar la hipótesis de que los Mojeños, que conformaban el sistema Confederativo Aldeano, que llegaron a conocer los primeros Españoles y Jesuitas, eran los descendientes de aquel Imperio Mojeño que habría sido responsable de la construcción de aquel complejo sistema hidráulico - agrícola - habitacional (que incluía a las diferentes lomas artificiales), la existencia de toponimias que hacen referencia al mencionado sistema.

En efecto, en el artículo "Toponimia de los Pueblos Indígenas del Beni" de René Julio Ribera Paniagua, se mencionan algunas palabras Mojeñas que de alguna manera se refieren a las lomas y terraplenes artificiales:

- *"Chipichumasi - Loma pequeña. Chipichu: chico; msi'i: altura, loma. La gente se acuerda de la Loma del Masi o de la Loma Masisito en las proximidades de Camiaco en el río Mamoré".*

- *"Chupujusi - Loma como hormiguero. Chupu: loma en forma de…, pusi: hormiha".*

- *"Mrikpuere - Antiguo nombre de Puerto Ballivián en el río Ibare. Mrik: terraplén; puere: campo".*

- *"Sachojere - Cascajal. Sachopuere: lugar donde hay harto cascajo; sacho: cascajo. En otra versión sache: tiesto; je: lugar; re: lugar, aguada de tiestos"* (Ribera 1996: 6-8).

Estas toponimias y algunas otras de la Lengua Mojeña, demuestran una familiaridad con la existencia de estas grandes obras antrópicas en Mojos. Sistema que los Mojeños de los siglos XVI y XVII, e inclusive actuales, siguieron utilizando, aunque ya no lo siguieron construyendo.

Por otro lado, fue muy grato para nosotros leer la parte referida a este tema en la Historia del **Pueblo Mojo** escrita por el Equipo Pastoral Rural de Mojos. Por la importancia de sus palabras reproducimos el texto pertinente en extenso.

"De los antiguos hombres que poblaron nuestra tierra se encuentran todavía sus trabajos: grandes terraplenes, largos canales para navegar, altas lomas, obras de ingeniería para escurrir pampas".

"La gente estudiosa piensa que estas obras tienen 1000 ó 1500 años de antigüedad. Para hacer semejantes trabajos tuvieron que ser muchos hombres. Mientras unos trabajaban haciendo terraplenes, lomas, canales y demás, otros hacían chacos y procuraban alimento por demás. También hacia falta gente especializada para dirigir y planificar; como ingenieros. Y sobre todo necesitaban una autoridad que organice a tantísima gente".

"*Luego se perdió todo. Algo les pasó para perder su reino. Luego la gente se apartó y formaron sus ranchos y parcialidades sin saber unos de otros. Cada uno con su jefe y con su idioma. Así hasta encontrarse con los padres jesuitas".*

"*Entre toda la gente mojeña había un parentesco, este parentesco se extendía mucho, más allá de nuestra provincia, de nuestro departamento y del país. Es el tronco de familia Arawak*" (Equipo Pastoral Rural de Mojos 1989: 18).

3. Período Colonial.-

El 22 de agosto de 1573, el Rey Carlos IX promulgó una Real Cédula, en la que ordenaba que no se diera a persona alguna "*el descubrimiento de los Mojos"*. Aquellos días Mojos se encontraba bajo la iniciativa económica de Santa Cruz de la Sierra. Por la importancia del documento, reproducimos una parte.

"El Rey - Don Francisco de Toledo, nuestro Mayordomo, Vissorrey, Gobernador y Capitán General de las Provincias del Perú, y Presidente de nuestra Real Audiencia Real que reside en la ciudad de Los Reyes".

"*Y porque agora somos informado que á nuestro servicio conbiene que no se dé á persona alguna, porque los vecinos de Santa Cruz de la Sierra sustentan aquella provincia con esperanza de que an de poblar la dicha provincia de los Mojos, que está junto á ella, y dándose a alguna persona el descubrimiento della desampararían la dicha provincia de Santa Cruz de la Sierra, yo vos mando que, sin embargo delo que por la dicha Cédula os enbiamos á mandar, no deis al dicho Miguel Rodríguez de Villafuerte, ni á otra persona alguna, el descubrimiento de la dicha provincia de los Mojos, y proveais que se está sin encomendarle a nadie.*." (Mujía 1914: 174-175).

Pese a ello, de acuerdo con William M. Denevan en su artículo "La Población Aborigen de la Amazonia en 1492" el primer contacto entre Indígenas de Mojos y los "*exploradores españoles*" fue en 1580. Sin embargo, según el autor, este primer contacto podría haber estado precedido por "*epidemias"*. En consecuencia, los Indígenas Mojeños "*estuvieron sometidos a por lo menos 100 años de contacto directo o indirecto con exploradores, traficantes de esclavos, misioneros y expediciones comerciales de Santa Cruz, antes de fundarse el primer asentamiento blanco, la Misión Jesuíta de Loreto, en 1682*" (Denevan 1980: 10).

Estos primeros contactos con los Europeos introdujeron instancias de cambio en las comunidades Indígenas, que, al decir de Jorge Cortés, fueron "*el hierro, la violencia y las enfermedades*" (Cortés 2005: 75). En nuestro libro sobre los Yuaracarés, ya habíamos comentado acerca del alboroto que ocasionó entre los miembros de este grupo étnico, el tener acceso a fuentes de provisión de este metal. Incluso, llegaron a realizar visitas algo violentas en algunas poblaciones Andinas a objeto de provisionarse de este elemento cultural. La violencia ocasionada por los Cruceños que tomaban prisioneros a los Indígenas para venderlos como esclavos sacudió el equilibrio de la estructura social en Mojos. Y finalmente, las enfermedades, para las cuales los nativos no tenían defensas en sus propios organismos, llegó a disminuir el número de la población, en algunos casos en proporciones que incluso llegaron a afectar el equilibrio social.

Con relación a las enfermedades cabe retornar a Jorge Cortés en su libro **Caciques y Hechiceros - Huellas en la Historia de Mojos**, cuando se refiere al efecto psicológico con consecuencias en sus creencias espirituales y religiosas. Estas sus palabras:

"Conviene recordar que en la cultura mojeña, las enfermedades fueron entendidas como males eminentemente espirituales, tratados mediante prácticas chamánicas. Su origen fue eminentemente sobrenatural. Aunque las nuevas pestes hubieran podido ser atribuidas directamente al contacto con el español, es posible presumir su significativo impacto en el ámbito religioso" (Cortés 2005: 79).

De acuerdo con Zulema Lehm, una vez que se confirmó la inexistencia de las grandes riquezas y tesoros que ambicionaban los Españoles, "*hubo un desinterés por la zona hasta la segunda mitad del siglo*

XVII en que los jesuitas retomaron los ingresos a la provincia con la finalidad de "evangelizar y civilizar" a los Indios" (Lehm 1991: 12).

Cuando los Jesuítas entraron a Mojos en el siglo XVII encontraron numerosos asentamientos de diferentes grupos étnicos. Asimismo, los mismos Mojeños se encontraban esparcidos, como se ha indicado en la Introducción, en varias parcialidades, cada una con sus nombres correspondientes. Zulema Lehm, basada en Marbán (1676, 1899), Del Castillo (1676, 1906), Orellana (1687, 1906), y Garriga (1715, 1906), manifiesta que *"el pueblo de los Mojos estaba constituido por varias parcialidades que se distinguían por el área territorial que ocupaban, por diferencias dialectales dentro de una misma raíz lingüística, por tener deidades diferentes y jefes cuya autoridad regía sólo para un asentamiento o aldea, cada parcialidad tenía entre una y diez aldeas*" (...).

"Los misioneros constataron que no existía una "autoridad general" para las parcialidades mojeñas, sus 'Jefes" regían al nivel de cada aldea y su poder se hacía visible sólo en momentos excepcionales como la guerra, el traslado del asentamiento o las cacerías colectivas" (Lehm 1999: 22).

De acuerdo con George Earl Church, en su artículo "Aborigenes of South America", el Padre Altamirano, que fungía como Superior de toda la Provincia del Perú, visitó Santa Cruz en el año 1700, donde se enteró que los Baures (una de las ramas Mojeñas) se encontraban dispersos en 124 comunidades, quienes luego (1708) fueron reducidos en menos de veinte reducciones, aglomerando alrededor de 2.000 Indígenas en cada una (Church 1912: 103).

4. Después de la Expulsión de los Jesuitas.-

Los motivos por los que los Jesuitas fueron expulsados en 1767 por Orden de Carlos III de la "*antigua Provincia Jesuítica del Perú*" (Menacho 1983: 1) escapan a los alcances de la presente obra. A grosso modo (pese a otros motivos presentados por algunos autores) se puede colegir que ello se debió a razones de orden político y económico, debido al creciente poder que iban adquiriendo en extensas regiones de este continente y a la respectiva influencia que ejercían. De alguna manera, llegaron a formar un polo de desarrollo, tanto político como económico, que contrarrestaba al poder de la Corona Española y de sus representantes en Sud América. En el momento de la expulsión había 38 Misioneros en Mojos (Barnadas 1985: L; Lehm 1992: 155).

Sin embargo, resulta interesante reproducir la primera parte del Decreto de Extrañamiento de todos los Jesuitas, autorizada por Carlos lll, y firmada por el Presidente del Consejo de Indias, Conde de Aranda (Pinto 1990: 199-200), aquel 27 de febrero de 1767:

"Estimulado de gravísimas causas relativas a la obligación en que me hallo constituido de mantener en subordinación, tranquilidad y justicia mis pueblos, y otras urgentes, justas y necesarias que reservo en mi real ánimo, usando de la suprema autoridad económica que el Todopoderoso ha depositado en mis manos para la protección de mis vasallos y respeto de mi corona; he venido en mandar extrañar de todos mis dominios e Indias, islas Filipinas y demás adyacentes, a los regulares de la Compañía, así sacerdotes y que *ocupen todas las temporalidades de la Compañía en mis dominios...*" (Menacho 1983: 4).

Todo ello tuvo una gran repercusión en los Indígenas de las Misiones, quienes en esta época no conocían otra autoridad que la de los Jesuitas, y tampoco conocían lo que era el "mando secular" (René - Moreno 1973: 11).

Roberto Querejazu Calvo, con referencia a los Indígenas que quedaron en las misiones luego de la expulsión de los Jesuitas de Chiquitos y Mojos, reproduce la siguiente cita de Viedma: *"Los miserables mojos y chiquitos, ni son dueños de su libertad, ni tienen arbitrios para aprovecharse en lo más mínimo de su trabajo. Todas sus preciosas manufacturas las depositan en manos de los administradores, quienes les toman una rigurosa cuenta para evitar su ocultación, y de ellos reciben el triste vestuario con que cubren sus carnes, y lo mismo el alimento para su subsistencia, pues a excepción del maíz, plátanos, yucas y frutas silvestres, que se cultivan en aquellos fértiles terrenos, los demás frutos de sus producciones, como cacao, café, azúcar, y lo que es más, la cera, que tanto trabajo y fatigas y aun muertes les cuesta con el meleo, están obligados a entregar a los administradores, porque de lo contrario son castigados por éstos, con aquellas penas que les permite la Real Audiencia, si acaso no se exceden*" (Querejazu Calvo 1994.: 410 -411; Querejazu Lewis 1996: 311).

Después de la expulsión de los Jesuitas, hasta el año 1801, la administración que impusieron los Españoles en lo que fueron las Reducciones Jesuíticas en Mojos puede, según Alcides Parejas Moreno, ser separada en tres fases principales:

La primera fase (1767 a 1784) comprende la administración de *"los llamados curas doctrineros y se basa en el Reglamento para el Gobierno Temporal y Espiritual del obispo de Santa Cruz de la Sierra, Ramón de Herboso"*. El gobierno administrativo (temporal) y el espiritual pasa a manos del clero secular.

La segunda fase (1784 a 1792) corresponde al gobierno de Lázaro de Ribera, quien intenta reemplazar el anterior sistema con un *"nuevo régimen de gobierno*", que estuvo basado en "*gobierno temporal en manos de administradores laicos y el espiritual en la de clérigos*". Ello favoreció los intereses de los Españoles de Santa Cruz.

La tercera fase (1792 a 1801) estuvo a cargo del Gobernador sucesor, Miguel de Zamora yTriviño, quien se dedicó a poner en marcha el Plan de Lázaro de Ribera (Parejas 1976: 949-962).

Después de la expulsión de los Jesuitas la administración Española se mantuvo en constante cambio durante 30 años. El Coronel Aymerich se convirtió en 1767 en Gobernador de facto de las Misiones. El Mayordomo de Aymerich y aquellos de sus sucesores interinos, León Gonzáles de Velasco y José Franco, trabajaron bajo una serie de reglas establecidas por el Obispo de Santa Cruz. El Obispo pidió que los Misioneros residiesen en los "*centros establecidos de la sabana, que respondan a las órdenes del Gobernador, y que abriesen las misiones al comercio con el Perú Español*". En 1784, llegó de España Lázaro de Ribera como Gobernador de Mojos bajo el primer Intendente de Cochabamba. Propuso un "*Nuevo Plan*" que trató de disminuir el poder de los Misioneros al colocar un administrador encargado de las actividades de las Reducciones. El impulso de Ribera habría de prolongarse hasta el siglo XIX, subrayando la importancia del comercio entre Mojos y el Perú (Block 1980: 333).

De acuerdo con Zulema Lehm la administración general estuvo a cargo de un Gobernador Provincial. Sin embargo, de manera paralela, se destinaron a las Misiones *"curas seculares dependientes del Obispado de Santa Cruz*", quienes se ocuparon de asuntos tanto religiosos como administrativos en cada Misión. Al decir de Lehm, "*esto creo conflictos permanentes entre el Gobernador, los curas y el Obispado*".

Con una experiencia basada en la administración de parroquias en zonas urbanas, los nuevos encargados de las Misiones ignoraban todo lo que implicaba el manejo de una Misión, partiendo del conocimiento básico de la idiosincrasia Indígena, el manejo litúrgico de su evangelización, y la administración basada en el medio ambiente tan peculiar de las Pampas de Mojos. De acuerdo con Zulema Lehm (basada a su vez en Gabriel René Moreno) se entró en un "*estado de negligencia y relajamiento moral que sobrevino bajo su administración, así como el creciente abandono de las reducciones por parte de los indígenas, quienes se refugiaban principalmente en el Brasil*".

Sin embargo, según Lehm, la estructura económica y social de las Misiones perduró hasta la mitad del siglo XIX, y en general, "*se puede afirmar que la "cultura misional" entre los indígenas mojeños se mantiene hasta nuestros días*".

Lehm resume este período afirmando que *"en principio, luego de la expulsión de los jesuitas, la administración colonial intentó aplicar una política de carácter liberal en relación a las misiones de Mojos, con el propósito de integrarlas al conjunto de la vida colonial, se dispuso la apertura comercial de la provincia basada en el comercio directo entre los indígenas y los españoles; esta política constituía un intento por desarticular el sistema colectivo de producción que se había instituido con los jesuitas (René-Moreno, 1973: 27). Al mismo tiempo, se proponía la sujeción de los Mojos a las Leyes Generales de Indias, especialmente en lo referente al pago del tributo (Chávez, 7986: 357). Sin embargo, el temor a sublevaciones indígenas o al abandono de las reducciones: retornando a sus antiguos parajes y formas de vida, una notable cautela*".

Entre 1789 y 1825, según Lehm, se prosiguió con la *"cautela colonial*", en la que el Gobernador Lázaro de Ribera, dispuso mediante un reglamento que la "*administración de los bienes materiales y la economía de las misiones pasen a manos de administradores civiles y los asuntos religiosos se mantuvieran en manos de los curas"*.

Esta situación dio lugar a que se explotase a los Indígenas con fines lucrativos personales, tanto de administradores civiles como de los mismos curas. "*Los indígenas reducidos eran obligados a trabajar durante más tiempo en las "chacras y telares del común", lo cual implicaba una reducción del tiempo destinado a la vida ritual y festiva*".

Lehm arguye, de manera muy interesante, que esta situación de relajamiento moral reforzó una suerte de "*prácticas religiosas*" que articularon de manera sincrética elementos culturales tanto de origen Indígena como Católico. En tiempos de los Jesuitas, el sistema reduccional funcionaba en base a un pacto que viabilizaba la distribución de bienes y *"la articulación de la producción con la vida ritual y festiva*". (Lehm 1999: 34-38).

Al finalizar el siglo XIX, la situación en las Misiones de Mojos se complicó aún más, debido a una escisión entre las partes civil y religiosa, que dirigían las Misiones. Al decir de José Luís Roca, en su artículo "Mojos en los albores de la Independencia boliviana (1810 -1811)" el Gobernador Lázaro de Ribera (cuya

gestión fue de 1786 a 1793) estableció algunas reformas relacionadas con las Misiones por las cuales se quitaba el poder que tenían los curas seculares, que se ocuparon de la evangelización en las Reducciones luego del extrañamiento de los Jesuitas, implantando un "*mando despótico en los pueblos mojeños institucionalizando la corrupción en las costumbres y en el manejo gubernamental*". Por su parte, un posterior Gobernador, Pedro Pablo de Urquijo, se empeñó en dar continuidad a las Reformas de Ribera. Despojados de "*autoridad política y del manejo económico de las misiones*" los curas seculares llegaron a enemistarse con los gobernadores.

La agitación social y política anterior a la Independencia se vio agudizada en 1810 por la negativa de los Mojeños de atender como remeros a las embarcaciones que entraban y salían de Mojos. Tal actitud, según el autor, equivalía a una "insurrección" (Roca 1992: 187-189).

Resulta pertinente enriquecer el relato de este episodio histórico con algunos datos de Lehm, Lijerón y Vare, relativos a la producción comunitaria ya la religiosidad imperante en la época. En efecto, la producción de los bienes que podían ser sujetos al comercio provenientes del trabajo colectivo fueron incentivados fortaleciéndose la producción comunitaria, "que estaba imbuída de prácticas festivas y rituales". En el campo religioso ello dio lugar a que los Indígenas mantuvieran *"sus prácticas ancestrales*", las cuales eran encubiertas en las ceremonias Católicas.

Los autores recién citados resumen esta situación afirmando que *"si bien en general se mantuvieron las estructuras que rigieron durante las misiones, la expulsión de los jesuitas trajo consigo algunos cambios, principalmente referidos a la eficiencia en la administración no sólo de los bienes materiales de las ex - misiones sino también en el campo del control religioso e ideológico sobre la sociedad indígena. Esto dio lugar a una progresiva autonomización del ritualismo jesuítico imbricado con las prácticas religiosas ancestrales. Los cambios también estuvieron referidos a la redistribución de los bienes resultantes del trabajo comunitario indígena; en este sentido, una magnitud creciente empezó a ser apropiada por los administradores coloniales en desmedro de la proporción destinada a la población indígena y a los beneficios adicionales de sus jerarquías superiores"* (Lehm, Lijerón, Vare 1990: 5).

Por su parte, William Denevan sostiene que durante el siglo XIX y comienzos del XX se produjo un cambio en la orientación y esfuerzo de la agricultura. De una producción de cacao, algodón, caña de azúcar, tabaco, tamarindo y café se pasó a la *"recolección de productos tropicales"*, esforzándose al principio en la recolección de vainilla y cera de abejas, para luego pasar a la quinina, luego al caucho, y finalmente a la castaña (Denevan 1980: 67).

La situación recién mencionada y la desestructuración de aquel pacto que permitía el funcionamiento de la esencia Misional, dio lugar, a nuestro parecer, a la génesis de una espiritualidad ambivalente que la hemos detectado personalmente durante nuestro trabajo de campo en las actuales comunidades Trinitarias. Obviamente, que dicha ambivalencia espiritual se manifiesta en diferentes grados de intensidad de una comunidad a otra, e inclusive, a través, de algunas personas solamente.

Por un lado, se continúa con la vida ritual y festiva que proviene de la liturgia practicada en las Misiones Jesuíticas, y por el otro, se mantienen, por medio de comunicación y tradiciones orales, creencias, conceptos y cuentos, provenientes del mundo espiritual tradicional Mojeño de épocas PreHispánicas.

5. Personajes Históricos Mojeños.-

Es importante mencionar la participación de algunos Caciques Indígenas que enfrentaron al yugo que imponían los Españoles durante los tres meses que transcurrieron entre octubre de 1810 y enero de 1811, época en que descuella en la historia Mojeña la figura de Pedro Ignacio Muiba, un Cacique Trinitario. Muiba desafió la autoridad real, desestabilizando el equilibrio del sistema de explotación y abuso que regía en aquél entonces. Su propósito era el de instaurar un gobierno 'Indígena. En sí, fue un antagonismo de Indígenas contra Españoles, a diferencia de los movimientos sociales en el Ande, por ejemplo, el de Tupac Amaru, cuando intervinieron Criollos, Mestizos e Indígenas por un lado, y Españoles por el otro.

De acuerdo con José Luís Roca, en su artículo "Mojos en los albores de la Independencia boliviana (1810 -1811), en el que nos basamos para estas líneas, la habilidad del Gobernador Pedro Pablo de Urquijo logró que se desviase "*ese antagonismo derivándolo hacia el cruel enfrentamiento entre las propias etnias mojeñas*".

La trayectoria rebelde de Muiba retrocede en el tiempo a 1792, cuando junto con Juan Maraza, entonces Cacique Principal de los Canichanas de San Pedro, organizaron un motín que causó la destitución del Gobernador Zamora. Resulta importante señalar, sin embargo, que por algún tiempo Maraza fue "*un sólido aliado del poder real*, habiendo estado en estrecha relación con el Gobernador Urquijo.

Interrumpimos con este párrafo la versión de Roca para añadir, según Antonio Carvalho Urey ("Pedro Ignacio Muiba: el Héroe"), la información referente a las quejas que se suscitaban a raíz de las acciones de Muiba que llegaron hasta el Virreinato de Buenos Aires, cuyo Virrey Marquez de Sobremante, el 26 de mayo de 1804, ordenó el arresto de Muiba "para evitar nuevos disturbios" (Carvalho 1975: 24).

Otro cacique Trinitario que participó en esta época fue Gregorio González, quien estuvo en contacto con Maraza y Muiba, e intentó "*evitar el enfrentamiento entre trinitarios y canichanas*". También tuvo el deseo de *"autodeterminación para los pueblos mojeños a raíz del vacío de poder que dejó en España la invasión francesa*". Su muerte, junto con Muiba, en enero de 1811, se produjo "*a consecuencia de la represión desatada por el gobernador Urquijo y los canichanas que seguían a Juan Maraza*".

Con relación a este episodio, la foja 101 del Archivo Nacional de Bolivia, a la letra dice: "*Es curiosa la relación entre González y Maraza. Aquél le demuestra reiteradamente, respeto, afecto y sumisión. Los testimonios retratan a un hombre muy bien informado y con una no despreciable cultura política. Quiso, a toda costa, evitar el enfrentamiento entre las etnias mojeñas y fue una especie de mentor y consejero de Muiba".*

En Loreto, surgió el liderazgo de otro Trinitario, el Cacique José Bopi, quien estuvo en contacto con Pedro Ignacio Muiba. En aquél entonces, existían "*por lo menos seis lenguas principales que se hablaban en la provincia"*. Estas eran el Mojeño, Movima, Canichana, Baure, Itonama, y Cayubaba. Todas ellas, según José Luís Roca, eran "t*otalmente distintas unas de otras*". Pese a la política de los Misioneros Jesuitas, en sentido que todos los Indígenas (de los diferentes grupos étnicos) aprendiesen el Mojeño y el Español, ello no se cumplió de la manera que ellos hubiesen deseado, y por ende, se mantuvieron las lenguas arriba mencionadas. Esta falta de comunicación fue aprovechada por Bopi, pues las autoridades religiosas y civiles en Loreto no podían comunicarse de manera adecuada con los Indígenas. Sin embargo, al parecer, los mismos Jesuitas "*deliberadamente obstaculizaban la difusión del castellano entre los indios ya que ese era un excelente medio para mantenerlos separados entre sí y convergentes en la autoridad de los misioneros*".

Antes de la muerte de Pedro Ignacio Muiba, el 15 de enero de 1811, Trinidad fue atacada y saqueada por las huestes del Gobernador Urquijo, incluyendo 200 jinetes de Lucas José González (Secretario de Urquijo), y gente de Juan Maraza. Al respecto veamos parte de la descripción de José Luís Roca:

"*Los atacantes se distribuyeron por todas las entradas del pueblo a fin de controlarlas y al grito de "viva el rey nuestro señor Fernando Séptimo, viva la religión cristiana" convergieron hacia el centro. Al verlos, los indios trinitarios, varones, mujeres y niños, sin jefe alguno (Muiba estaba oculto) que los orientara corrieron a refugiarse a la iglesia. En ese momento comenzó la cruel matanza. Según informe del propio secretario Lucas González, se puso la tropa en la plaza, desafortunadamente sin que nadie la pudiese contener y a cuantos encontraban los mataban a palos, no obstante de que aquellos huían desarmados a la iglesia, y como las puertas de ella ya había ocupado el mujerío, no consiguieron entrar al templo: allí ya cuatro pasos de las puertas de la iglesia hacia el interior, hubo efusión de sangre y muertes ejecutadas por los itonamas y movimas que no por los canichanas y cayubabas. Los que huían a ganar el templo se ponían para entrar en él encima de las mujeres y varias de ellas recibieron los palazos que les daban a los huídos. A los que caían en el atrio y fuera de él a fuerza de garrotazos, les quitaban las camijetas y les azotaban dejándolos en cueros vivos, muertos o moribundos, asimismo les daban con el látigo a las mujeres sin apiadarse de sus criaturas que traían en brazos*". *El informe de Lucas González menciona además que "cuando cesó la hecatombe, contó 115 víctimas de las cuales 65 eran muertos y 50 heridos graves. De entre los muertos, 27 eran varones adultos, 5 mujeres y 33 párvulos de ambos sexos, desde de pechos hasta 10 años más o menos. Además informó de 20 lesionados por látigo en la cara y el cuerpo y que la iglesia quedó manchada en sangre desde el atrio hasta los techos".*

Respecto al destino final de Juan Maraza, en 1822, habiendo ya renunciado Urquijo a su cargo el Gobernador, el nuevo Gobernador, Francisco Xavier de Velasco, no quiso compartir con el Cacique Maraza "*la suma de los poderes de que se hallaba investido*". Asimismo, "*once años habían transcurrido desde la masacre de Trinidad, página negra en la historia de Juan Maraza. Pero éste seguía mandando"*. Velasco despojó al Canichana de "*su bastón de mando*" de carácter vitalicio con un certero disparo. El 26 de abril del mismo año, los Canichanas vengaron la muerte de Maraza, incendiando la Casa de Gobierno en San Pedro, donde murió el Gobernador Velasco, y ardió el archivo que contenía los hechos de más de medio siglo de historia Mojeña (Roca 1992: 187-244).

6. El Período Republicano.-

Antes de la Independencia de Bolivia se produjeron (entre 1810 y 1811) dos levantamientos Indígenas en la región de Mojos (cubiertos parcialmente en los párrafos anteriores). Sin embargo, de acuerdo con Lehm, con el cambio del sistema Colonial al Republicano, el sistema Misional en Mojos no sufrió grandes cambios. Los hubo más importantes con la Creación del Departamento del Beni en 1842. Con ello, las

Misiones fueron abiertas al comercio y los habitantes de Mojos fueron elevados a nivel de ciudadanos, y declarados propietarios "*de las tierras y casas que ocupaban a cambio del pago de una contribución directa de captación*" (Lehm 1999: 39; Limpias 1942: 3-4 -Decreto de Creación del Departamento del Beni).

Mariano Baptista Gumucio en el texto que escribió para el libro Viajes por Bolivia -Alcides d'Orbigny, con relación a la fundación del Departamento del Beni dice lo siguiente:

"En el informe sobre las misiones de Moxos que preparó para el gobierno de Santa Cruz, d'Orbigny sugirió medidas concretas para liberar a los indios de esa extensa región, de los abusos y la expoliación de que eran objeto y eso fue una de las razones por las que posteriormente el gobierno del Gral. José Ballivián dispuso la creación del departamento del Beni" (Baptista Gumucio 1996: 55).

Según Lehm, a partir de mediados del siglo XIX, el Beni fue ocupado por "*mestizos y criollos*", lo que condujo a la explotación y auge del caucho, y por lo tanto, de la goma. Los Indígenas trabajaban en el transporte de mercancías, viajeros y correo, y como "siringueros". Con un incremento en la crianza de ganado vacuno (demanda en el Brasil) y con la actividad cauchera, se desestructuró aún más el "*antiguo pacto reduccional"*, así como la disminución de la población Mojeña. Ello ocasionó una revuelta en San Ignacio y el abandono de parte de los Indígenas de sus antiguas Misiones. Esta situación, dio lugar a la creación de nuevos asentamientos dispersos, mayormente al Oeste del río Mamoré. De esta manera surgieron los "*caserios"* de Asunta, Rosario, Trinidadcito, San Lázaro, Santo Corazón, San Mateo, San Francisco y San Lorenzo. *"En cuanto a su organización, en cada uno de estos "ranchos" se reprodujeron algunas formas jesuíticas; entre ellas, los Cabildos Indigenales, el ordenamiento urbano y en gran medida las actividades rituales y festivas. En ellos, sin embargo, desaparecieron las chacras y telares comunales".*

El alejamiento Indígena de las antiguas Misiones es interpretada por Zulema Lehm como "*un movimiento milenarista que posteriormente fue denominado como la "Guayochería" y más tarde como "la Búsqueda de la Loma Santa"':*

La decadencia del auge del caucho (1870-1910) dio lugar a un retorno de la población Blanca - Mestiza a las Pampas de Mojos, dando lugar al incremento de la producción ganadera, y a la "*consolidación de la propiedad sobre las tierras ganaderas".* La Reforma Agraria, según Lehm, consolidó la legalidad de las tierras en manos de los grandes estancieros, y por lo tanto, no benefició al *"pequeño campesino y/o indígena*".

Por otro lado, la delimitación de las estancias ganaderas generó un proceso de "*expulsión de la población indígena asentada en las islas de bosque de la sabana"*, quienes migraron hacia los bosques ribereños y las áreas boscosas cerca de las últimas estribaciones de la Cordillera Oriental de los Andes.

Zulema Lehm concluye este episodio refiriéndose a la creación de Cabildos, Confederaciones, Centrales y la Marcha por el Territorio y la Dignidad. Estas sus palabras:

"Frente a todo este proceso y en base a los Cabildos Indigenales, los indígenas mojeños se organizaron a partir de 1987 en una Central de Cabildos Indigenales Mojeños (CCIM), afiliada a la Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), promoviendo un movimiento social reivindicativo que procuraba el reconocimiento legal de sus territorios, de sus autoridades y la revitalización de su cultura. En 1989, logran involucrar en este proceso a otros pueblos indígenas de la región y constituyen la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB). En 1990, luego de una serie de gestiones infructuosas ante el Estado para consolidar legalmente el derecho a sus territorios, la Central de Pueblos Indígenas del Beni protagonizó un movimiento inédito hasta entonces en el país: los indígenas del Oriente (ya no solamente del Beni) realizaron una Marcha denominada "por el Territorio y lo Dignidad" desde Trinidad, capital del Departamento del Beni, hasta la ciudad de La Paz" (Lehm 1999: 39-42).

Con relación a este somero repaso del proceso histórico Mojeño cabe referirse a y tener una visión de lo que aconteció con los Trinitarios en Trinidad.

7. Trinidad y los Trinitarios.-

Con relación a este rápido repaso del proceso histórico Mojeño cabe referirse a y tener una visión de lo que aconteció con los Trinitarios en Trinidad. Recuérdese que el nombre genérico de los Mojeños fue dividiéndose durante las Misiones Jesuíticas en nombres que se originaron debido al nombre o toponimia de cada misión. Así por ejemplo, los Javerianos provienen de San Javier, los Ignacianos de San Ignacio, y los Trinitarios de Trinidad. Esta división étnica dio lugar, asimismo, a una variedad lingüística del Mojeño. Sin embargo, aún hoy en día, existen palabras comunes, por ejemplo, entre el Trinitario y el Ignaciano. Presentamos algunos ejemplos. Tigre: chini; perro: pacu; plátano: queno; árbol: prole; yuca: cujpa; río: jocre; agua: une; hijo: moyo; mujer: seno; hombre: jiro (Víctor Guaji, comunicación personal, Santísima Trinidad, 6 de octubre de 2006).

Como bien lo sugieren Lehm, Melgar, Lara y Noza en su libro **Matrimonios Interétnicos**, al interior de las Misiones, como en el caso de Reyes, se produjeron "*alianzas matrimoniales interétnicas; de estos matrimonios, el 82 % de los casos era del lado femenino. Lo que se señalo paro Reyes puede ser indicativo -dicen los autores - de lo que ocurría en las misiones mojeñas. De hecho, éste fue el factor que posteriormente posibilitó un proceso de etnogénesis que dio lugar a grupos específicos que en la actualidad se identifican como trinitarios, loretanos, javerianos e ignacianos dentro del mismo tronco de los mojos*". (Lehm et al. 2002: 10).

La Misión de la Santísima Trinidad se fundó en 1687, siendo este asentamiento humano el que años posteriores diera lugar a la ciudad que hoy se conoce como Trinidad. Como todas las demás misiones, la Misión de la Santísima Trinidad se fundó y organizó en base a la población Mojeña que se iba a evangelizar. Población Mojeña que luego daría lugar a la correspondiente población Trinitaria. O sea que dicha reducción en sus orígenes fue esencialmente Indígena, a excepción, claro está, de los diferentes Misioneros Jesuítas que se sucedieron en la Misión.

De acuerdo con las investigaciones de Rodolfo Pinto Parada, el sitio original donde se habría fundado la Misión fue sobre una loma ubicada a 200 metros "*de un cause antiguo del Mamoré hoy conocido como laguna del Tamarindo*". La Misión de la Santísima Trinidad permaneció en este lugar durante 83 años hasta su posterior traslado. Al parecer, en este paraje, la población sufría de inundaciones, pestes y mosquitos. El nuevo lugar fue ubicado *"después de navegar el arroyo Dorobañe, luego el de San Pedro de Cachipere, lo laguna de Puerto Almacén, y por último, el arroyo Son Juan, aguas arribo hasta encontrar lo lomo que hoy ocupa el patio de lo Catedral de Trinidad*". Dicho traslado, dirigido por el Padre Pedro de la Rocha, se llevó a cabo dos años después de la expulsión de los Jesuitas, en 1769 (Pinto Parada1987: 55-65).

Ahora bien, la historia de esta gente Mojeña -Trinitaria no fue del todo cómoda o apacible, como podría pensarse para la segunda Misión a fundarse en Mojos. Veamos la versión histórica que nos presentan Zulema Lehm, Arnaldo Lijerón, y Lorenzo Vare en su trabajo "Diagnóstico Socio- Económico de los Indígenas Mojeños en la Ciudad de Trinidad".

Según los citados autores, Trinidad "*fue fundada en 1686 con las parcialidades indígenas de los Mayumanas, Apereonos, Siyaboconos, Mujuonos, Achubuconos, Chuchinianes, y otras parcialidades étnicas que, aún en 1854, mantenían su vigencia, a pesar de que ya desde el tiempo de las misiones los indígenas habían configurado una identidad más amplia: la de trinitarios inmersa en el grupo étnico de los mojeños"*.

En tiempos de D'Orbigny (1832) Trinidad era el centro de acopio y comercialización de los productos provenientes de las Misiones. Llegaban mercaderes desde Santa Cruz e intercambiaban objetos a cambio de cacao y otros frutos engañando a los Indígenas. Según el autor Francés, en ese entonces en Trinidad habitaban 2.604 Indígenas y 8 Blancos (D'Orbigny 1946: 296, 2040).

En 1870 la importancia comercial de Trinidad seguía en aumento, además de constituirse en un importante centro de los *"reenganches para el trabajo del caucho*".

Esta situación de explotación del Indígena Mojeño es descrito por Arteche con estas palabras: "*al cabo de los tiempos y yo no sé por qué artes, los indios, que en tiempos de nuestros padres eran dueños de todo el territorio, se vieron sin un palmo de terreno en la banda oriental (del río Mamoré) que es donde están situados los pueblos de Loreto, Trinidad, S. Javier; y S. Pedro. Sobre esto se veían precisados a remar contínuamente río arriba y río abajo, mal pagados y peor alimentados, o a tener un patrón a quién servir, sin tener en cuenta para nada sus necesidades de familia, ni el perjuicio que se les podía irrogar en sus negocios".*

"*Si esto sucedía en todas partes, muy principalmente en Trinidad, donde los negocios de los carayanas eran más, y éstos por lo regular más liberales, es decir menos religiosos, menos caritativos y menos considerados"* (Arteche 1887).

Desde una década antes a 1870 comenzó en Trinidad "*el desalojo de la población indígena trinitaria*". El Decreto de Fundación del Departamento del Beni declaró a los Indígenas "*propietarios libres*", otorgándoles "*la dotación particular y privada de los terrenos y viviendas sobre los cuales hasta entonces había regido el derecho comunitario*". El citado Decreto introdujo el concepto de "propiedad privada" que era desconocido en el mundo Indígena Amazónico, e inclusive Misional, y sobre el cual, la gente de raigambre citadina y Occidental era bien versada.

Todo ello, junto con el endeudamiento por mercancías, inició un proceso de "compra" de terrenos y viviendas Indígenas, primero, especialmente en el centro de la ciudad, donde se encontraban algunos

miembros de la "*Jerarquía indígena*". Según Lehm, Lijerón y Vare, este fue el caso del Corregidor Frutos Nosa, y del Cacique Manuel Visitación Noe. Luego el proceso continuó en los chacos alrededor de Trinidad.

En 1887 se produjo un abandono masivo de Indígenas Trinitarios de la ciudad "*poniéndose en evidencia el movimiento "mesiánico" que por entonces se conoció como la Guayochería y que sigue vigente en la actualidad bajo la modalidad de la Búsqueda de la Loma Santa*".

En 1914 quedaban en Trinidad 500 Indígenas, y los Blancos sumaban igual número, mientras que los Mestizos ya eran 1500 (Gutiérrez 1980: 30). Muchos Indígenas Trinitarios se ubicaron en estancias y comunidades vecinas y volvían para la Fiesta de la Santísima Trinidad. Muchos todavía consideran a Trinidad como "*su pueblo*". Los autores manifiestan que "*la población de las comunidades en gran medida mantiene hasta hoy su referente organizativo en el cabildo trinitario, que "institucionalmente" se mantuvo en la capital como un núcleo de identidad aún a pesar de que muchas comunidades trinitarias constituyeron sus propios cabildos locales*".

La gran inundación de 1947 indujo a mucha gente Indígena a retornar y asentarse en barrios periféricos de la ciudad. En los años 1960 continuó el regreso de gente Trinitaria a la ciudad. Los autores concluyen aseverando que "*en la década del 60, la mancha urbana trasciende el límite natural (Gutiérrez 1980: 33). En 1968, se consolida la propiedad colectiva del "Gran Cabildo Indigenal de Trinidad"… Actualmente "la sede del Cabildo es el espacio donde se discuten formalmente los problemas internos de la comunidad y el lugar oficial de contacto con el mundo exterior (instituciones, visitantes, etc.). Por otra parte, y lo que no es menos importante, la sede del Cabildo es la capilla donde se desenvuelve la vida ritual y festiva*". Las 45 viviendas en el terreno del Cabildo (8.000 metros cuadrados) albergan a 474 personas (con un promedio entre 10 y 11 personas por vivienda), quienes representan al once por ciento del total de la población Trinitaria en la ciudad (Lehm, Ligerón, y Vare 1990: 15-20).

Los autores concluyen con este tema afirmando que los Cabildos Indígenas persisten en Mojas, estando su importancia en una doble funcionalidad. Por un lado, se constituyen en el centro de organización de la "*vida festiva y ritual de la sociedad indígena*", y por el otro, asumen un "*rol de ordenamiento de la vida interna de la comunidad*". Luego los autores añaden que "*llama la atención cómo en Trinidad, siendo actualmente el centro donde la población indígena se encuentra más presionada por la mayoritaria población mestizo-criolla, el Cabildo, aunque con muchos problemas, intenta preservar su estructura y cumplir sus funciones*". (Lehm, Lijerón, y Vare 1990: 15-23).

8. Desenlace Social - Político en el Trópico Sub - Andino.-

Como un adelanto al Capítulo sobre la Situación Social y Política Actual, cabe mencionarse que en el Trópico Sub-Andino Intervienen principalmente tres grupos humanos de diferente estructura social. En primer lugar, los Yuracarés, cuya estructura social original era la Familia Grande, constituida por los abuelos, hijos y nietos. Al fallecer los abuelos, cada hijo formaba su propia Familia Grande. En segundo lugar, los Trinitarios llegados en varias migraciones desde Mojos y Trinidad, cuya institución que rige la estructura social, a partir de las Misiones Jesuíticas fue y es el Cabildo. Y en tercer lugar, los Colonos - Cocaleros Andinos, quienes en el Trópico han perdido la utilización del concepto del Ayllu, teniendo actualmente un alto grado de mestizaje (tanto biológico como cultural), y poseyendo como estructura social el Sindicato, sistema social y político heredado de Europa y de los centros mineros.

El encuentro de los dos sistemas sociales de las tierras bajas, con grados diferentes de autenticidad Amazónica, con el sistema social de la gente Andina, con grados diferentes de autenticidad Andina, tiene actualmente sus desinteligencias y consecuencias disonantes para la estabilidad de la región. Sencillamente tiende a imponerse la ley del más fuerte, en desmedro de la esencia cultural de los grupos étnicos originarios del Trópico y de la integridad del medio ambiente en general.

CAPITULO III

La Organización Social Original Mojeña

1. Introducción.-

Como se ha visto en el capítulo anterior, los Mojeños pertenecen a la Familia Lingüística Arawak, quienes migraron desde el Caribe y el Norte de Sud América. Sin duda, una buena parte de la organización social que tuvieron los Mojeños (pese al cambio del sistema imperial estratificado al tribal confederativo) ha debido ser heredado de sus orígenes culturales en el Norte del continente. Esta migración, o varias de ellas, que llegaron y se asentaron en las planicies de Mojos, habrían sido en cantidades numéricas bastante considerables. Ello habría permitido y facilitado el desarrollo económico y social que se dio posteriormente.

Reproducimos a continuación algunos comentarios de diferente índole provenientes de algunos autores que nos sirven como puntos de referencia en el tema social que nos atañe en el presente capítulo.

De acuerdo con William M. Denevan, según relatos de los Jesuitas, alrededor de 1690 quedaban todavía en Mojos por lo menos 100.000 Indígenas (Denevan 1970: 649). Al respecto, cabe indicar que no todos ellos eran Mojeños.

Según Nordenskiöld, el hecho de hablar un mismo idioma daba lugar a una cierta unión entre los diferentes grupos. Las diferencias entre grupos étnicos que hablaban el mismo idioma eran absolutamente diferentes a aquellas entre grupos de idiomas disímiles (Nordenskiöld 1999: 177).

Alfred Métraux sostenía que las civilizaciones Mojeñas y Chiquitanas, aunque parecidas a culturas nativas de las Guayanas y de la Amazonía, diferían en varios aspectos, especialmente en la tendencia hacia una "*estratificación social, la existencia de un culto centrado alrededor de dioses naturales, y una clase de chamanes cuyas funciones rápidamente se estaban convirtiendo en aquellos de un sacerdocio*". (Métraux 1943: 1).

2. La Organización Social Mojeña.-

Para comenzar con este tema cabe referirse a la afirmación que hace Jorge Cortés en su libro Caciques y Hechiceros - Huellas en la Historia de Mojos, cuando dice que se puede considerar a la familia como "*unidad social básica de la sociedad mojeña". Luego, (basado en Block 1997: 60), al respecto añade, "más allá de la familia nuclear, los mojeños se reunían en "grandes familias" extensas que supusieron el modo de organización básico para las actividades productivas y de intercambio de la sociedad mojeña*. Asimismo, basado en Castillo (1676: 350) y Eguiluz (1696: 11) afirma que "*en estas familias las amplias redes de parentesco familiar se extendían más allá de los lazos consanguíneos, y llegaban al mundo sobrenatural de los antepasados divinizados de quienes los parientes varones descendían*". (Cortés 2005: 65).

En cuanto a la organización social, muchos grupos étnicos, como los Yuracarés por ejemplo, no tenían jefes. Al respecto Nordenskiöld advierte que al investigar las relaciones sociales de los Indígenas Amazónicos uno debe tener cuidado y tomar en cuenta la influencia que han ejercido los Europeos. "*El hombre Blanco necesitaba algún jefe con quien podría llevara cabo arreglos, y por lo tanto, ha desarrollado y apoyado la institución de jefes*" (Nordenskiöld 1999: 184).

Sin embargo, Zulema Lehm, en su trabajo de 1991 sobre la Loma Santa, tiene un subtítulo dedicado a la organización social de los Mojeños. Basada en Aller (1668, 1956: 9) afirma que entre los Mojeños no había *"una autoridad étnica, es decir, válida para el conjunto de parcialidades*", pero cada comunidad tenía su propio "Cacique", y "en muchos casos adoptaba el nombre de éste". A lo que añade: "*en términos políticos cada pueblo era autónomo aún dentro de su propia parcialidad*". Menciona que existía autoridad en casos de enfrentamientos bélicos, pero en la vida cotidiana el cacique no ejercía autoridad, aunque sí, era respetado y tenía prestigio. Cuando fallecía el Cacique podía producirse una migración a otro lugar de asentamiento. Asimismo, los cambios de lugar podían producirse por decisión del propio Cacique juntamente con los demás Indígenas de la comunidad (Lehm 1991: 18).

De acuerdo con Métraux, el pueblo que constituía la comunidad llegaba a formar la unidad social básica, aunque "*sub –tribus*" podían consistir de dos ó tres aldeas. Cada aldea tenía un jefe cuya autoridad no trascendía los límites de la aldea. Asimismo, el autor menciona que existía una tendencia hacia una cierta estratificación social a través de la existencia de "*cautivos de guerra*", quienes, a pesar de ser bien tratados y de poder casarse con las hijas de los Mojeños, eran considerados con un cierto desprecio.

Métraux presume que quizás el origen de esta estratificación servil no sea preHispánica, sino que se deba a la influencia del tráfico de esclavos implantado por los Españoles en Bolivia Oriental. Inclusive algunos Indígenas, ávidos de utensilios de fierro, capturaban a otros Indígenas para ofrecerlos como esclavos. A cambio, recibían utensilios de fierro y cuentas de vidrio (Métraux 1943: 6).

Por su parte, David Block en su artículo "La Visión Jesuítica de los Pueblos Autóctonos de Majos (1667 -1700)" afirma que el pueblo se constituía en la mayor unidad social de los Mojeños. Respecto a la estructura social comenta lo siguiente:

"*A fines del siglo XVII la sociedad aldeana mojeña se componía de tres estamentos: jefes, aldeanos y cautivos de guerra. La jefatura aldeana, que atrajo buena parte de la atención misionera, estaba compuesta de jefes civiles y de intermediarios religiosos (a los que la documentación llama "hechiceros")"*

Asimismo, Block afirma que aunque los aldeanos formaban parte de un nivel social separado de los jefes, no se encontraban muy alejados de ellos. Los aldeanos, que representaban la mayor parte de la población, tenían los siguientes privilegios: *"pertenencia a la unidad aldeana, la protección del espíritu tutelar, los derechos a la tierra en los términos de la aldea y la conducción de los dirigentes civiles y religiosos. Retribuyéndoles en especie, los aldeanos ofrecían recompensas por los servicios de sus dirigentes y aportaban a los almacenes comunes durante las fiestas*".

Respecto a la existencia de algún tipo de esclavitud entre los Mojeños, el autor manifiesta lo siguiente:

"En alguna ocasión las fuentes jesuíticas se refieren a un tercer estamento, para el que utilizan la palabra "esclavo". Una lectura atenta de los documentos hace pensar que tal término fue mal aplicado, pues no hay datos que permitan pensar que los pueblos sabaneros hicieran esclavos para sacrificarlos o para que los reemplazaran en los trabajos, como es el caso registrado en otros grupos autóctonos. Los cautivos tomados en las incursiones al territorio enemigo vivían con sus captores como trabajadores, pero no como propiedad semoviente".

Block también sugiere que el esclavismo entre los Mojeños tenía vinculación con la población Hispana. Menciona que una descripción de la sociedad Indígena de poco antes del período Jesuítico identifica dos tipos de esclavos: "*los destinados al mercado cruceño y los que vivían en la comunidad. Los hijos de estos últimos escapaban a la condición de sus padres y gozaban de la misma libertad que los demás Mojos*". Concluye diciendo que lo que los Españoles entendían por esclavitud no encajaba en la "*cultura sabanera*", sino que llegó a ser la consecuencia "*de las exigencias que los propios europeos impusieron a los pueblos de la sabana*" (Block 1986: 83-84).

Los diferentes aspectos sociales que presentamos a continuación provienen, en general, de las descripciones del momento de encuentro de los Europeos con los Mojeños, y por lo tanto, no corresponden a sistemas sociales más antiguos.

3. La Personalidad del Indígena Mojeño.-

El Indígena Mojeño, de estatura mediana, los hombres entre 165 y 170 centímetros, y las mujeres en promedio, 154 centímetros (Pauly 1928: 154, 156), presenta como una de sus principales características innatas, la alegría de vivir, la cual se veía acentuada durante las situaciones especialmente festivas, en las cuales afloraban sus expresiones emocionales. Con relación a este tema Eder tiene las siguientes palabras: *"si hay algo en el carácter del indio que es digno de envidia es su permanente alegría e inclinación a la diversión: tanto si tiene como si carece de todo; tanto si tiene buena como mala salud; tanto si está harto como si se consume de hambre y sed, siempre lo encontrarás inclinadísimo a la risa..."* (Eder 1985: 90).

Otra característica del Indígena Mojeño era su carácter pasivo. Nuevamente Eder se refiere al tema: "*tienen de bueno que por naturaleza son de carácter suavísimo: jamás he oído que algún indio haya practicado alguna violencia contra su esposa o sus hijos; ni siquiera contra su perro faldero, por más merecido que se lo tuviera..."* (Eder 1985: 90, 93; Pinto 1990: 43-45).

Alcides D'Orbigny respecto a los Mojeños decía: *"la sociabilidad y alegría, y una paciencia imponderable, son las cualidades características que distinguen a los Moxos"*. (D'Orbigny 1845: 116).

También nos parece pertinente comentar sobre otra particularidad de la idiosincrasia del Indígena Mojeño, cual es su "credulidad". Y ello, a nuestro parecer, habría tenido importancia con relación a la pervivencia entre los Mojeños de algunas creencias de carácter espiritual hasta nuestros días. Tenían fe en lo que otra persona les contaba. Ello podría explicar porqué entre los Trinitarios que estuvieron sujetos a las Misiones Jesuíticas han perdurado sus creencias espirituales y supersticiones más que entre los Yuracarés, quienes han mantenido menos de su pretérita vida espiritual, aunque más de su vida material. El Yuracaré era en esencia más desconfiado, en cambio, el Trinitaria, era más crédulo.

Al respecto, Gustavo Pinto asevera que de esta manera "*se entiende que el indio mojeño crea en leyendas contadas con abundante cosa de admiración, incluso contadas con fantasía. Las leyendas no se tejen con verdades absolutas, con juicios lógicos o definidos*". Asimismo, Pinto arguye que más que una facultad racional, que es esencialmente una facultad Occidental, Europea, el Indígena Mojeño tenía "*una admirable memoria para contar experiencias pasadas con detalles exactos, las novedades sucedidas, la propia historia de la comunidad*".

Con relación a esto Eder escribió: "*veo que cualquier indio está listo para contar sin ningún problema -aunque tenga más de cien años - cuanto le ha sucedido en su vida, sin olvidar ningún compañero de viaje,*

cacería o banquete; cuántos peces y aves mató cada uno; quién es más viejo que quien (...); las novedades o cosas insólitas que le han sucedido a cada uno; y esto hasta el punto que parecen tener grabada en la memoria la historia de todos los sucesos de cada época y los detalles más mínimos.." (Eder 1985: 319; Pinto 1990: 48-49).

4. El Jefe Mojeño.-

En su libro **Caciques y Hechiceros - Huellas en la Historia de Mojos**, Jorge Cortés presenta para Mojos una estructura de "*cacicazgos*", es decir, aldeas agrícolas independientes entre sí. Dicho en palabras del cronista Marbán (1676: 133) se trataba de "*un agregado de naciones",* que compartían a su vez "*elementos comunes de lengua, cultura, religión, formas de ocupación del espacio y organización política y comunicados por fluidos vínculos de intercambio comercial y cultural*". Al mismo tiempo, existían en Mojos otros grupos étnicos que ocupaban sus propias "*jurisdicciones*" o territorios.

Para el caso de los grupos Mojeños, descendientes de los Arawak, estas jurisdicciones o 1 territorios comprendían una, o más aldeas. "Cada una de éstas -escribe Cortés - constituían unidades políticas autónomas, y en ellas residieron los caciques':

En efecto, en estas "*unidades políticas básicas*", que no eran otra cosa que las propias aldeas, los caciques asumían el gobierno de las mismas. Cortés comenta que la vida social, "*incluyendo la organización política*", se encontraba inmersa en una "*marcada religiosidad"*. Es en este contexto, que las actividades de los caciques se encontraban relacionadas con el ámbito religioso. Es por ello que "*en las ceremonias religiosas los caciques y sus familias jugaban un papel destacado y, en algunos casos, llegaban a presidir ciertos ritos*". Sin embargo, en caso de dificultades, nos comenta el autor, el pueblo Mojeño antes de acudir a su respectivo cacique, lo hacían primero con sus "*antepasados*". Los mismos caciques, en casos de viaje o guerra, "*consultaban a sus divinidades por intermediación de los chamanes o hechiceros*".

Los caciques eran conocidos como "achicacos", quienes, sin embargo, no gozaban de poder ilimitado y tenía que ajustarse a los preceptos y costumbres de la comunidad. Al respecto, Cortés cita a Marbán (1676: 157) cuando dice:

"Si el cacique manda algo es menester que sea muy conforme a su gusto", es decir, al gusto de la comunidad. O en palabras del autor anónimo (1754: 21): "*su obediencia se reduce a cosas comunes, como emprender una guerra, o mudar algún pueblo o a emprender alguna faena común a todos, y en lo particular cada uno se gobernaba a su antojo, ni el capitán les mandaba ni ellos obedecían".*

El prestigio de los caciques estaba relacionado con su capacidad de oratoria. Por otro lado, existen algunos indicios, mencionados por Castillo (1676: 337) por ejemplo, que habría habido "*algún sistema de sucesión hereditaria de los cacicazgos*".

Cortés concluye el tema de los caciques sosteniendo que *"con estos elementos podemos hacernos una mejor idea, aunque nunca acabada, del rol de los caciques. Constituían una forma de gobierno claramente diferenciado y jerarquizado en la vida social aldeana. Sus mandatos, aparentemente limitados, (...) estaban adecuados a un tipo de sociedad inmerso en preceptos de tipo religioso que la conducían, pero que al mismo tiempo requerían de un tipo de mediación social secular. Tanto como armonizadores de la vida cotidiana de las aldeas, como conductores en eventos "comunes" como los viajes o la guerra, debían tomar decisiones adecuadas en nombre del conjunto*" (Cortés 2005: 61-71).

Según Alfred Métraux, aún permanece en duda si los jefes se sucedían dentro de un sistema hereditario o bien eran elegidos de otra manera. El Hermano Joseph del Castillo dudaba que había un sistema hereditario, aunque él sí conoció jefes que eran sucesores de sus padres o hermanos. Tal es así que hace referencia a que hubo algunos caciques que todavía eran muchachos (del Castillo 1676: 337).

Métraux afirma que la autoridad del Jefe Mojeño ("achicaco") dependía en gran manera de su personalidad. Al respecto Castillo dijo: *"respetan a sus jefes como buenos niños lo hacen con sus padres, aún si el "cacique" fuera un hombre joven, como con frecuencia lo es*". Si el jefe o cacique llegaba de visita con otros hombres, de inmediato se le ofrecía un banco o una hamaca para que se siente. El respeto no implicaba poder real. Entre los Mojeños, los jefes podían interferir con las actividades del resto de la población solamente en ciertos casos.

Al decir del autor, los Misioneros Jesuitas estuvieron bastante sorprendidos al constatar la incapacidad que tenían los jefes de obligar a los Indígenas a realizar su voluntad. Al respecto, Marbán (p. 157) escribió: "*cuando un Jefe da una orden, tiene que ser muy al gusto de la gente, si el espera ser obedecido*". Por su parte, Orellana (p. 7) expresó lo siguiente: "*poca es la subordinación que muestran a sus jefes. Nadie cumple con mandatos que no son aprobados o que no son presentados en la forma de solicitudes o de*

consejo". A su vez, Castillo (p. 338) manifestó que en temas mayores, el jefe "t*enía que someter su decisión a la gente y pedir su consentimiento, que, sin embargo, en raras ocasiones se rehusaban a dar".*

Asimismo, Métraux afirma que aquellos jefes que al mismo tiempo eran chamanes, tenían una posición mucho más fuerte.

Una de las principales funciones de un Jefe dentro de una aldea era la de mantener la paz interna. Asimismo, la decisión de trasladar la aldea a otro lugar residía con el jefe. Ello acontecía cuando alguna desgracia personal le había sucedido. El poder sobre la comunidad, que en general era débil, se vera acrecentado en casos de enfrentamientos bélicos o en excursiones comunales de cacería.

Los Llanos de Mojos se encuentran cubiertos por sabanas entremezcladas con selvas de galería. Dicho conjunto ambiental favorecía dos tipos de cacería. El primero adecuado a las selvas tropicales donde los Indígenas cazaban solos o en pequeños grupos para sorprender mediante el acecho a monos y aves con la cerbatana, o el arco y flechas. El segundo método estaba adaptado a los pampas abiertas, donde toda la comunidad se juntaba para cazar venados. Cuando los hombres de la comunidad -según Métraux - lograban rodear venados y arrearlos hacia las emboscadas al prender fuego a las praderas, el jefe asumía el total control sobre las operaciones y esperaba ser obedecido. Después de la cacería, los animales cazados eran divididos en partes iguales y todos retornaban a sus casas con su respectiva carne, sin pronunciar un "sí" o un "no".

Como líder de un enfrentamiento bélico, el jefe poseía una autoridad no cuestionada. Tenía que asegurar el éxito de la expedición, no solamente en base a su destreza y coraje, sino también en base al estricto cumplimiento de "varios tabús". De esta manera, *"tenía que ayunar en nombre de la comunidad y no podía peinarse o aún cortarse el cabello*" (Métraux 1943: 6-8).

Por su parte, Gustavo Pinto Mosqueira, en su tesis "*La Liberación como Utopía del Mundo Mojeño*", menciona que el "*poder*" del cacique estaba basado en "*el principio del bien común o del servicio a la comunidad mojeña*". Este principio de servicio reemplazaba, según el autor, la función del Estado, y por ello no gozaba de un "p*oder absoluto*". Tampoco había una "*subordinación absoluta del miembro de la comunidad o aldea hacia el jefe o cacique*". La temporalidad anual de las funciones del cacique, quien era elegido anualmente, era sinónimo de su "*autoridad relativa*". La excepción a esta limitación de su autoridad era, como se ha visto líneas arriba, ejercida en casos de guerra y de caza comunitaria (Pinto 1990: 30-31).

David Block refuerza lo dicho por los autores citados líneas arriba afirmando que "*los jefes o achichaco ejercían sus cargos gracias a sus cualidades personales más que a la herencia. Parece que tenían la función de armonizadores y asesores más que de gobernantes. Marbán contó que las órdenes de los jefes quedaban sometidas a los deseos de sus aldeanos ("si el indio quiere hacer el mando, lo hace; si no, no"). Los* ***achichaco*** *hacían respetar los tabús de la aldea, decidían los cambios de emplazamiento de la aldea y conducían los hombres a la guerra. Los privilegios de su cargo eran, fundamentalmente, el respeto de que era objeto el titular por parte de los aldeanos. El único signo material de su cargo era un banco que le permitía al jefe sobresalir literalmente por encima de sus coaldeanos en las asambleas de la aldea*"

En un trabajo anterior (1980) Block sostenía que los caciques adquirían su mayor poder en tiempos de confrontaciones bélicas, El cacique decidía dónde y cuándo atacar. El entrar en guerra involucraba una serie de rituales. El cacique ayunaba, mientras que los del pueblo preparaban sus armas especiales para tal efecto, bailaban, tocaban sus trompetas sagradas de corteza, y se hacían pintar sus cuerpos (Block 1980: 83; 1986: 83).

5. La Familia.-

Se conoce poco acerca de la constitución de la familia entre los Mojeños en épocas PreHispánicas. Según Nordenskiöld, mucho de la vida en comunidad y en familia tenía que ver con el medio ambiente en el que vivían. En ello intervenían aspectos varios como por ejemplo, la densidad de la población. En general, a la gente Indígena joven no se le censuraba la libertad sexual que pudieran haber tenido antes del matrimonio. Parecería que en muchos grupos étnicos no se le asignaba importancia al hecho que la novia sea virgen o no. Sin embargo, una vez casada, en toda Sud América, la mujer debía serle fiel a su esposo.

Matrimonios arreglados previamente eran comunes. La costumbre más frecuente era que "*el hombre tome una esposa de su mismo grupo o tribu, y sólo ocasionalmente fuera de ella".* Sin embargo, entre los Arawaks (grupo lingüístico al que pertenecen los Mojeños) de Guayana existían matrimonios entre parejas de diferentes grupos étnicos.

Generalmente las mujeres eran bien valoradas, especialmente como botín de guerra. Este fue el caso de los Indígenas Karaibas, quienes capturaban muchas mujeres Arawak en Guayana y en las Antillas. Cuando una mujer de cultura más desarrollada era capturada y obligada a vivir con un grupo étnico de menor

desarrollo cultural, ejercía una fuerte influencia cultural en este último. Enseñaban sus conocimientos, artes y demás oficios a sus hijos y a otros miembros de la comunidad. Dicha influencia era ejercida especialmente a sus hijas y demás niñas, ya que con ellas tenía mayor contacto.

Nordenskiöld afirma que la manera más común de realizar el matrimonio era por medio de la compensación por parte del hombre, mediante trabajo o regalos a los padres de la chica a cambio del "*poder-trabajo*" que ella representaba para su familia. Obviamente que el afecto y amor mutuo jugaba un papel importante entre Indígenas de diferentes grupos étnicos. En otros casos, el hombre debía demostrar que era un buen cazador y que, por lo tanto, podía proveer carne a su familia. Este, según Nordenskiöld, era el caso de los Jíbaros. En nuestro medio, la provisión de carne era de suma importancia entre los Yuquis.

"Matrimonios entre niños también se encontraban entre los Indígenas. Eder (en "Descriptio provinciae moxitarum in regno peruano") *dice que algunas tribus en Mojos escogían niñas de la misma edad, como esposas para niños de sólo tres ó cuatro años*". Según Nordenskiöld, esta costumbre de arreglar noviazgos entre niños se llevaba a cabo desde la Guayana hasta la Patagonia. La costumbre en Mojos consistía en que el hombre (pretendiente) ofrecía alguna presa de la cacería a su escogida. Si ella expresaba que no le gustaba dicha comida significaba que no lo quería como esposo. En cambio, si ella elogiaba su sabor, quería decir que estaba dispuesta a ser su esposa.

Con referencia al trato que recibían las mujeres dentro del matrimonio, Nordenskiöld afirma que generalmente "*los autores modernos que han estudiado la vida familiar Indígena muy cuidadosamente, concuerdan que la esposa no es de ningún modo maltratada. Esta siempre ha sido mi experiencia donde quiera que he estado"*.

Obviamente que algunos autores afirmaban lo contrario, entre ellos Gallardo, refiriéndose a los Onas, y Rivet, refiriéndose a los Jívaros. A lo que Nordenskiöld añade: "*como regla me parece que las mujeres son tratadas mejor en tribus que se encuentran en niveles más altos de cultura que en aquellas de poco desarrollo. Creo que uno se acerca más a la verdad al decir que, en general, la mujer Indígena asume una posición inferior en la comunidad, pero un lugar importante en la familia, no tiene oficialmente el derecho de votar pero frecuentemente lo tiene realmente a través de su influencia en su marido*" (Nordenskiöld 1999: 169-173).

Bernardo Gantier Zelada en su trabajo de tesis, basado en un trabajo anónimo de 1754, menciona que los Mojeños respetaban la consanguinidad hasta el tercer grado y practicaban la *"matrilocalidad*". En cambio Gustavo Pinto (también en su trabajo de tesis) cita a Eder en sentido de que "*no se oyó jamás que tuvieran unión carnal con parientes sanguíneos, huyendo con horror de ella, igual que la mujer... Son tan escrupulosos, que no se dejan convencer por ningún argumento para contraer matrimonio, aun en el caso de que apenas se pueda descubrir un rastro de consanguineidad..*" (Gantier 1991:30; Pinto 1990:34).

Luego, acerca de la boda, Pinto, basado en Eder, menciona que *"una vez aceptadas las cualidades, la boda se realiza con simplicidad: sin banquetes, sin invitados, sin festividad y sin ninguna apariencia de boda. La mujer mojeña se dirige a la casa del conyugue varón, entra, prepara la comida con los ingredientes pedidos y ambos comen en la misma bandeja que tienen*" (Eder 1985: 282). Según Pinto, "*este es el momento de la consumación de la verdadera unión matrimonial*" lPmto 1990: 34).

Al respecto, David Block sostiene que pese a que no existen evidencias en cuanto al sistema social, la observación de Eder, de que las mujeres Mojeñas entraban a la casa del pretendiente llevando "*sus camas sobre sus hombros",* claramente hace referencia a un sistema de patriarcado (Block 1980: 76).

6. División Social del Trabajo.-

Según Nordenskióld, las mujeres Indígenas realmente eran dignas de ser bien tratadas debido a la intensidad con que se dedicaban a sus faenas diarias. Ello parecería ser cierto para las mujeres Indígenas en todas partes. *"La mujer Indígena parece ser tan laboriosa como las hormigas, y esta característica es común a todas ellas*". Luego añade: "*No es de ninguna manera el resultado de maltrato que la mujer Indígena trabaje tan fuerte. Como ya he mencionado, su posición en la comunidad no es mala. Al parecer es bastante natural que ella trabaje y ciertamente es absolutamente necesario. Esto es particularmente verdad en aquellas tribus donde hay poco o ninguna labranza de la tierra. El mayor estímulo para su trabajo es evidentemente, en primera instancia, sus hijos, a quienes no quiere ver pasando hambre*" (Nordenskióld 1999: 173).

En general, en las comunidades Indígenas existía una clara división de los quehaceres cotidianos entre hombres y mujeres. Normalmente, hombres y mujeres se mantenían separados la mayor parte del tiempo. Algunas ocupaciones, tales como la confección de cerámica y tejidos correspondían a las mujeres, en cambio, la cestería y el tallado de la madera, a los varones.

En muchos grupos étnicos los varones tenían construcciones especiales para sus reuniones, a las cuales las mujeres no tenían acceso.

En los grupos étnicos más primitivos de Sud América eran las mujeres quienes transportaban desde la selva a la vivienda la leña a ser quemada en la preparación de los alimentos. Ello ocurría entre los Yuracarés. En los grupos étnicos más desarrollados la leña para los hogares era transportada por los hombres (Nordenskióld 1999: 118; 182). Sin embargo, al respecto pensamos que los Mojeños, y por lo tanto, los Trinitarios, estarían entre los grupos étnicos más desarrollados, y sus mujeres sí transportan la leña, lo cual no concuerda con la aseveración de Nordenskióld.

David Block afirma que existían responsabilidades marcadas entre hombres y mujeres. Los varones se levantaban al amanecer para trabajar en los chacos hasta el medio día, cuando retornaban a la comunidad para descansar en la sombra de sus viviendas. Después de comer, entre las tres y cuatro, salían nuevamente para pescar o cazar. Las mujeres, según el autor, hacían todo el resto. Cocinaban, recogían leña, llevaban agua a la casa, tejían hamacas y telas, confeccionaban ropa, hacían chicha, y criaban a los niños (Block 1980: 87).

Alcides D'Orbigny en su libro **El Hombre Americano** respecto a la división del trabajo entre los Mojeños dice lo siguiente:

"*Las industria de los Moxos debía ser adelantada, si se juzga, por lo menos, por lo que hacen hoy: los hombres fabrican sus armas, cultivan la tierra con paletas de madera, cazaban, pescaban con flechas y construían sus piraguas. De acuerdo con un autor poco antiguo, aunque notable por su exactitud (Francisco Viedma), habrían conocido una especie de escritura, por medio de líneas trazadas sobre planchas. Eran músicos. Sus mujeres hilaban y tejían sus vestidos, así como las hamacas, que resultaban indispensables en un país siempre inundado. Confeccionaban la alfarería, ayudaban a sus maridos en las cosechas y se ocupaban de la casa. Eran buenos dibujantes y sus pinturas representaban no solamente grecas, sino también animales y plantas pasablemente realizadas,..*" (D'Orbigny 1959: 350).

En la **Historia del Pueblo Mojo** escrita por el Equipo Pastoral Rural de Mojos, que tiene un valor especial por haber sido escrito por los Mojeños mismos, al respecto se lee lo siguiente: "*dice que el varón fabricaba su tapera, labraba sus armas y se dedicaba al chaco y a cazar y a pescar, la mujer quedaba en la casa a preparar la comida, acarrear leña y agua con sus hijos, tejer el algodón, fabricar esteras, hamacas, cántaros y vasijas de colores imitando la naturaleza*" (Equipo Pastoral Rural de Mojos 1989: 16).

7. Matrimonio.-

De acuerdo con Métraux en **The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso,** los atributos más valorados de una esposa era que sea "*gorda, activa, una buena tejedora, saber cómo fermentar una buena chicha, y ser capaz de cuidar los cabellos de su marido*". Por su parte, las mujeres preferían hombres con una tez oscura, que sean hábiles cazadores y pescadores y también expertos agricultores. Un muchacho y una muchacha que hayan estado comprometidos comían del mismo plato durante los pocos días que antecedían al matrimonio. A no ser que los dos hayan tenido un buen apetito, lo cual era interpretado como prueba de un consentimiento mutuo para la unión, el matrimonio no podía efectuarse (Marbán 1898: 158). El matrimonio (al menos en las Misiones) se llevaba a cabo sin ninguna ceremonia. La novia simplemente comenzaba a vivir en la casa de su marido. Sin embargo, en "Lettres édifientes et curieuses" (1781.vol. 8: 87), haciendo alusión a Mojos, aunque sin identificar al grupo étnico, se dice que los hombres seguían a sus esposas después del matrimonio, lo que indica una residencia "*matrilocal*". La poligamia existía, pero en casos raros.

Una mujer adúltera era severamente castigada por su marido e inclusive por sus parientes. Esta moral provenía de la creencia de que la falta de la mujer podía incidir o perjudicar el éxito del marido en la cacería, e inclusive, poner en riesgo su vida. En cambio, el amante, no era molestado hasta que el ofendido marido, en alguna reunión donde se tomase chicha, lo desafiaba a pelear, le quitaba sus ornamentos, y lo pegaba (Métraux 1942: 70-71).

Según Joseph del Castillo "*el modo de casarse, es comer juntos; para esto, va él y caza un ciervo y la procura regalar; si come ella con disgusto, dicen que ella no quiere y lo explican diciéndolo: aún no le tiene amor; si come con gusto, se reconoce que hay voluntad de ambas partes y se la lleva á su casa y queda hecho el casamiento"* (del Castillo 1676: 334-335).

David Block sostiene que la costumbre establecía que la unión matrimonial involucraba la elección por parte de ambos. Una vez que el pretendiente seleccionaba a su pareja realizaba la propuesta mediante una comida de algo que cazaba y que era preparado por él mismo. La mujer expresaba su consentimiento o rechazo mediante el consumo de la comida. Si comía con gusto, significaba la aceptación a la unión. El

hombre, además, tenía que entregar un collar de conchas a su suegro, lo que según el autor, representaba el precio de la novia (Block 1980: 86).

8. Nacimiento, Niñez y Educación.

De acuerdo con Nordenskiöld, la mujer Indígena, aunque no sin dolor, daba a luz fácilmente. Una prueba de ello era que al poco tiempo ya estaba de vuelta con el trabajo normal y cotidiano. En una buena parte de Sud América se solía practicar el "couvade'; práctica que estaba relacionada con el nacimiento de los niños. De acuerdo con esta costumbre, el padre del bebé recién nacido debía guardar una dieta estricta por varios días, y no debía ir de cacería. "*El objetivo de esto, era proteger tanto al padre como al bebé de daño*". En Sud América esta costumbre se extendía desde la Guayana hasta el Chaco. No parece haber existido en los Andes ni en el extremo meridional del continente.

Una característica entre los Indígenas en general de Sud América es que se les concedía una gran libertad a los niños y nunca se les castigaba. Nordenskiöld afirma que "*una de las características más bellas del Indígena es su amor por sus hijos"*.

En general, tanto en la niñez, adolescencia y en la mayoría de edad, los varones se mantenían separados de las mujeres. Entre los niños ello se manifiesta en los juegos, los niños y las niñas no juegan juntos.

A los niños varones se les daba nombres de animales. Sin embargo estos nombres fáunicos no parecen haber sido el primer nombre del niño, sino que se les daba luego, como resultado de alguna peculiaridad física. En algunos grupos étnicos, dichos nombres eran guardados en secreto, y eran conocidos sólo por los miembros de la familia, amigos y el chamán, "*porque si un enemigo lo averiguaría podría dañar al bebé*". En el caso de los Karaibos, los niños también tenían nombres relacionados con los viajes para atraer a los espíritus.

Nordenskiöld sostiene que, en general, no a todos los niños nacidos se les permitía vivir. Existía el infanticidio y el aborto, especialmente entre los Indígenas del Chaco. Se practicaba el infanticidio, sobre todo, con los niños con deformaciones congénitas, así como con los mellizos. Eder menciona que en Mojos los bebés con deformaciones congénitas eran inmediatamente enterrados en la casa de la madre. Es por ello, arguye Nordenskiöld, que uno nunca ve gente incapacitada o inválida entre los Indígenas. Sin embargo, habían sordo mudos que utilizaban un lenguaje basado en señales. "*Se les permitió vivir porque sus defectos no habían sido detectados hasta que fueran lo suficientemente crecidos para ser demasiado bien amados como para ser matados".*

Otro motivo de infanticidio acontecía cuando la madre moría en el parto. *"En Mojos los Indígenas explicaron que esta inhumana costumbre se practicaba porque el niño no tomaría leche de otra mujer y también porque una mujer no tiene suficiente leche para dos niños"*. En cambio, cuando el niño tenía más de un mes y la madre moría, era probable que en muchos casos se le permitía vivir y la comunidad se ocupaba del huérfano (Nordenskiöld 1999: 169-176; 182).

De acuerdo con David Block las sociedades de las Pampas llevaban a cabo el infanticidio en varias ocasiones. "S*i el niño sobrevivía el trabajo que había matado a la madre, ambos eran enterrados juntos. En el caso de gemelos, las madres mataban a los que nacían en segundo lugar*" (...) "*Las madres mataban y enterraban a los niños con deformaciones en el día de su nacimiento*" (Block 1980: 85).

Por su parte, Gustavo Pinto M. sostiene que el niño Mojeño recién nacido era alimentado con frutas cocidas o crudas junto con la leche de la madre, quien amamantaba a su vástago hasta los cuatro o cinco años de edad. Una vez formada la familia, según el autor, basado en Eder, *"se busca una divinidad o "achane" propio para que los acompañe y cumpla todos sus deseo*s" (Eder 1985: 111; Pinto 1990: 36).

En cuanto a la educación de los niños, de acuerdo con Pinto (basado en Eder), los primeros años estaban a cargo de la madre (mientras dependían de su leche para alimentarse). Debido a la gran inclinación que tenían los Mojeños por las festividades y, por ende, por los bailes, los niños a partir de los tres años de edad, participaban en las fiestas y bailes. De esta manera, comenzaban a aprender a bailar y a tocar los instrumentos musicales. Al respecto, reproducimos de Eder la siguiente cita:

"*Como en cualquier parte del mundo, los niños no pueden quedar al margen de estos regocijos del espíritu. Sus padres no parecen acordarse de sus hijos fuera de estos días de fiesta: por lo tanto, los atavían con algunas plumas de aves, les dan pequeñas flautas que, para guardar la costumbre, llevan colgadas del cuello (aunque todavía no puedan tocarlas); en efecto, sería un desaire mezclarse con los mayores sin ella, como que no se lo permitían"* (Eder 1985: 289; Pinto 1990: 36-37).

En el recién mencionado documento del Equipo Pastoral Rural de Mojos se ratifica que les gustaba mucho el baile, "*a los dos años aprendían a manejar arco y flecha, a los cuatro años el remo y la chonta para labrar la tierra, a los catorce años presenciaban alguna guerra y acompañaban a sus padres en la caza y la pesca*" (Equipo Pastoral Rural de Mojos 1989: 16).

Alfred Métraux para este tema se basa bastante en Francisco Eder, quien tenía opiniones bastante parcializadas, clasificando con mucha facilidad a los Mojeños como en un estado de salvajismo, y con muchas apreciaciones exageradas y superficiales. Pese a ello, consideramos que algo podemos rescatar, y por lo tanto, creemos pertinente reproducir algo de la información que filtró Métraux de Eder. Sin embargo, insistimos, se deberá tomar en cuenta lo recién dicho.

Las mujeres Mojeñas daban a luz en chozas especiales fuera del pueblo, asistidas por una partera. Para ello se sacrificaba a un pato, *"y los espíritus eran propiciados por conjuración y el toque de una flauta*". Si el parto era difícil, se amarraban sapos a la cama de la mujer, los que eran asperjados con chicha y soltados unos cuantos días después. Si el bebé nacía con alguna deformidad, era matado. Si la madre fallecía durante o después del parto, su niño "era enterrado vivo con ella, porque se creía que un bebé solamente podía ser alimentado por su madre". Si nacían gemelos, se creía que el segundo era el hijo de un espíritu. Esto evidenciaba -escribe Métraux - que la madre había tenido relaciones con un ser sobrenatural, y ello le otorgaba gran prestigio. Los gemelos sólo podían casarse con gemelos. Poco después del parto, la madre reasumía sus actividades cotidianas (Métraux 1943: 1 -30).

El Hermano Joseph del Castillo ratifica lo dicho por Eder aseverando que "a los hijos los quieren con extremo y es el lazo que asegura al marido que tiene mujer; porque hasta tener hijo recelan, no le dejan; de aquí nace una costumbre bdrbara y cruel, que cuando muere una india de parto ú otra enfermedad, estando tierna la criatura que aun no come, la entierran con la madre, porque no hay quién le dé leche, parécenles que la han menester todos sus hijos y que es mayor crueldad quitarla ellos en parte y que ademds se les morird, que les parece que el niño, solo de la madre recibe el pecho. Los padres cuando vuelven de la chacra, cargan d sus hijos, se regalan con ellos y así el uno como el otro cuando enferman, se quieren morir" (del Castillo 1906: 335).

Block, por su parte, afirma que los niños recibían sus nombres al nacer, los cuales estaban relacionados con su linaje de grupo. Luego, durante su vida, algún éxito o logro podía adicionar un segundo nombre. Las madres amamantaban a sus hijos durante los primeros cuatro o cinco años, lo cual es un indicador de una estrecha relación entre ambos. Cuando dejaban de mamar, los niños eran dejados solos o se juntaban con otros niños. "*Sin embargo, los padres demostraban un gran afecto para con sus hijos, algunas veces llegando al extremo de tener empatía con sus enfermedades al seguir al niño enfermo en un periodo de seudo convalecencia" (*Block 1980: 161-178).

La única referencia a algún rito de iniciación la encontramos en la **Guía Etnográfica Lingüística de Bolivia** de Mario Montaño Aragón cuando dice "*la iniciación de los jóvenes de ambos sexos, respondía a un ceremonial con muchas complicaciones de ritual, comenzando con el teñido de los dientes con jugos de hojas y pinturas para el rostro*" (Montaño 1987: 153).

9. La Fiesta - Música y Baile.-

El lazo que más unía -según Nordenskiöld - a diferentes grupos étnicos que no eran enemigos, era la fiesta. Durante las fiestas se consumían bebidas alcohólicas, cuya tradición de consumo jugaba un papel importante en su vida social. inclusive, en algunos casos, podía darse el caso de organizarse entre varios grupos étnicos amigos para resistir o enfrentar a un enemigo común.

En algunos grupos étnicos las mujeres no podían asistir a fiestas con consumo de bebidas alcohólicas (Nordenskiöld 1999: 177; 182).

David Block dedica un párrafo a este tema:

"Un segundo mecanismo de cohesión entre los Mojo era la fiesta periódica, que los jesuitas llaman "borrachera': A intervalos regulares (una fuente dice ocho veces al año) los hombres se reunían en el gran chamizo comunal presente en cada aldea y comenzaban un breve ayuno. La llegada de grandes tinajas de chicha de yuca marcaba el comienzo del período de tres días de beber, bailar y contarse cuentos. La chicha funcionaba de lubricante social: bajo su influencia los hombres intercambiaban relatos de cacerías y de batallas. El efecto narcótico del alcohol también abría las puertas a un método socialmente sancionado de solucionar las fricciones intracomunitarias. Los misioneros observaron que las peleas siempre parecían presentarse la primera noche de la fiesta, por lo que condenaban los efectos del alcohol; pero bajo la fachada de la intoxicación las partes ofendidas aprovechaban la ocasión para aporrear a los que los habían agraviado.

Estas "*borracheras*" también servían para establecer relaciones sociales con hombres de otros pueblos, puesto que los vecinos asistían a las fiestas como invitados (Block 1980: 84-85; 1986: 83).

Francisco Eder, aunque sin citar al grupo étnico, menciona que en las fiestas se presenciaban personajes que llevaban máscaras. El autor los llama "ereone". Estos eran *"indios que se cubren la cara con otra horribilísima, hecha de madera pintada, y que, disfrazados a su gusto, van de una a otra parte. Aunque no dicen nada, con sus gestos y representaciones ridículas provocan la risa en los Indios -que ya son inclinadísimos a ella - y aumentan el regocijo. Llevan colgado del hombro un tambor tan diminuto y ronco, que infunden pavor a los niños cuando todavía se encuentran lejos. Al son de estos tambores cada día conciben nuevos bailes. Durante las fiestas gozan de los mayores privilegios y son objeto de las mayores atenciones por parte de todos*" (Eder, edición Barnadas 1985: 290).

10. Enterramientos.-

El tema sobre las diferentes maneras de enterrar a los muertos es, según Nordenskiöld, de sumo interés, por cuanto se entrelaza el presente con el pasado. Por otro lado, el tema no solamente nos proporciona luces sobre la cultura material de los grupos étnicos pretéritos, sino también, nos da una idea acerca de las creencias espirituales relacionadas con la muerte y "*la vida después de ésta".* Sin embargo, se debe tomar en cuenta, dice el autor, que en un mismo grupo étnico pueden haber diferentes métodos de enterramiento, y por lo tanto, no tienen un carácter distintivo entre un grupo y otro.

Cuanto más alto el desarrollo de un grupo étnico, mayor el cuidado con el que atendían a sus muertos. Había dos tipos principales de féretros, cada uno con una distribución geográfica distintiva. La primera consistía en una urna grande, generalmente pintada, en la que se depositaba el cadáver entero. Estas urnas eran comunes entre los Guaranís, por ejemplo, los Chiriguanos. También se los encuentra en la costa del Perú (Ica por ejemplo). El otro tipo de urna era más pequeña y frecuentemente era bellamente pintada, en la que sólo los huesos del muerto eran depositados. Estas urnas parecen haber sido comunes en el Norte de Sud América. Sin embargo, Nordenskiöld halló varias de ellas en Mojos. Por otro lado, en el Norte y Este de Sud América también se llevaban a cabo estos enterramientos secundarios. Generalmente se pintaban los huesos. Este tipo de enterratorio consistía primero en enterrar el cuerpo, y cuando las partes blandas se habían desintegrado se desenterraban los huesos para luego enterrarlos una segunda vez ya sea en una urna o un canasto, o algo parecido. Asimismo, era una práctica común en casi todos los grupos étnicos, el colocar en la tumba, junto con el cadáver, comida yagua, así como algunos artículos o pertenencias. Existía, según Nordenskiöld, la creencia de que todo ello *"podría ser necesario en el mundo de los espíritus*" (Nordenskiöld 1999: 194-195).

En toda la región de Mojos y zonas adyacentes, los grupos étnicos (con excepción de los Sirionós y los Yuquis) enterraban a sus muertos en el suelo. En general, no colocaban ningún dispositivo sobre la superficie para indicar que un cuerpo humano había sido depositado bajo tierra. Sin embargo, los Pausernas construían una pequeña choza sobre la sepultura (Nordenskiöld 1979: 224). Por su parte, una de las únicas estructuras que construían los Yuquis (no tenían viviendas) era la "casa del cadáver" ("*tipi*") hecha de hojas de palmera de forma cónica sin puertas, donde se depositaba la persona fallecida -en algunos casos hasta dos cadáveres (Querejazu Lewis en Beetstra, Rico y Rocha -Editores - 2005: 32).

Investigaciones arqueológicas en Mojos han confirmado para la época PreHispánica la existencia de estos enterramientos en urnas (Nordenskiöld 1920: Cuadro 19; 1979: 224).

Dougherty y Calandra (basados en Métraux 1946: 420) mencionan que los Mojeños enterraban a sus muertos en huecos poco profundos donde también depositaban arcos, flechas, comestibles como maíz, y chicha. Los autores también mencionan que de acuerdo con otra fuente (Lettres Edifiantes ..1780-1783: 87) las personas dolientes dividían las pertenencias de la persona fallecida, que en realidad, eran objetos de poco valor (Dougherty y Calandra 1984: 170).

A su vez, Calandra y Salceda sostienen para el Mojos Central que "*la naturaleza de los suelos, ya aludida, plantea hallazgos incompletos de inhumaciones humanas bajo distintas modalidades tales como: extendido de cúbito dorsal, con escaso ajuar y, para etapas más recientes, cuerpos flexionados cubiertos con grandes vasijas campaniformes y entierros secundarios en vasijas ovoidales no citados para Mojos etnográfico"* (Calandra y Salceda 2004: 159).

Por su parte, el Equipo Pastoral Rural de Mojos, en su obra Historia del Pueblo Mojo, menciona que los Mojeños "*enterraban a sus finados en su misma casa*" (Equipo Pastoral Rural de Mojos 1989: 17).

Antonio Pauly en su **Ensayo de Etnografía Americana - Viajes y Exploraciones,** afirma que "*antes de la conquista, los Mojos y Baurés, depositaban, como casi todos los Aruacos, sus muertos en la casa*

mortuoria, hasta que se había desprendido la carne de los huesos para depositarlos después en urnas funerarias de barro adornadas con artísticos y complicados dibujos en color negro sobre fondo rojo. Las urnas eran enterradas a su vez en montículos de tierra sobre los cuales tenía sus casas y campos". (Pauly 1928: 159).

David Block sostiene que los enterratorios se efectuaban con poca ceremonia. A pesar que los Misioneros no registraron cómo se procedía con el entierro secundario en urnas, Altamirano describe un entierro Mojeño. El fallecido era descendido en una pequeña fosa envuelto con su hamaca (Block 1980: 87-88).

CAPITULO IV

Urbanismo y Construcciones Mojeñas Prehispánicas

1. Introducción.-

De acuerdo con nuestra hipótesis, el concepto de urbanismo durante el período PreHispánico en Mojos habría tenido dos épocas bien diferenciadas: aquella de cuando existía el Imperio Mojeño, y aquella cuando se pasó a un Sistema Confederativo con aldeas de carácter tribal.

En el segundo capítulo habíamos dicho que a objeto de poder vivir en equilibrio con las aguas que descendían de los Andes y se desbordaban de sus cauces en la Llanura de Mojos, se llevaron a cabo inmensos trabajos hidráulicos y de ingeniería que, sin duda, necesitaron de ingentes cantidades de mano de obra. y aquí vale la pena hacer incapié en el hecho de que, como dice William Denevan, los rebalses de los ríos no necesariamente correspondían a los años de mayores precipitaciones pluviales en las sabanas de Mojos, sino, principalmente, "a las fuertes lluvias en los Andes orientales" (Denevan 1980: 27).

A nuestro juicio, semejantes movimientos de tierra sólo podían ser ejecutados por una Cultura de Estado, con estratificación social de tipo piramidal. Nos resulta muy difícil imaginar que un sistema tribal haya podido lograr resultados de tal magnitud. Dicho de otro modo, las mencionadas obras fueron realizadas por un Imperio que se desarrolló en la región, y en tal sentido, todo tiende a indicar que se trató del Imperio Mojeño.

Como dijimos, la gran incógnita, a nuestro juicio, no es por qué desapareció dicho Imperio, puesto que todo Imperio llega a su cúspide y luego decae y se desmorona, sino, cómo fue que se desintegró de una Cultura de Estado, posiblemente con autoridades militares y religiosas, pasando a un sistema de tipo confederativo, formado por varias comunidades, con una cierta identidad cultural regional, pero a su vez, individualmente, dentro de un sistema de orden tribal, como el que existía a la llegada de los Españoles.

Los trabajos de estos esfuerzos de ingeniería hidráulica dieron como resultado las famosas lomas artificiales donde se construyeron las viviendas, caminos en altura (terraplenes) comunicando diferentes lomas, lagos artificiales con canales de comunicación, todo ello bajo un sistema de control de aguas, y finalmente, los terrenos de cultivo agrícola en base al sistema de camellones.

El desarrollo cultural que supuso el Imperio Mojeño se habría llevado a cabo especialmente durante el primer milenio antes de Cristo y el primer milenio después de Cristo (Dougherty y Calandra 1984: 191; Pinto 1987: 306-307), y durante un buen lapso fue contemporáneo con el Imperio de Tiahuanaco en el Ande. Al decir de Teresa Gisbert en su articulo "Arte y Arquitectura en Moxos", *"a diferencia de otras partes que tienen el clima similar, las culturas del Beni no solucionaron su problema habitacional por medio de palafitos, piletas u otro método semejante propio de una región boscosa, sino que construyeron terraplenes de tierra apisonada para ubicar allí viviendas que estuvieron libres de "inundaciones"* (Gisbert 1987: 161). C

Comunidad aborigen Baure (Según David Block, In Search of El Dorado: Spanish Entry into Moxos. A Tropical Frontier, 1550 – 1767).

Ahora bien, todas las descripciones que realizaron los primeros Misioneros en llegar a Mojos (como Marbán, Barace, y del Castillo) se refieren, por supuesto, al segundo periodo urbanístico que hemos mencionado, es decir, aquel periodo correspondiente al sistema confederativo formado por varias comunidades, con una identidad cultural regional, pero a su vez, individualmente, dentro de un sistema de orden tribal.

Existen algunas sugerencias de lo que podría haber sido el concepto urbanístico cuando esta vasta región Mojeña estuvo bajo la hegemonía de un Imperio, supuestamente, el Mojeño. Pero ello, se fundamenta en los análisis de los restos arqueológicos, y algunas veces, en meras conjeturas sin mucho fundamento científico.

2. Datos de Población y Urbanismo.-

Comenzamos este tema citando la Historia del Pueblo Mojo escrita por gente Mojeña del Equipo Pastoral Rural de Mojos: "*dice que vivían en pequeñas comunidades con sus respectivos caciques. De ese cacique solía tomar su nombre cada comunidad. Las subidas de agua con sus inundaciones y las fieras peligrosas les obligaron a buscar sitios mas seguros donde establecerse de aquí para allá*" (Equipo Pastoral Rural de Mojos 1989: 15).

La primera decisión que debían tomar los Mojeños para la construcción de sus comunidades era su ubicación. Nordenskiold, menciona los siguientes factores: el acceso al agua, la provisión de alimentos, la protección contra los fenómenos naturales, y los aspectos de orden religioso. En el caso de Mojos, sin duda, la periódica inundación de las pampas ha debido ser de vital importancia en la elección del sitio. Asimismo, tratándose de un pueblo agricultor, como el Mojeño, la disponibilidad de tierra a ser cultivada ha debido ser de suma importancia (Nordenski6ld 1999: 105- 106).

David Block afirma que la Cultura Mojeña en general, tenía una "*tendencia fluvial*" en la ubicación de sus diferentes comunidades, mencionando asimismo, que *"las aldeas se ajustaban a dos modelos básicos: la mayoría se encontraba en las orillas fluviales, con el fin de aprovechar mejor los recursos superiores que había en esos lugares; en otros casos estaban situados en la sabana abierta, en un lugar donde fuentes o meandros abandonados proporcionaban humedad y recursos acuáticos a quienes vivían en sus alrededores"*.

En el centro de cada "*plaza del pueblo*", continúa Block, había una estructura techada que era el núcleo de toda actividad comunal. El autor se refiere a los "bebederos", para los cuales dice no existir descripciones, sin embargo, asume que eran rectangulares, que como en el caso de las poblaciones de los Baures, han debido cubrir fosos de agua. De todas maneras, estas estructuras han debido ser construidas con énfasis en su calidad y tamaño, puesto que su fin era acoger a casi toda la población adulta durante las festividades (Block 1980: 61; 1986: 79-80).

Por su parte, Alfred Métraux menciona que los asentamientos Mojeños eran construidos sobre las riberas de los ríos, y cuando las aguas fluviales daban lugar a inundaciones que anegaban sus viviendas, construían plataformas y las cubrían con tierra sobre las que construían hogares para cocinar. Asimismo, construían sus pueblos cerca de las lagunas, lejos de los ríos. El autor también menciona que las comunidades estaban conectadas entre sí por caminos de 2,7 metros de ancho por 0,60 centímetros de alto (Métraux 1942: 63).

Las comunidades, especialmente Mojeñas en las Pampas de Mojos, en épocas PreHispánicas se encontraban bien dispersas. Bernard Dougherty y Horacio Calandra se refieren a este tema remontándose a las exploraciones de los Padres Pedro Marbán, Cipriano Barace y Joseph del Castillo entre 1675 y 1676, quienes mencionaron que para navegar de una comunidad a otra se requería de dos a dos horas y media. Los mencionados Padres, que fueron en realidad los primeros Europeos en recorrer la región, llegaron a contar hasta 70 aldeas distribuidas *"a lo largo de 100 leguas*", siendo todas ellas pequeñas.

Según los citados autores, las aldeas Mojeñas tenían "*viviendas espacialmente ordenadas*", con calles y "*plazas*", y edificios de tres clases: viviendas de planta circular, cocinas de planta rectangular sin paredes, y "*viviendas para beber o bebederos",* que también eran conocidos como "*templos*" (Métraux 1946: 414; Dougherty y Calandra 1984: 169; Pauly 1928: 155).

Por su parte, William M. Denevan en su artículo "Aboriginal Drained-Field Cultivation in the Americas" menciona que los exploradores Españoles y los Jesuitas "*encontraron relativamente sofisticadas tribus en Mojos (los Arawaks Mojos y Baures) con grandes pueblos caracterizados por plazas, palizadas, fosos alrededor, y conteniendo hasta 3.000 personas,.."* (Denevan 1970: 649).

Denevan también hace mención a aldeas Mojeñas bastante grandes. Cita que durante la expedición de Solís de Holguín en 1617 visitaron una aldea "*con 400 casas, 90 cocinas y nueve lugares de bebida (Lizarazu 1906: 179)"*.. Según estimaciones de Denevan, ello representaría una población de 2000 personas, con un promedio de cinco personas por familia. Sin embargo, la tendencia era la existencia de aldeas con menos viviendas y menor población. Estas llegaban a 300 personas, o en algunos casos a 700 personas a lo sumo

En su libro **La Geografía Cultural Aborigen de los Llanos de Mojos** menciona que los Jesuitas, cuando pudieron, construyeron sus reducciones sobre terreno alto, cerca de los ríos, y en algunos casos, donde ya había una aldea. "*Se diseñaba una nueva población alrededor del templo*". Los Mojeños y los Baures ya utilizaban el concepto de plaza desde épocas PreHispánicas.

Probablemente, dice Denevan, los Jesuitas habrían introducido las casas rectangulares, en cambio, "*el encañizado embarrado era un rasgo nativo".*

Curiosamente hace referencia a la continuidad en la construcción de algunos terraplenes (caminos en altura) y canales en las cercanías de algunas poblaciones por parte de Jesuitas, Franciscanos y autoridades civiles (Denevan 1980: 191, 227).

La comunidad aldeana era la "*unidad básica social*" de los Mojeños, que de acuerdo con Castillo (1906), podía llegar a comprender dos ó tres aldeas. Cada una de estas aldeas era independiente y estaba (de acuerdo con D'Orbigny) regida por un jefe de poca autoridad

Las aldeas Mojeñas se encontraban conectadas por anchos caminos o terraplenes construidos de tal manera que quedaban sobre el nivel máximo al que llegaban las inundaciones. Asimismo, las zanjas que quedaban como resultado de extraer la tierra para la construcción de los mencionados terraplenes, eran usadas para "*atravesar las sabanas en la estación seca, y para transportar sus productos*" (Dougherty y Calandra 1984: 170).

De acuerdo con Alcides Parejas en su libro Historia de Moxos y Chiquitos a fines del Siglo XVIII, basado en Castillo, afirma que los Mojeños en 1677 llegaban a 6.000 personas, distribuidas en 70 aldeas, que tenían entre 30 y 200 personas cada una, siendo el promedio mayoritario de 70 a 80 personas por aldea. Basado en Andion (1687), menciona que las viviendas eran grandes, albergando a seis personas cada una. "*Todas están puestas alrededor de una plaza y salen a ella todas las puertas. En medio de la plaza está una ramada grande, bien hecha, donde comen y beben, yola salida de los pueblos, a la una parte hay otra ramada menos cerrada por la una parte y la otra sirve de puerta, y adonde está cerrada se hace de retrete o alcoba…"*

La ubicación de las viviendas era en las orillas de ríos o lagunas, aunque no siempre eran de carácter permanente, debido a factores de existencia de caza, pesca, o al rebalse de los ríos. En ocasiones de inundaciones se veían obligados a construir andamios con tablas dentro de sus viviendas.

Los primeros Europeos en llegar a Mojos (alrededor de 1622) identificaron tres tipos de construcciones: viviendas, cocinas, y "bebederos". *"El "bebedero" constituía el lugar más importante de la aldea, estaba situado en lo más alto y en la parte central de la plaza. De grandes dimensiones, en él se guardaban las armas de guerra y los trofeos. Hacía las veces de templo y lugar de reunión, donde eran convocados por el cacique o los "sacerdotes" o alguien que tenía un motivo para celebrar un acontecimiento notable*".

El autor continua aseverando que las viviendas, en general, tenían una forma redonda, con un diámetro de cuatro a cinco varas. Las paredes de *"cercos embarrados con techos de paja"*. Basado en Marbán (1675), Parejas sostiene que las casas variaban en tamaño, pues algunas albergaban hasta dos familias. "*Estaban separadas de la huerta familiar y para combatir a los reptiles mantenían un espacio abierto alrededor"*.

La construcción para la cocina, no era redonda y no tenía puertas. Funcionaba también en algunos casos como despensa (Parejas 1976: 10-12).

Para las culturas con agricultura desarrollada, la tierra apta para ser sometida a cultivos fue de gran importancia en la elección del sitio de asentamiento (Nordenskiöld 1999: 106). Sin duda, los Mojeños al vivir en un territorio que recibía anualmente las aguas que bajaban del Ande, han debido tener una serie de criterios y requerimientos que luego fueron emulados por los Misioneros Jesuitas.

Según Denevan, los criterios que utilizaron los Mojeños (suponemos que en épocas poco anteriores a la ocupación Española, durante las Misiones y posteriormente a ellas) para trasladar la aldea a otro lugar

fueron "*la inundación del terreno, el cambio del curso de los ríos que destruye igualmente el asentamiento de la aldea y la búsqueda de mejores oportunidades de caza y pesca*" (Denevan 1980: 100; Pinto 1990: 29).

3. Viviendas y otras Construcciones.-

Erland Nordenskiöld menciona que los Mojeños tenían viviendas redondas de carácter permanente, con una clara distinción entre las paredes y el techo. Cita a Castillo, quien al respecto dice: "*fórmase estas con un pié derecho no con pequeño artificio descansando sobre el todas las maderas (...). Cocinan en casas cuadradas sin embarrar y aquí guardan sus comidas y en las redondas sus arcos y ropa (...). Las paredes son de caña, embarradas las redondas*" (del Castillo 1906: 318-319).

El autor Sueco advierte que al hacer un estudio de los diferentes tipos de viviendas Indígenas en la Amazonía se debe tener cuidado en no clasificar como siendo originales a muchas viviendas de forma parecida a aquellas que fueron construidas en los campamentos de producción de goma, o en las Misiones, que por supuesto, tenían un diseño Occidental, y eran de planta rectangular. En cambio, las casas circulares, según el autor, siempre pueden ser consideradas como siendo "*genuinamente Indígenas*", ya que ni los Negros ni los Blancos construyeron casas con dicha forma. Por su parte, especialmente los Pueblos Nómades, como lo fueron los Sirionós y los Yuquis en Bolivia, no tenían viviendas propiamente dichas, y se limitaban a construir reparos o abrigos contra el viento y la lluvia en base a hojas, especialmente de palmeras. Sin embargo, resulta pertinente indicar que el único tipo de estructura que construyeron los Yuquis cuando recorrían libres sus prístinas selvas, era la "casa del cadáver" ("*tipi*"), hecha de hojas de palmera en forma cónica sin puertas, donde se depositaba a la persona fallecida, en algunos casos hasta dos cadáveres (Querejazu Lewis en Beetstra, Rico y Rocha (Editores) 2005: 32).

Nordenskiöld profundiza aún más su análisis de estas casas originales Amazónicas, distinguiendo tres tipos de viviendas. Las ovaladas y redondas de carácter temporáneo (que se encontraban entre los Tambopata-Guarayos y los Chamas), las viviendas ovaladas y redondas de carácter permanente en las cuales las paredes y los techos eran inseparables (como las viviendas de los Huaris), y las casas redondas y ovaladas de carácter permanente, en las cuales había una clara distinción entre las paredes y el techo (estas últimas utilizadas por los Mojeños). Al respecto, el autor observa que en términos generales, las viviendas circulares mejoran en calidad de construcción a medida que uno va de Sud a Norte. "*Evidentemente fueron los Arawaks quienes en Mojos introdujeron la casa redonda con paredes, la cual, además, tiene una distribución septentrional. Ellos también, con toda probabilidad, introdujeron las paredes con embarradura, puesto que Castillo menciona que los Mojos tienen casas redondas con paredes revestidas de barro*" (Nordenskiöld 1979: 25).

No existen descripciones de las viviendas ovaladas y redondas de los Mojeños, y tampoco existen referencias al carácter simbólico que podrían haber tenido. En este sentido, como un ejemplo de la variada funcionalidad de viviendas ovaladas Amazónicas con una clara distinción entre techo y paredes (como en el caso de los Mojeños), cabe hacer referencia a las viviendas de los Shuars (conocidos como Jíbaros) en la Amazonía Ecuatoriana.

César Bianchi en su ilustrativo libro **Artesanías y Técnicas Shuar** describe el concepto que tenía este grupo étnico de sus viviendas. "*La casa shuar es algo más que un lugar para defenderse de las inclemencias del tiempo y para guardar una serie de utensilios indispensables para la vida. Es algo así como la reproducción del cosmos en pequeña escala, que permite, al que la habita, orientarse dentro del universo. La repartición rigurosa del espacio en su interior marca la división y el papel que tienen los dos sexos en la vida y pone de relieve el rol social de cada miembro de la familia. La disposición según el camino del sol también ubica al grupo en un contexto y lo orienta. Este aspecto es tomado en cuenta al momento de sepultar a los cadáveres. El poste que sostiene la cumbrera del techo desempeña obviamente el papel que le imponen las leyes físicas, pero sobre todo, en la cosmovisión shuar, une la tierra con el cielo, el mundo de abajo con el mundo de arriba. Al pie de este poste se guardan las tinajas con la yuca fermentada, base de la alimentación y eje de la vida social; a su alrededor se desarrollan todas las grandes celebraciones shuar. La mitología está repleta de detalles que hacen alusión a estos aspectos. Tampoco se puede pasar por alto que la colocación de la casa en un sitio determinado no es producto de la casualidad, sino que dice la relación de un grupo con la naturaleza (selva, ríos), la subsistencia (huertas en terrenos fértiles, fuentes), las comunicaciones (posición estratégica, caminos,...)*" (Bianchi 1982: 291).

Por su parte, Gerardo Bamonte y Sergio Kociancich en su libro **Los Ese Ejja** - **El Mundo de los Hombres y el Mundo de los Espíritus entre los Indios del Río**, aunque refiriéndose a los Ese Ejjas, mencionan algunos conceptos evolutivos de construcción de viviendas y de urbanismo, que consideramos fueron comunes a muchos grupos étnicos en la Amazonía. Por ejemplo, el hecho que en origen, muchas culturas agrícolas tenían casas comunales, donde el fuego para la cocina estaba ubicado en el centro. Con el tiempo el espacio para prender el fuego pasó a estar situado en otra construcción, ya sea cercana o adyacente a la construcción principal.

Mencionan que en las aldeas Ese Ejjas, hasta principios del siglo XX, "*el único tipo de vivienda era la casa comunal, semejante a la "maloca" de las culturas hortícolas de la selva tropical amazónica (Zeleny 1976: 123). De planta rectangular, tenía un armazón de palos de madera centrales y laterales hincados en el terreno y cubiertos de un techo a dos aguas de hojas de palma. Las familias, cada una con su hagar, se disponían en su interior a lo largo del perímetro de la casa, mientras el área central se quedaba libre y servía para las fiestas y actividades comunales. La leña de los hogares se colocaba en forma de abanico para permitir a toda la familia calentarse alrededor del fuego. El fuego continuaba encendido para proteger de los mosquitos y otros insectos. Los indígenas dormían directamente en el piso o sobre un estrato de arena recogida en la playa a la puesta del sol - cuando estaba más caliente - y con la cual solían también cubrirse (ver Postigo 1911: 5)*". Actualmente los Ese Ejjas ya no utilizan esas casas comunales y viven en casas rectangulares con paredes y puertas de cañas y/o madera.

Con relación a las cocinas "en las construcciones más recientes la cocina está colocada en una choza adyacente, menor y sin paredes, mientras que en las más antiguas la cocina, aunque ocupando un lugar propio, formaba parte de la choza principal" (Bamonte y Kociancich 2007: 100-101).

Con relación a las viviendas de planta rectangular (mencionadas líneas arriba) se sabe, que la mayoría fue construida bajo la influencia de las Misiones y de los campamentos de caucho. Al respecto, Nordenskiöld se pregunta si no habrían existido también casas genuinamente Indígenas de forma rectangular. Por ejemplo, los Huanyams tenían originalmente casas rectangulares. Era éste, se pregunta el citado autor, un tipo de construcción genuinamente Americano? Koch-Grünberg describió el mismo tipo de viviendas en el Nor Oeste del Brasil, y Raimondi lo hizo para la región del río Ucayali. Lo característico de estas viviendas era que el techo no descansaba sobre una viga horizontal sostenida por postes en la parte central de la casa.

Por otro lado, Nordenskiöld dice que no se debe pensar que las chozas indígenas que hayan sufrido alteraciones por influencia de la Cultura Occidental hayan llegado a perder totalmente su carácter Indígena. Aún si la forma ha cambiado, un número de detalles genuinamente Indígenas han sobrevivido. También se debe tomar en cuenta que hubo una influencia mutua. *"Las chozas que los blancos tienen en el trópico son mitad Indígenas, la cubierta del techo es hecha en base al modelo Indígena, el uso de líber y lianas en lugar de clavos es Indígena, etc*". Más aún, dichas viviendas Indígenas de influencia Occidental de forma rectangular tenían además las puertas en los extremos, lo cual es neta mente Indígena. En cambio, las construcciones Occidentales tenían sus puertas en las paredes laterales. Estas entradas o puertas en los extremos las tenían los Yuracarés y los Chacobos, quienes construían sus viviendas a dos aguas con el techo que descendía prácticamente hasta el suelo.

Tomando en cuenta que la entrada en los extremos de las viviendas rectangulares es absolutamente Indígena, es solamente, según Nordenskiöld, "*entre los Indígenas muy civilizados, y especialmente en las misiones, que la entrada es colocada en la pared larga. Y en estas chozas el techo a dos aguas no se acerca al suelo. En estas chozas de estos Indígenas civilizados las paredes generalmente son construidas de postes verticales o de troncos de palmeras divididos*".

Debido a las periódicas inundaciones en el territorio Mojeño desde épocas PreHispánicas se construyeron lomas artificiales para protegerse del agua. Utilización similar de lomas se llevó a cabo sobre la Isla Marajó en la boca del río Amazonas. Sobre estas lomas erigieron sus viviendas.

Otra manera de protegerse del agua fue la utilización de estacas para viviendas, chozas para cocinar, y depósitos de productos agrícolas. Desde Mojos, las construcciones sobre estacas se habrían difundido (según el citado autor) hasta el Chaco (utilizados por los Chanés y Chiriguanos), y serían un elemento cultural de origen Arawak.

Antiguamente, varios grupos étnicos en Sud América construyeron viviendas grandes en las cuales vivían varias familias. En el Brasil .las llamaban "malocas". Ello daba lugar a que varios hombres estuvieran bajo un mismo techo, lo que facilitaba la defensa ante un eventual ataque enemigo. "*La defensa podía ser más fácilmente movilizada"*. En el área bajo consideración, en tiempos de Nordenskiöld (principios del siglo XX), solamente los Chacobos tenían este tipo de construcciones.

Dentro de un mismo asentamiento, además de las viviendas, tenían también otros tipos de construcciones. Habían construcciones para reuniones (de hombres o mujeres por ejemplo), chozas dormitorios especiales para la protección contra los mosquitos, chozas de cacería, gallineros (a partir de la llegada de los Europeos), y depósitos para los productos agrícolas. En esta región, Nordenskiöld vio estos depósitos entre los Chacobos y los Cavinas. En cambio, sólo vio las construcciones para reuniones entre los Chacobos, las cuales tenían una forma octagonal donde se reunían sólo los hombres y donde guardaban sus armas y recibían a los visitantes. Crónicas antiguas mencionan también estas chozas de reunión entre los Mojeños, Moremónos, Guarayús y Baures. Las chozas de cacería eran utilizadas por los Huaris. Dichas

chozas eran hechas trenzando hojas de palmera clavadas en el suelo formando una circunferencia. Dentro de ellas los Huaris acechaban a sus presas. Notables, entre los Yuracarés y los Chimanes, fueron los pequeños gallineros de forma cónica hechos especialmente de tallos de chuchío, donde dormían las aves de corral para protegerse de los vampiros.

De acuerdo con el autor, los Indígenas que vivían en las Misiones, tales como los Mosetenes y los Cavinas, tenían chozas especiales cerca de sus terrenos de cultivo (a cierta distancia de la comunidad) donde residían cuando estaban dedicados a sus faenas agrícolas. Al respecto, Nordenskiöld tenía la leve sospecha que en estas chozas se sentían más independientes de los monjes que cuando estaban en la Misión, y que no siempre seguían rigurosamente los preceptos inculcados por los curas.

El citado autor se refiere también a la limpieza tanto dentro como alrededor de la vivienda, estando los Mojeños entre los más limpios. Los pisos eran de tierra apisonada, sobre la cual se colocaban esteras hechas de diferentes materiales.

Por lo general, entre los grupos étnicos Amazónicos, especialmente de agricultura desarrollada, ciertas partes de la vivienda tenían usos especializados. Se podría hablar, por ejemplo, de la esquina dormitorio, de la esquina para comer, de la esquina para recibir a otras personas. Esto ocurría, por ejemplo, con las "malokas" en el Nor Oeste del Brasil.

Aparte de las camas, en base a tables de pachuba o de otro material vegetal, los Indígenas Amazónicos tenían muy pocos muebles dentro de la vivienda. El más frecuente era un pequeño banco de madera. Ya se ha mencionado, la tradición de confeccionar y usar hamacas entre los descendientes de los Arawaks. Tal es así, que la palabra Arawaka "hamaca" ha sido adoptada por varios idiomas Europeos (Nordenskiöld 1920: 3-4, 6, 80, Mapa I; 1979: 19-28; 1999: 109-114).

Por su parte Dougherty y Calandra, como se mencionó en el subtítulo anterior, dan cuenta de tres tipos de construcciones entre los Mojeños. En primer lugar, las viviendas de planta circular, que tenían alrededor de 4,5 metros de diámetro y algo parecido de alto, con paredes entrelazadas con tallos o partes de corteza, untados, a su vez, con barro, y un "*techo cónico de pasto*", sostenido por un poste central. En el interior había entre seis ó siete hamacas, taburetes de madera, esteras sobre las que se sentaban las mujeres, y grandes ollas para guardar objetos pequeños. El segundo tipo de construcción, según los autores, era la cocina, de planta rectangular, sin paredes. La tercera categoría de edificación arquitectónica correspondía a los llamados "bebederos"' conocidos luego como *"casas para beber*", donde se reunían los hombres "*para sus juergas*". En este edificio se guardaban los elementos de culto, tales como instrumentos musicales y cráneos de jaguar. Estas construcciones "*eran alternativamente llamadas "templos*". (Métraux 1946: 414; Dougherty y Calandra 1984: 169).

Asimismo, los autores Argentinos mencionan que a pesar de que las viviendas actuales tienen techos cubiertos con hojas de palmeras, antiguamente cubrían las casas con pasto. *"Esta costumbre puede ser antigua, pues improntas de pasto fueron encontradas en niveles Pre-Hispánicos en Loma Alta de Casarabe y en Loma Palmasola, un sitio cerca del río Ibare"* (Dougherty y Calandra 1984: 173).

La utilización de pasto sobre los techos es mencionado también por William Denevan. Afirma que *"las hojas de las palmeras eran muy usadas para la construcción de refugios temporales; en cambio, la mayoría de las tribus techaban sus casas con césped más que con palmas*" (Denevan 1980: 180).

David Block confirma la existencia de tres tipos diferentes de construcciones, las viviendas, cocinas, y los "bebederos". Las viviendas Mojeñas, según el autor, eran circulares, generalmente de unas 2,52 a 4,20 metros de diámetro, con techos empinados sostenidos por un poste central y con cobertura vegetal. Las paredes eran acabadas con barro y las puertas con hojas de palmera. Estas casas eran pequeñas, sin ventanas, y contenían las pertenencias de las familias que vivían adentro. Las esteras entrelazadas se encontraban colgadas de las paredes o sobre el piso. Las cocinas se encontraban separadas de las viviendas a objeto, según el autor, de evitar incendios. Estas estructuras estaban basadas en cuatro postes que sostenían un techo vegetal. Incluían el fogón, la comida y el equipo de cocina.

Cuando las poblaciones se encontraban inundadas, los Indígenas construían parrillas elevadas, las cubrían con tierra, lo que les permitía seguir cocinando (Block 1980: 60, 72, 237-239).

Respecto a estas construcciones de carácter religioso, Zulema Lehm (basada en del Castillo 1676, 1906: 349) menciona que *"en cada aldea moja se construía una casa especial. Los misioneros le llamaron "el bebedero", construcción redonda que se ubicaba en medio del lado principal de una especie de plaza que mantenían muy limpia*" (Lehm 1991: 18-19).

La reiterada referencia a los llamados "bebederos" merece un comentario de nuestra parte. Nos parece obvio que tal denominación proviene de la impresión negativa que tuvieron los Misioneros Jesuitas al

constatar que los hombres Mojeños en sus reuniones y ceremonias en estos recintos de carácter sagrado se dedicaban también el consumo de bebidas alcohólicas, práctica que podía extenderse por dos ó tres días y noches. Las borracheras a las que llegaban dieron lugar a la apreciación de parte de los Jesuitas de encasillar a estos lugares como "bebederos". Los Misioneros no llegaron a comprender la idiosincrasia espiritual de los Mojeños, para quienes la misma chicha de yuca tenía connotaciones sagradas y su consumo representaba una autodefensa sobrenatural contra los espíritus peligrosos. Basta el hecho de que no se haya permitido a las mujeres el acceso a estas casas sagradas, lo cual contiene un pensamiento, tradición o creencia de carácter profundamente espiritual, al igual que todos los ritos y objetos que se guardaban en estos lugares sagrados, que también fueron llamados, y con razón, "templos". La denominación de "bebederos" para estas casas sagradas representa una interpretación Eurocéntrica basada en la profunda misión de evangelización en la que se encontraban inmersos los Misioneros. Dicho sea de paso, el verdadero alcoholismo de consumo alcohólico cotidiano les llegó a los Indígenas Amazónicos con el contacto, influencia y presión de parte de los Europeos.

Por su parte, los Mojeños del Equipo Pastoral de Mojos en su Historia del Pueblo Mojo al respecto dicen: "*cada comunidad tenía su casa grande para sus reuniones. Los "convites" se hacían para celebrar un hecho o para antes de un largo viaje o para después de una guerra*" (Equipo Pastora! Rural de Mojos 1989: 15).

Métraux también menciona que las viviendas Mojeñas eran redondas, y las casas para cocinar eran rectangulares, con los lados abiertos. Las viviendas tenían alrededor de 4,5 metros de diámetro y una altura similar. Las paredes eran de cañas o mimbres embarradas, de un metro de altura. El techo cónico con paja era sostenido mediante un poste central. La entrada era tan baja que tenían que arrastrarse para pasar, y se encontraba cubierta por una piel de animal o por *"cañas*" aseguradas entre palos paralelos. Estas casas también servían como un refugio contra los mosquitos. Con frecuencia estas casas se hallaban agrupadas alrededor de una amplia plaza central

Con relación a las construcciones que los Misioneros llamaron "*templos*" o "*bebederos"*; Métraux (basado en Eder 1791: 249-250) menciona que eran repositorios para guardar cráneos humanos de guerreros (Eder no menciona si eran de enemigos o no), así como cabezas de jaguares, que eran decoradas con algodón (Métraux 1942: 63-64, 75).

El cronista, Hermano Joseph del Castillo, dedica unas líneas a la construcción de las viviendas y cocinas entre los Mojeños. Estas sus palabras: *"Así mismo saben hacer sus casas con harta curiosidad, las redondas según lo capaz de la materia. Pero son estas redondas donde duermen, más capaces y mejores que las del Perú, donde los indios caben con desahogo, seis ú ocho hamacas en cada una y a veces más. Fórmase estas con un pié derecho no con pequeño artificio descansando sobre él todas las maderas, que no me admiró poco cuando lo ví y no sabía el modo; después la cubren con paja larga de un estado de mejor parecer que el icho y con esta curiosidad".*

"*Cocinan en casas cuadradas sin embarrar y aquí guardan sus comidas y en las redondas sus arreos y ropa, pero todo sin llave ni puerta, las paredes son de caña, embarradas las redondas, las maderas menos los orcones y pies derechos de las gruesas de Guayaquil"*.

Con referencia a los "bebederos" el autor Misionero dice lo siguiente: "*sus convites y borracheras, que bien serán ocho al año en cada pueblo y en los grandes más como en los pequeños menos, son en esta forma: en un galpón, que tienen muy bien edificado según permiten sus materiales, el cual sirve también de armería común para la guerra, es como su templo y el lugar donde depositan sus trofeos, flechas de sus contrarios, cabezas de tigre, sus pieles, calaveras de enemigos, de éstas tienen pocas, porque sus guerras no son muy bravas*" (del Castillo 1906: 318-319, 328).

William Denevan en su libro **La Geografía Cultural Aborigen de los Llanos de Mojos** nos proporciona algunos otros datos sobre el uso que tenían los Mojeños de sus viviendas. Estas sus palabras:

"Según el padre Marbán (1898: 132), cuando los ríos rebalsaban los Mojo levantaban "barbacoas: sobre las que echaban tierra y construían sus hogares. El padre Orellana (1906: 18-19) afirmó que los indios vivían sobre barbacoas dentro de sus casas, durante la inundación y que sólo salían de sus chozas en canoa por miedo de ser picados por las palometas (piraña). La práctica de dormir y, en parte, de vivir en hamacas también era un medio de evitar las aguas que periódicamente cubrían el piso de las casas. Así adaptaron muchos indios su vida cotidiana a la inundación sin abandonar sus casas".

El autor, asimismo, proporciona información reciente acerca de la continuidad de estas prácticas defensivas para sobrellevar las incomodidades que ocasionaban las inundaciones. Por tratarse de una continuidad cultural proveniente de épocas PreHispánicas lo citamos también en este capítulo:

"Esto sigue vigente en la actualidad. Muchas chozas tienen plataformas de bambú para dormir adosadas a lo largo de las paredes (en familias que no usan hamacas); algunas familias se trasladan a las traviesas del techo durante la inundación". Luego añade, "en el siglo XIX la mayoría de las haciendas tenían doble piso y durante la inundación la gente simplemente subía al piso superior".

Por otra parte Denevan menciona (basado en Gibbon 1854: 253) que los mojeños construían sus viviendas preferiblemente en terrenos altos que sólo llegaban a estar inundados por pocos días o en "i*nundaciones extraordinariamente fuertes*". Ello daba lugar a que una variedad de animales (mamíferos, reptiles e insectos) buscasen también refugio en dichas "*islas*", e inclusive en y sobre las viviendas allí asentadas. Una manera de protegerse de esta invasión fáunica era separar el chaco de la vivienda y mantener "*un espacio abierto alrededor de la casa, que conservan limpio de toda vegetación y de basura*" (Eder 1888: 171-172). El autor es de la opinión que en América del Sur "*las viviendas lacustres sobre zancos parecerían una obvia adaptación a la inundación, pero parecen haber sido eludidas a favor de lomas artificiales con el piso seco de tierra o las plataformas interiores elevadas; no perteneció a la experiencia cultural de las tribus de sabana de Mojas"*.

Sin embargo, el autor menciona que existen algunos indicios arqueológicos (Loma Velarde y la loma cercana a Casarabe) que sugieren la pretérita existencia de *"zancos*" o estacas para sostener las viviendas (Denevan 1980: 102-103).

Si bien, relacionado con épocas contemporáneas, personalmente hemos conocido viviendas construídas sobre estacas en las comunidades Trinitarias y Yuracarés en las márgenes del río Ichilo. Por ejemplo, Santa Isabel (Trinitario) y Puerto las Flores (Yuracaré), y en Tres Islas (Yuracaré) sobre el río Chimoré, cerca de la desembocadura con el río Ichilo.

También es posible, según Denevan, que los Arawaks hayan traído a Mojos en épocas PreHispánicas el concepto de las empalizadas (palos y troncos clavados en la tierra) como defensivos contra posibles ataques. Asimismo, menciona el pretérito uso de motas o zanjas que rodeaban la comunidad como elemento también defensivo (Denevan 1980: 104). Esto sí ha sido comprobado por la arqueología.

CAPITULO V

La Cultura Material Mojeña Prehispánica –I

1. Introducción.-

Antes de realizar una revisión de los diferentes elementos culturales de la Cultura Mojeña recordamos las palabras de Erland Nordenskiöld cuando afirma que arcos, flechas, utensilios para hacer fuego, cerámica y otros, que se ven expuestos en museos etnográficos, no son meras curiosidades, puesto que tales objetos pueden contarnos mucho acerca de la historia de la humanidad. Son el resultado de invenciones llevadas a cabo durante miles de años, y del trabajo de millones de personas. "*Nos cuentan la historia de los viajes, migraciones e interrelaciones de los pueblos del mundo, su adaptabilidad a diferentes climas, así como a la variación de flora y fauna*" (Nordenskiöld 1999: 27).

Al parecer, hubo más contactos culturales, y por lo tanto influencias y préstamos culturales, entre la región de la actual República de Colombia y la Amazonía (incluyendo la región de Mojos), que entre la Amazonía y el Imperio Incaico (que a su vez tuvo mayor influencia en la región del Chaco). Según Nordenskiöld, ello se ve evidenciado por la difusión de elementos culturales entre el Norte (Colombia) y la Amazonía. Según el citado autor, dicho intercambio de influencias culturales podría haberse dado "*por las extensas migraciones de las tribus Arawaks, Caribes, y Guaranís*".

En este sentido resulta interesante encontrar en Mojos algunos elementos culturales tales como el metate y el sistema de hilado Bororó, cuya distribución geográfica sugiere una influencia desde el Oeste. En Mojos se substituyó los metates de piedra por metates de arcilla cocida o madera. Los restos de cerámica hallados en Mojos sugieren, en efecto, una influencia cultural transportada por los Arawaks del Norte de Sur América, y probablemente también, por los Arawaks de América Central (Nordenskiöld 1999: 212-213).

En las conclusiones a las que llega Nordenskiöld en su artículo "Etudes Anthropogéographiques dans la Bolivie Orientale" afirma que existió un "*importante límite de cultura*" entre los Quechuas y los Aymaras por un lado y las tribus de las selvas vírgenes, por el otro. Dicho límite es muy pronunciado en esas regiones donde las vertientes de los Andes estaban cubiertas por selvas vírgenes impenetrables, pero que

desaparecen poco a poco hacia el Sud, donde las vertientes de las montañas son pobres en vegetación y aun desguarnecidos de flora (Nordenskiöld 1912: 316).

Por su parte, Alfred Métraux, en su libro **The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso**, menciona que los rasgos culturales que las culturas del Este de Bolivia comparten con los de la región del Alto Amazonas, con la misma Cuenca del Amazonas, y las Guayanas, son numerosos. Muchos de estos rasgos culturales fueron difundidos por los Arawaks, que en esta región de Bolivia, según el autor, están representados por los Mojos, Baures, Apolistas, Saravekas, Paikonekas, y Chanés. Estas tribus introdujeron la cerbatana, el curare, el telar de trenzado, el telar vertical, la trompeta de corteza, el salón de baile o casa de los hombres, y el escudo. En Bolivia continuaron practicando sus ritos sagrados.

Sin embargo, se habrían llevado a cabo contactos culturales con el Ande. Métraux menciona que tanto Nordenskiöld como Bennet identificaron una influencia temprana de Tiahuanaco en la época representada por el estrato inferior de la Loma Velarde en Mojos. La arqueología ha demostrado la pretérita existencia de contactos culturales entre culturas de los Andes y aquellas de Majos. Así por ejemplo, entre los elementos culturales de origen Andino estarían la estólica, la honda y la boleadora (Métraux 1942: 3-4).

Por su parte, David Block sostiene que pese a la diversidad lingüística que existía en Mojos, *"las sociedades de la sabana mostraron un conjunto notablemente similar de elementos culturales*". Asimismo, afirma que en la sabana había una cultura firmemente basada en las condiciones de la región (Block 1980: 56).

La región de Mojos tiene un clima tropical, con dos períodos climáticos bien marcados: la época seca y la época lluviosa. Toda la región es atravesada por numerosos ríos, siendo los principales el río Beni, el río Mamoré, y el río Guaporé, cuyas aguas, desembocan en el río Madera, el principal afluente del río Amazonas.

Toda esta región es, en gran parte, una amplia pampa, donde sus habitantes dependían para comunicarse entre sí de la navegación por los ríos. Durante la época lluviosa, amplias zonas de Mojos se inundan debido al rebalse de los ríos que descienden desde los Andes.

Esta situación periódica de inundación indujo a la Cultura Mojeña a buscar una solución de convivencia con el entorno. Se construyeron una variedad de lomas artificiales, algunas de ellas de varias hectáreas de extensión, trasladando para ello ingentes cantidades de tierra, en cuyas cimas edificaron sus viviendas. Asimismo, construyeron terrenos de cultivo en altura, dentro de la modalidad de camellones con conductos de agua entre los longitudinales lomos de tierra donde se sembraban las plantas. Entre una zona de asentamiento humano, u ocupación agrícola y otra, se confeccionó una red de comunicación acuática mediante canales, como también, lagunas artificiales de formas geométricas, generalmente cuadrangulares o rectangulares. La comunicación por tierra era llevada a cabo por medio de terraplenes o caminos en altura. Todo ello servía para un manejo controlado del agua que permitía a la población de la Cultura de Mojos vivir en armonía con su entorno ecológico. Gracias a este sistema de manejo y control de aguas vivían en comunión con la naturaleza, y las inundaciones no representaban para ellos una "catástrofe" como suele decirse actualmente.

Semejantes trabajos de ingeniería no pudieron haber sido el producto laboral de grupos tribales, sino de una **Cultura de Estado** con estratificación social, donde los monarcas, asesorados por gente especializada, planificaba, ordenaba y controlaba la mano de obra de los estratos más bajos de la pirámide social, para llevar a cabo los movimientos de tierra necesarios para la construcción de las lomas, terrenos de cultivo, canales y lagunas.

Este Imperio Mojeño habría sido contemporáneo con el Imperio de Tiahuanaco arriba en el Ande. Fechas de carbono 14 realizadas por el Instituto Smithsonian de Washington con muestras provenientes de las investigaciones llevadas a cabo en algunas de las lomas sugieren una ocupación territorial de los Llanos de Mojos especialmente durante el primer milenio antes de Cristo (a partir del 825 +/- 80 a.c.) y el primer milenio después de Cristo (extendiéndose hasta el 1260 +/- 65 d.c.) (Pinto Parada 1987: 306-307).

No se sabe a ciencia cierta el motivo de la desaparición del Imperio de Mojos. Al igual que para el Imperio de Tiahuanaco, suponemos que ello se debió a un desgaste interno de la administración del Imperio, a rivalidades entre monarcas jóvenes, y todo ello, quizás, sumado a alguna verdadera catástrofe natural, como una sequía por ejemplo. Por otro lado, es también posible que se haya producido un desequilibrio entre el número de la población y la capacidad de producción agrícola.

La desintegración del Imperio de Mojos habría dado lugar a una dispersión de la población formándose núcleos tribales (quizás relacionados entre sí), cuyos jefes tenían una hegemonía territorial más reducida, circunscrita a la aldea y alrededores.

A fines del siglo XVI d.c. se llevó a cabo en Mojos el primer contacto con los Españoles que buscaban el "Reino del Gran Paititi" o el Gran Dorado. Ello condujo, como veremos más adelante, a la creación y organización de las Misiones Jesuitas entre 1675 y 1767 (Nordenskiöld 1979: 7).

El primer contacto con gente Blanca durante el siglo XVI dio lugar, según Nordenskiöld, a cambios en la cultura Indígena. Nuevos elementos culturales fueron introducidos por los Blancos, por ejemplo, nuevos animales domésticos como las aves de corral, así como nuevas plantas domésticas como el plátano. Los Indígenas cambiaron elementos culturales antiguos por nuevos, aunque de una clase similar (por ejemplo, cambios en la forma de sus viviendas), mientras que otros elementos culturales tendieron a desaparecer completamente sin ninguna substitución. Ello ocurrió en general con los “ornamentos plumarios”, máscaras y bailes (Nordenskiöld 1979: 13). Sin embargo, como veremos más delante, con los Mojeños este proceso no se dio de una manera tajante.

Cuando se encuentran dos culturas, los elementos culturales a los cuales quedan expuestos primero dan lugar a cambios positivos. Se adoptan nuevas plantas, animales o utensilios antes de que comiencen a perder algo de su cultura original. Esto se debe, según Nordenskiöld, a que la mayoría de los grupos étnicos fueron influenciados indirectamente por los Europeos a través de otras tribus Indígenas antes de que llegasen a estar en contacto con los Hispanos. Este tipo de influencias estuvo generalizado en toda la Amazonía.

Los primeros elementos culturales que llegaron a desaparecer bajo este tipo de influencia fueron los utensilios de piedra y hueso. Algunos instrumentos primitivos destinados a funciones específicas, sin embargo, llegaron a sobrevivir por mucho tiempo. Por otra parte, la forma de las viviendas fueron rápidamente cambiadas bajo la influencia Occidental (véase el siguiente subtítulo).

De acuerdo con el análisis efectuado por Nordenskiöld, el proceso de pérdida de la cultura original alcanzó su máximo grado en la región de las Misiones de Mojos. En el caso de los Mojeños, la pérdida de su cultura original comenzó mucho antes que se establecieran las primeras Misiones Jesuitas. Los Indígenas tuvieron contactos con la Cultura Occidental por medio de Santa Cruz de la Sierra. Los cronistas Pedro Marbán y Joseph de Castillo al respecto escribieron:

"*Tienen en esta tierra mucho algodón y pudieran tener más si quisieran; de el hacen tipoyes grandes y pequeños, camisetas y amahacas; pero todo lo llevan á Santa Cruz para traer de ella cada uno lo que ha menester. Unos rescatan cuchillos para hacer sus flechas que hacen con mucha curiosidad; otros compran machetes para rosar y carpir sus chacras; otros cuñas de hierro para rajar leña, cortar árboles y labrar sus canoas; otras rescatan chaquiras azules, que de otro color no los toman sinó de balde, templaderos de plata, pedazos de estaño para sus galas y esa es toda la hacienda de un Mojo*" (Marbán 1898: 148; del Castillo 1906: 319).

Los contactos culturales antes de las Misiones se llevaban a cabo por medio de los buscadores de oro que pasaban por el territorio Mojeño.

Cuando se iniciaron las Misiones en Mojos, los Mojeños eran el grupo étnico más numeroso, e incluso en 1832, cuando D'Orbigny recorrió la zona (Nordenskiöld 1979: 14-18).

2. Enseres de las chozas.-

Según Erland Nordenskiöld, la palabra "hamaca" es de origen Arawak, y luego fue adoptada por los idiomas Europeos (Nordenskiöld 1999: 114). Todos los grupos étnicos de la región de Mojos, excepto los Yuracarés, Chimanes, Mosetenes y Tambopata-Guarayos (Chamas), tenían hamacas. Por lo tanto, la hamaca era utilizada por los Mojeños. Según el autor, basado en Im Thurn y K. V. D. Steinen, existían dos tipos de hamacas. Aquellas hechas de fibra de palmera, de origen Arawak, y aquellas de algodón, de origen Caribe. Sin embargo, el uso de un tipo u otro de hamaca no era exclusivo a un grupo étnico en particular. Asimismo, existían hamacas confeccionadas con ambos materiales. En tiempos de Nordenskiöld, los Mojeños utilizaban la hamaca de algodón.

Por otro lado, resulta pertinente indicar que primero se habría utilizado la hamaca de fibra de palmera, y luego, la de algodón, cuando dicha planta comenzó a ser cultivada y se difundió desde el Oeste de Sud América, al parecer por medio de los Tupí-Guaranís. Posteriormente los Mojeños en las Misiones Jesuíticas cultivaron el algodón en gran escala. Al respecto, resulta de interés indicar que el arbusto del algodón era una de las pocas plantas cultivadas, que en tiempos PreHispánicos existía tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo.

El sistema de amarre de las hamacas Mojeñas era el más común de los tres empleados en toda la región. El amarre consistía en un nudo (sin la utilización de un corto palo como entre los Huanyams y

Chacobos - sistema 1 -, o los Atsahuacas y Chamas - sistema 2) que era colgado de alguna rama o parte saliente en el interior de la vivienda.

En cuanto a los asientos o taburetes, los Mojeños los hacían de una sola pieza de madera, los cuales tuvieron una amplia distribución en el Norte y Centro de Sud América. En la región de Mojos eran utilizados por los Mojeños, Guarayús, Huanyams, Huaris y Baures. De ellos, los Mojeños y los Baures son de origen Arawak, y los Guarayús son de origen Guaraní. Nordenskiöld estima que el banco o taburete ha sido introducido en la región en una época comparativamente tardía, y ha debido llegar del Norte y Noroeste de Sud América.

Los Mojeños eran bastante ordenados y cuidaban bastante sus enseres de vivienda, así como sus armas, ornamentos y ropa (Nordenskiöld 1920: 12-15, 80, Mapa 3, Cuadro 3; 1979: 29-33).

Francisco Eder hace referencia a la esteras "*que tejen con un tipo finísimo de caña; para que plazcan más a la vista de quienes las contemplen, antes de tejerlas las tiñen de varios colores, combinándolas luego con tanto gusto, que deleitan con una variedad elegantísima de flores*" (Eder, edición Barnadas 1985: 324-325).

Confirma lo anterior Alcides Parejas. Menciona que "*el mobiliario era muy simple. Estaba compuesto de banquillos y esteras*" (Parejas 1976: 12).

Por su parte, Alfred Métraux menciona que en cada "*choza*" había seis ó siete hamacas, bancos de madera, esteras sobre las que se sentaban las mujeres, y "*grandes jarros para guardar objetos pequeños*" (Métraux 1942: 64).

3. Cestería.-

En toda la región Mojeña se hacia toda clase de simples canastas con una ó dos hojas de palmera entrelazadas. Los Baures tenían una canasta que era usada por las mujeres para guardar los husos. Tenía una forma más o menos cilíndrica horizontal con una abertura en la parte superior izquierda. En la parte central superior tenía una pequeña asa de fibra vegetal. De acuerdo con Nordenskiold (basado en D'Orbigny), solamente los Mojeños tenían cestos similares.

Muchos cestos de la región de Mojos tenían una forma rectangular con tapa sobrepuesta, canastas que llegaron a ser características de la región. Estas canastas eran utilizadas por los Yuracarés, Chimanes, Guarayús (Guarayos y Pausernas), Mojeños, Chacobos, y Atsahuacas. Los Mojeños antiguamente tenían "*canastas para sostener husos*", como lo hacían los Baures en tiempos de Nordenskiöld (Nordenskiöld 1920: 172-173, Mapa 14; 1979: 198-204; 230).

Eder se refiere al tema afirmando que con la misma caña con la que confeccionaban las esteras recién mencionadas, y con mayor frecuencia, "*con las hojas de una clase de palmera, fabrican cestos, cesti//as, y gorros de una variedad tan grande de colores,..*" (Eder, edición Barnadas 1985: 325).

Eder continúa afirmando que los Mojeños *"tejen esteras muy elegantes con cañas muy delgadas que tiñen de antemano de manera que obtienen una espléndida variedad de figuras (flores?). Con las mismas cañas o con hojas de palmera hacen canastas, sombreros y bolsas que encantan a los ojos por el resplandor de sus colores.. (...). Los Mojeños, como otras tribus de la región, también parecen haber hecho cajas de cañas juntadas con algodón. Juzgando de la cestería de los Mojeños modernos, sus ancestros, como los Indígenas Guianas, hacían planas bandejas circulares, canastas tejidos hexagonales (de tipo enrejado), y canastas redondas de tipo telescopio"* (Eder 1791: 312; Métraux 1942: 66-67).

David Block afirma que los Mojeños cruzaban y trenzaban varios materiales, como ser, el pasto conocido como trigoquín, cañuelas, hojas de palmeras, y con ellas hacían canastas, esteras, prensas para yuca, y cedazos. Asimismo, el autor (basado en el Jesuita Julián Aller) informa que los Mojeños hacían cunas de cañas entrelazadas decoradas con conchas "*para atraer la atención del bebé*" (Block 1980:70-71).

4. Armas.-

El arma más utilizado por los Indígenas en la región era el arco y la flecha. Algunos grupos étnicos utilizaron clavas de guerra, otros, jabalinas, e inclusive escudos. Según Nordenski6ld, los Arawaks y los Guaranís habrían difundido las palizadas (sitios cercados de estacas), que serían un elemento cultural

Aunque el flechero Baure representando en la ilustración corresponde al período Misional, su arco y flechas pertenecen a una tradición de origen PreHispánico (Según Francisco Eder, **Breve Descripción de las Reducciones de Mojos ca. 1772)**.

originario del Nor Oeste de Sud América. Las estacas fueron utilizadas por los grupos étnicos más grandes. En Mojos, se sabe que los Baures (de origen Arawak) las tuvieron.

De acuerdo con Altamirano, los Baures usaron escudos, y según Castillo y Eder, lo mismo ocurrió con los Mojeños. Sin embargo, ninguno de estos dos grupos étnicos usaron escudos en tiempos de Nordenskiöld (principios del siglo XX). El citado autor supone que dicha pérdida cultural se debió a que los grupos étnicos más grandes perdieron su cultura original. Según Castillo, los escudos que alguna vez tuvieron los Mojeños, consistían de cañas amarradas juntas. Las describe así: "*adargas que tienen algunos muy fuertes y bien hechas, de unas cañuelas redondas trenzadas con hilo fuerte de algodón y unidas apretadamente*". Eder afirma que tenían una forma cuadrada. Nordenski61d en su libro **The Cultural History of the South American Indians** presenta un dibujo de un Indígena Mojeño con su escudo (al parecer rectangular) en actitud de arrojar su jabalina con la ayuda de un propulsor. Sin embargo, en el texto menciona que los escudos Mojeños eran cuadrados (Nordenskiöld 1999: 129-132).

Con referencia a los arcos, Francisco Eder menciona que los Indígenas de Mojos (no identifica el grupo étnico) se familiarizaban con esta arma desde niños. Los arcos eran del tamaño de un "*hombre mediano"*. Cubrían el arco completamente con hilos de diferentes colores "*y lo adornan con tanta elegancia con plumitas de aves*". Con relación al modo de uso, el autor afirma que cogían "*el arco sujetándolo con la mano izquierda y con la derecha la flecha o la cuerda girando el cuerpo un poco a la izquierda". La flecha era del mismo tamaño que el arco y también iba adornada con hilos y plumas. "La parte superior está compuesta de una caña ligerísima, de una vara y rectísima; en la punta se ata por cada lado una pluma pequeña, pues sin ella la flecha se desviaría mucho. A la flecha se le pega un bastoncillo de buena madera con cera parecida al pez, para que quede más fuertemente adherida y el pescado no se la pueda sacar. Por fin, en la punta del bastoncillo pegan con pez un trocito de hueso, dándole la forma de una lanza y atándolo también con hilo si la flecha va destinada a la pesca. Otras veces, si los tienen, le ponen aguijones de raya, como una caña preparada en forma de lanza, cuando están destinadas contra los humanos, de casi dos dedos de grosor y doce de longitud. En cambio, si son para los animales, las etnias que lo pueden y saben preparar las untan con veneno en su punta; las demás los atraviesan con las picas mencionadas un poco más arriba: matan la fiera, pero con una espera más larga, a menos que traspase el corazón*".

Con relación a la estólica Eder dice lo siguiente: *"muchas de las etnias de aquella región conocían tan perfectamente el tipo de arma que los españoles llamaron "estólica", que en sus frecuentes guerras internas era la que más usaban. La estólica es una flecha más larga que la que acabo de describir, más fuerte y que disparan, no con el arco ni con la simple mano, sino con una tablita: sale con una fuerza tan grande, que no sólo alcanza sino que atraviesa de lado a lado a un humano situado a la distancia de cien pasos. Actualmente ha desaparecido casi por completo el uso de la estólica, pues ya no hay esas guerras intestinas*".

Asimismo Eder hace referencia a la honda, "*no contando con piedra, preparaban unas bolitas de tierra y las lanzaban con espinos envenenados"* (Eder, edición Barnadas 1985: 267,269-270).

Según Dick Edgar Ibarra Grasso, Eder también hace referencia a la cerbatana entre los Mojeños, que para Ibarra Grasso era *"cosa bastante rara para la zona*" (Ibarra Grasso 1985: 373).

Otro cronista que hace referencia a la estólica es el autor anónimo de 1754. Como solía ocurrir con estos cronistas del Período Colonial, no identifican al grupo étnico. Estas sus palabras:

"*Algunos en vez de flechas usaban la estólica, otro género de arma. Es una flecha como dardo de dos varas y media de largo, que se dispara sin arco. El disparador es una tabla de madera dura de más de tercia de largo, cavado un canal en medio como anafil de trompa; este tiene del mismo palo enterizo hecho un manubrio que afianza 3 dedos de la mano y el pulgar fuera de un cordón pendiente de la extremidad del manubrio y afianzado en la muñeca del brazo, en el fin del manubrio tiene un horado por donde entra el índice para afianzar más el disparador para imprimir más fuerza a la flecha al tiempo de dispararla. La cabeza de ésta que está fortalecida con hilo y resina se afirma en una punta del hueso, fija de un dedo. Afianzada así la flecha en aquella punta de hueso se tiende sobre aquel canal y va a caer sobre el índice que está doblado y lo agarran de un lado el pulgar y del otro algunos de los otros dedos; dan tres pasos y hacen el mismo movimiento que los granaderos para arrojarla; es arma mucha más poderosa que las flechas porque se dispara con mayor impulso y violencia* (Anónimo 1754: 42).

Otro cronista, el Hermano Joseph del Castillo, también hace referencia a las armas que tenían los Mojeños. "*Sacan de la armería las plumas, las adargas, que tienen algunos muy fuertes y bien hechas, de unas cañueias redondas trenzadas con hilo fuerte de algodón y unidas muy apretadamente, sacan también los arcos y flechas de la guerra, que son estas distintas que las de la caza*,.." (del Castillo 1906: 341).

En su primer volumen de su serie "Estudios Etnográficos Comparativos'; titulado **An Ethno-Geographical Analysis of the Material Culture of Two Indian Tribes in the Gran Chaco**, Erland Nordenskiöld menciona (basado en Friederici) que los Mojeños tenían hondas. No especifica si se trataba de armas o de juguetes como ocurría entre los Ashluslays. Al parecer, las "bolas" en la región Mojeña habrían sido de madera debido a la ausencia de piedras.

Nordenskiöld también hace mención a la boleadora, quedando también en duda su funcionalidad, ya sea como arma o como juguete, como ocurría entre los Ashluslays y los Chorotis. Según Eder (citado por Nordenskiöld), los Mojeños usaron "boleadoras", elemento cultural que les habría llegado al mismo tiempo que el ganado vacuno, el caballo, y el lazo, en épocas Coloniales. De acuerdo con él, las cuerdas de las boleadoras fueron hechas de tendones de ganado vacuno, y las bolas de plomo. Por su parte, Nordenskiöld en sus excavaciones arqueológicas en Mojos no encontró bolas de piedra. Habría sido muy trabajoso llevarlas desde la región Andina. Supone también que las bolas de madera habrían sido utilizadas como juguetes. En desacuerdo con Eder, Nordenskiöld supone que la boleadora sería un elemento cultural muy antiguo de distribución Occidental y Meridional en Sud América, y que fue usado especialmente en campo abierto, como en las Pampas de Mojos (Nordenskiöld 1919: 44-46; Mapa 4; 1979: 103-113; Mapa 12).

Por su parte, Alfred Métraux, en su libro **The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso**, menciona que algunos elementos culturales fueron prestados de las tierras altas Andinas. Por ejemplo, los Mojeños, según el autor, habrían adquirido la estólica (arrojador de lanzas), la honda, y quizás la "*bola*".

Métraux en este libro dedica información bastante detallada al tema de las armas. Por la importancia de su información reproducimos sus palabras en extenso:

"Los arcos de los Mojos tenían alrededor de 7,5 metros de largo y eran hechos de madera chonta decorados con plumas y envueltos con hilos de colores. Las flechas tenían puntas con hojas de bambú de forma lanceolada, o con una caña a la que se ajustaba con cera la cabeza de un hueso o la púa de una raya. Las flechas de guerra frecuentemente tenían la cáscara hueca de nuez que silbaba cuando en vuela a través del aire. El plumaje de las flechas, de acuerdo con las láminas de Eder, parecen haber sido del tipo cimentado Peruano".

"Los arqueros Mojeños podían darle al blanco desde una distancia de 30 metros. Disparaban con una fuerza tal que sus flechas atravesaban la borda de las canoas".

"Los Mojeños usaban la estólica para cazaryen la guerra. Un dibujo en el libro de Ederparecemostrar a la estólica como una tabla angosta con un gancho para encajar el extremo del dardo, pero Eder (1791: 287) lo describe como un tubo (capsulae), que debe significar la mitad de una sección de bambú. Ya sea de un tipo u otro, la estólica fue descartada pronto después del contacto Europeo".

"La cerbatana Mojeña era, como aquella de los Huaris, un tubo largo de bambú, enrectado al calentarlo sobre el fuego. Los dardos de la cerbatana eran delgadas astillas de palmera, cuyos extremos eran envueltos con un tapón de algodón para recibir el impacto del aire. Como eran peligrosos de manejar, al tener veneno, eran guardados en una aljaba de bambú. El veneno (sin duda, curare) usado en los dardos de la cerbatana era extraído de una enredadera, coropi, que parece haber sido la misma que la usada para drogar a los peces. La enredadera era desmenuzada, las fibras eran asperjadas con agua caliente, y la cocción era lentamente filtrada a través de algodón y luego hervido a fuego lento hasta que se ponía bastante espeso. Luego se convertía la masa en una torta y secada al sol. Para usar el veneno, era humedecida con zumo de tabaco y los dardos eran luego sumergidos en su superficie derretida. Las flechas y dardos preparados as(eran expuestos al sol".

Lanzas fueron adoptadas después del contacto Europeo, pero hondas y bolas, que Nordenskiöld 1924 b: 5) pensó habían sido introducidos por los Blancos, fueron usados por los Mojeños inclusive antes de que habían escuchado de los Españoles. Los frecuentes informes de la expedición de Salís Holguín mencionan estólicas, hondas y bolas ("ay los de tres piedras atadas en triangulo como los del Perú" y "lives, que se suelenn maniatar á uno y derriaballo, y que los Toros heran sus armas estólicas". Maurtua 1906, vol. 9: A finales del siglo dieciocho, los Mojeños usaban bolas de plomo, como aquellos de los gauchos modernos. Bolas de arcilla con espínas envenenadas fueron usadas como misiles para hondas".

"*La única arma de defensa conocida por los Mojeños y Baures era el escudo hecho de cañas firmemente juntadas con hilos de algodón y adornadas con plumas*" (Métraux 1942: 3, 68-69).

Edgar Ibarra Grasso cita a Antonio Pauly, quien al referirse a los Baures y Mojos dice que *"los autores antiguos cuentan que también empleaban el propulsor de madera, para lanzar sus dardos. Sus arcos y flechas eran artísticamente labrados y adornados con dibujos, según D'Orbigny*" (Ibarra Grasso 1985: 367).

Resulta interesante la repetida referencia a los supuestos adornos que llevaban los arcos y flechas de los Mojeños, pues actualmente no queda nada de dicha práctica.

David Block menciona la "macana" como una "clava-espada" manejada con ambas manos. Tambien menciona la estólica ("*arrojador de lanzas*") usada por los Canisianas, las hondas que arrojaban bolas de barro *"impregnadas con espinas envenenadas*", y las cerbatanas que eran usadas especialmente para cazar en lugar de guerrear (Block 1980: 69).

De acuerdo con Dougherty Y Calandra, las armas de los Mojeños eran el palo para arrojar jabalinas (atlatl), el arco y las flechas, y cerbatanas de bambú. Probablemente, según los autores, también habrían utilizado hondas y bolas de arcilla con espinas. Las puntas de las flechas, los dardos de cerbatana y las espinas llevaban veneno. Usaban *"escudos de guerra*" hechos de cañas amarradas juntas con hilos de algodón, que eran "*a prueba de flechas*" (Dougherty y Calandra 1984: 170).ç

El propio Calandra, esta vez con Salceda, mencionan que se encontraron en Mojos Central "*puntas de proyectil hechas sobre diáfisis de huesos largos biseladas"* (Calandra y Salceda 2004: 159).

En Mojos también se utilizaron venenos contra las personas. Eder al respecto afirma que había "*venenos que causa la muerte al cabo de una hora; otros, de una semana; otros, de uno o muchos meses. La mayoría solo maltratan a la gente, dejándola incapacitada para cualquier trabajo y haciendo sentir sus efectos con un largo martirio*". De acuerdo con el autor, estos venenos eran preparados con "*resinas de árboles; otros con el jugo de plantas; otros, con sales extraídas de la tierra"*. Sobre ello luego añade: "*el más fulminante y que causa la muerte con mayor rapidez lo preparan así: hay un árbol bajo en cuya sombra jamás crece una sola hierba ni arbusto; los indios afirman que la propia sombra es tan perjudicial, que si un humano o animal entra bajo ella y se detiene algún tiempo, inmediatamente se hincha y muere"*. (...)

"*El suelo, hasta donde alcanza la sombra del árbol mencionado, blanquea como si se hubiese esparcido sal finísima, a semejanza de las salitreras; cuando los indios quieren recoger esta tierra, atan a las plantas de los pies un trozo de cuero crudo y cuando sopla el frío surazo rascan la tierra con palos largos y la echan en recipientes preparados para ello, llevándosela bien tapada. Luego, en sus casas, le echan agua hirviendo, que al salir por el orificio arrastra consigo todas las sales, posándose poco a poco en el fondo del recipiente; después separan el agua y lo secan al sol, guardándolo para los usos ulteriores".* El polvo de este veneno debía ser tomado con algún líquido. Una manera de curar el efecto de dicho veneno consistía en bañar en agua caliente algunas hojas de tabaco y tomar el "*jugo exprimido de las mismas*", llegando a vomitar el veneno (Eder, edición Barnadas 1985: 260-263).

5. Utensilios en general.-

Según Erland Nordenskiöld, muy probablemente todos los grupos étnicos pequeños con idiomas aislados que se encontraban en Mojos provendrían de un estrato cultural muy antiguo, y por lo tanto había en esta región elementos culturales muy antiguos. Asimismo, dichos elementos culturales de origen antiguo habrían sido luego adoptados (por lo menos en parte) por los inmigrantes Arawaks y Guaranís.

Con la llegada de los Europeos, los Mojeños heredaron los instrumentos de hierro que fueron adaptados para sus tareas tradicionales. En consecuencia, abandonaron sus utensilios de piedra, madera (Block 1980: 220-221) y otros (de conchas y huesos por ejemplo). Sin embargo, no creemos que este reemplazo haya sido total. Dependía de la región, de la época y de las circunstancias. Por ejemplo, según Gerardo Bamonte y Sergio Kociancich "*antes del contacto con los blancos, el utensilio fundamental era el hacha de piedra que servía para derribar árboles antes de cultivar los huertos y para construir las chozas y las embarcaciones*" (Bamonte y Kociancich 2007: 95).

Ya en tiempos de Nordenskiöld no quedaba mucho entre los grupos étnicos existentes de sus utensilios originales. Dichos instrumentos, mayormente utilizados para cortar, alisar, golpear podían ser de piedra, hueso, concha, o madera. De piedra, habían hachas en la región del río Beni y entre los Huaris. De hueso, por ejemplo, dientes de roedores entre los Sirionós, Huanyams, y Huaris. O bien, colmillos de chanchos silvestres, utilizados por los Chacobos para alisar sus arcos. La quijada de la palometa fue utilizada como cuchillo por varios grupos étnicos de Sud América. Los Mojeños.según del Castillo, utilizaban bordes filos de caracol, que les servía de cepillo (del Castillo 1906: 318). En cuanto a utensilios de madera, los Huanyams, por ejemplo, utilizaban cuchillos o filos cortantes de astillas de bambú.

En la región de Mojos y áreas adyacentes de influencia cultural, no se llegaron a utilizar varios elementos culturales que tuvieron su aplicación en otras partes de Sud América. Entre estos se destacan los siguientes: filos cortantes de madera dura como ocurrió en el Chaco; palas de madera; cuerdas para arcos de material animal; hornos en hoyo, mantos de piel animal; calzados o sandalias; zoquetes para las orejas (orejera s); lentejuelas con cuentas de concha de caracol; vendas tejidas para la frente; cepillos para la cabeza; juegos de azar (de suerte); marcas de propiedad; agujas con ojo; la técnica kelim con ranuras abiertas; calabazas con tapas; calabazas con pirograbados; las redes para cazar; y los dientes teñidos (Nordenskiöld 1979: 115-117; 229).

De acuerdo con Dougherty y Calandra, el medio ambiente de toda la región Mojeña les proveía de muchos de los recursos que necesitaban para elaborar sus elementos culturales. Así por ejemplo, las plantas silvestres les proveían de la materia prima para elaborar aceites, y las cortezas y fibras vegetales para sus prendas de vestir; la madera era utilizada para confeccionar sus armas, canoas, utensilios varios, y para la construcción de sus casas (Dougherty y Calandra 1984: 173).

Según Denevan los Mojeños hacían *"esteras muy elegantes con junquillos finos teñidos, formando una hermosísima variedad de flores y cestos coloreados, sombreros y talegas…"* Con relación a la agricultura el autor menciona que los Mojeños y los Baures utilizaban "*palos de escarbar para sembrar*". Hace referencia al uso de hachas de piedra "*para limpiar el monte".* Menciona (basado en Lizarazu 1906: 211) que en la expedición de Solís, Alonso Soleto Pernia informó que vieron árboles cortados *"como si fueran cortados con hachas y eran cortados con piedras*". En la misma expedición vieron una buena cantidad de "*percheles de maíz y otras hortalizas*" que Métraux (1942: 59) interpretó como "*probablemente los palos en horca empleados para sostener el maíz"*.

Asimismo, Denevan menciona que los Mojeños "t*enían herramientas cortantes y de aserrar hechas en hueso, dientes y madera de la palmera de chonta*" (Denevan 1980: 85, 169-171).

Con relación a muchos elementos culturales que se utilizaron en toda la región de Mojos, incluyendo la zonas Amazónicas del pie de monte Andino, sostenemos, de manera fehaciente, que se llevaron a cabo préstamos e influencias culturales entre los diferentes grupos étnicos, inclusive entre aquellos de diferente origen cultural y lingüístico, que llegaron a tener un uso común. Tal es así, que entre los Ese Ejja, ubicados en la región de los ríos Beni, Madre de Dios, Heath y Tambopata, a nuestro modesto entender, se llegó a hacer uso de elementos culturales que también fueron utilizados en Mojos. Sin embargo, no nos aventuramos a sugerir cuál fue el origen de dicha influencia cultural.

Al respecto, Gerardo Bamonte y Sergio Kociancich en su libro **Los Ese Ejja -El Mundo de los Hombres y el Mundo de los Espíritus entre los Indios del Rio** mencionan que en *"en el pasado*", al parecer refiriéndose a épocas PreHispánicas, este grupo étnico llegó a fabricar "*cuchillos con la medera de la palmera "chonta", con astillas de bambú "tacuara" (Bambusa tacuara) y con los colmillos de jabalí afilados en una piedra,.."* (Bamonte y Kociancich 2007: 95).

Respecto al párrafo anterior nos parece pertinente comentar que nos parece que en lugar de la palmera chonta, en realidad se trataba de la palmera tembe. Asimismo, resulta perinente hacer notar que los Ese Ejja sí tenían acceso directo a la piedra.

A las listas anteriores de utensilios, al margen de las hachas pulidas de piedra, provenientes del Ande, habría que añadir las "*cuñas de cuarzo*", ambos elementos culturales llegados a Mojos por comercio. David Block, incluso sugiere la región por dónde se llevaron a cabo estos contactos con gente comerciante Andina. Estas sus palabras:

"El epicentro del comercio sabana - tierras altas parece fue la zona situada aprox. en 16º 20' lat. S., en la que los ríos Guapay, Chapare e Ichilo se reúnen para dar lugar al Mamoré. De esta zona Castillo nos dice que los Mojo mantenían contactos con los Aporoño (Mosetén), "indios que tienen comercio con el valle de Cochabamba" (Block 1986: 82).

Continuamos con David Block en su libro **In Search of El Dorado: Spanish Entry into Moxos. A Tropical Frontier.1550-1767**, donde informa que una fuente del Siglo XVI menciona que los Mojeños no tenían hachas ni otras herramientas metálicas, sino instrumentos cuadrados de piedra dura. Los Mojeños trabajaban la piedra obteniendo cabezas de hachas, anzuelos, y raspadores. Para el trabajo fino de sus mangos de flechas usaban conchas de caracoles. Los Cosseremonos, un Grupo Arawak del Alto Mamaré usaban una especie de azadón, usado para deshierbar y trabajar la tierra. También hacían anillos de conchas de caracol y de huesos de otros animales, así como anzuelos de conchas de río cuidadosamente pulidas, y raspadores de yuca de mandíbulas de pirañas. El autor, comenta, asimismo, que no queda claro de dónde obtenían las piedras para confeccionar sus instrumentos. Los Baures las obtenían del río Guaporé. Para los

pobladores de las Pampas de Mojos se supone que lo hacían de las faldas de la Cordillera Andina, hacía el Sud Oeste (Block 1980: 67).

Calandra y Salceda mencionan además para el Mojos Central la pretérita utilización de *"hachas de piedra con garganta y con aleta; tembetás de hueso;.."* (Calandra y Salceda 2004: 159).

Alfred Métraux (basado en Marbán 1889: 140) sostiene que los Mojeños mantenían activas relaciones comerciales con sus vecinos. Afirma que probablemente ya conocían los metales antes de la llegada de los Españoles. Los comerciantes Mojeños visitaban a los Chiriguanos y a los Mosetenes ("*Raches O Amos*). De estos últimos adquirían sal, cuentas y cuchillos (Métraux 1942: 78-79).

Métraux sostiene, asimismo, que probablemente el tallado en madera haya antecedido la llegada de los Misioneros Jesuitas. Los primeros Españoles en Mojos informaron que vieron peces y aves pintadas en madera. Por otro lado, Métraux afirma que como no habían piedras en los llanos de Mojos, sus habitantes tenían que importarlas para la confección de sus hachas (Maurtua 1906, vol.9: 176; Métraux 1942: 67,69).

Por su parte, William Denevan, sostiene que "los utensilios de piedra obtenidos por el comercio eran grandemente apreciados". Menciona, asimismo, las hachas de piedra. Hace referencia a piedras pulimentadas que servían para hacer harina de yuca. *"La pulpa de yuca era raspada originalmente en una tabla con púas y palos puntiagudos clavados*" (Eder 1888: 149). En cambio, los morteros grandes de madera servían para moler el maíz. Menciona que Nordenskiöld encontró "*moledoras de arcilla con reborde y rodillos de arcilla y fuentes*". Los utensilios para cortar y aserrar eran hechos de hueso, dientes "*y de la madera de palma chonta*" (Denevan 1980: 86).

En el libro **Matrimonios Interétnicos**, coordinado por Zulema Lehm, se menciona (en base al Padre Gregorio de Bolívar (1621,1906) que con relación a los *"intercambios interétnicos"* los Indígenas Mojeños *"realizaban "rescates" de herramientas de metal y otros artefactos introducidos con la conquista a cambio de tejidos de algodón y de plumas con poblaciones andinas a través de los mosetenes*". También lo hacían con los Españoles que vivían en San Lorenzo (Santa Cruz), por medio de los Chiriguanos (Orellana 1704, 1972: 99, 1906: 2).

Luego, en el mismo libro se menciona la existencia de esclavos entre los mojeños, los cuales eran utilizados para cambiarlos por instrumentos metálicos."*A semejanza de los intercambios que realizaban otros pueblos de la cuenca amazónica (Zarzar 7983), los mojeños incluían "esclavos" que cogían de otras naciones. De hecho, las guerras intertribales - a las que los jesuitas calificaron como "guerras galanas" al constatar que no eran tan violentas como en Europa - se intensificaron acicateadas por el interés de obtener herramientas de metal. Estos "esclavos" eran tomados por los mojeños entre los yuracaré (Castillo 1676, 1906: 343). Asimismo, las crónicas mencionan que tenían especial ojeriza con los canesies (canichanas), con los mujanaes; los pasareonos y otros que los españoles comprenden con este nombre de cañacures (Castillo 7676, 7906: 347)"* (Lehm, Melgar, Lara, y Noza 2002: 6-7).

6. Instrumentos para hacer Fuego.-

Nordenskiöld menciona el uso de dos métodos para hacer fuego entre los Indígenas de Sud América, ambos basados en el principio de frotar madera contra madera.

El primero, el más utilizado, consistía en hacer rotar un palo dentro del agujero de otro palo, de donde una acanaladura, más o menos marcada en un lado conducía a la yesca, la cual era colocada debajo del palo. Ello ocurría entre los Huanyams, Pausernas, Atsahuacas, y Tambopata-Guarayos. En efecto, instrumentos para hacer fuego de esta naturaleza (con la acanaladura) se encontraban en uso desde el Sud del continente (territorio Araucano) hasta el Norte de Colombia. Ello tendería a indicar que los Mojeños en épocas Prehispánicas utilizaron este método. En algunos grupos étnicos de Sud América el palo perforador era fijado dentro del mango de una flecha, cuya punta de flecha era removida de antemano. Este método era usado por los Coroados, Guatós, Botokudos, Cainguás, Chorotis, Ashluslays, y Matacos. Una variante de este método era la utilización del palo insertado en el mango de la flecha para perforar la punta de una flecha.

El segundo método para producir fuego se basaba en un palo de madera (generalmente el mango de una flecha - hecho de la espiga de la flor del chuchío - Gynerium) que era girado, perforando una tira de bambú o madera, dando por resultado partículas encendidas de madera que caían sobre la yesca. En este método no existía la ranura del método anterior. Nordenski61d vio este método en uso entre los Yuracarés, Chacobos, y Guarayús.

Estos últimos, mantenían el fuego vivo de manera constante en el espádice de una cierta palmera. Los Chimanes y los Pausernas tenían antorchas. La antorcha Chimane consistía en un palo hecho de una mezcla de fibra de algodón y cera de abejas. La antorcha Pauserna consistía de gruesos hilos de algodón que habían sido previamente juntados con cera y retorcidos juntos. Ambos tipos de antorcha daban resultados

excelentes. Asimismo, en el resto de Sud América habían antorchas de cordeles de caucho (Catianás), de resina y corteza (Maipures), de goma copal (Zaparos), de una corteza resinosa (Yaguas).

Nordenskiöld afirma que antorchas de algún tipo de resina o madera resinosa, estaban en uso en toda Sud América (Nordenskiöld 1979: 118-125). Pese a que Nordenskiöld no hace ninguna mención específica de la utilización de antorchas por los Mojeños, la extendida utilización de este instrumento en Sud América tiende a indicar que éstos últimos también las utilizaron (Nordenskiöld 1979:118-125).

Corroborando lo dicho en el subtítulo anterior, en sentido de una homogeneización de algunos elementos culturales en toda la región Amazónica del actual territorio de Bolivia, Bamonte y Kociancich (respecto a los Ese Ejja) mencionan que el "instrumento tradicional para encender el fuego era el tallo de la flor de la caña "*chuchío" (Gynerium sp., el mismo con que se hacían las flechas) que se refregaba sobre un pedazo de madera de "balsa" o de bambí "tacuara" en donde se había puesto una yesca de algodón. En la Idea no se dejaba nunca que se apague el fuego y los niños aprendían a encenderlo muy temprano. Cada hombre tenía su herramienta para prender el fuego (chícui) que llevaba consigo en una bolsa de algodón hecha para este propósito"* (Bamonte y Kociancich 2007: 95-96).

7. Utensilios para la Cocina y el Consumo de Alimentos.-

En general, el hogar Indígena consistía de maderas, troncos o ramas sobre el suelo. En algunos casos se utilizaban piedras para sostener la olla, y en otros, se utilizaban pedazos de arcilla o partes de hormigueros. Los Cavinas y Movimas utilizaban tres soportes de terracota (barro cocido). Hogares similares fueron encontrados en San Miguel sobre el río Guaporé y en la loma Masicito en Mojos, donde además se encontraron soportes de terracota para platos de barro.

Nordenskiöld, en quien basamos estos datos, afirma que todos los Indígenas en Mojos utilizaban parrillas. Habían dos tipos: el primero consistía de cuatro palos (raramente tres) clavados en el suelo terminados en palca en el extremo superior, que sostenían dos palos dispuestos de manera horizontal y paralela entre sí, y sobre los cuales iban apoyados otros palos de manera transversal, donde se colocaba la comida, especialmente la carne. El segundo tipo de parrilla tenía una forma piramidal, con tres palos clavados en el suelo y unidos mediante amarre en la cima. Los palos horizontales, sobre los que se encontraba la comida, iban amarrados a los tres palos oblicuos. Para todo ello utilizaban palos que no ardían fácilmente, y que no afectaba al sabor de la comida que estaban preparando.

En la región de influencia Mojeña sólo los Huanyams utilizaban este tipo de parrilla en tiempos de Nordenskiöld. Sin embargo, el citado autor menciona que la parrilla en forma de pirámide parece ser de origen Arawak. Parecería ser un elemento cultural más reciente que la parrilla horizontal cuadrada o rectangular.

Hacemos un paréntesis en los datos de Nordenskiöld, para hacer referencia a un relato del Padre Marbán (publicado por Rodolfo Pinto Parada) acerca de su navegación a Mojos, donde menciona una especie de mesas con tierra sobre las cuales cocinaban:

"La mayor parte de los pueblos están sobre las barrancas de los ríos y tan vecinos a ellas, que a veces suelen llevarse los ríos, los pueblos, comiéndose las barrancas con las avenidas, las cuales suelen ser tan grandes que sobrepujan las barrancas y se entra el río en los pueblos; para entonces hacen los indios unas barbacoas altas sobre las cuales echan tierra y en ellas cocinan,.." (Pinto Parada 1987: 55-65).

Con excepción de los Atsahuacas y los Yuracarés, todos los grupos étnicos tenían sus abanicos (para atizar el fuego) trenzados con hojas de palmera. Los recién mencionados los tenían de plumas y cera.

La molienda del maíz se hacia por medio de morteros, e inclusive lo hacían (aún en regiones donde no había piedras) con piedras y pedazos duros de madera. Sin embargo, se sabe que antiguamente utilizaban rodillos de arcilla sobre una fuente o plato grande también de arcilla. Antiguamente, los Mojeños molían su maíz de esta manera, con rodillos y fuentes de arcilla. Nordenskiöld sugiere que los Indígenas en la región Mojeña aprendieron de los Indígenas en el Ande a preparar harina. "*Es bastante natural para una tribu Indígena moler maíz entre piedras, pero cuando una tribu en una región sin piedras reemplaza una o ambas piedras por rodillos de madera o arcilla, deben ser meros substitutos de las piedras que alguna vez usaron o vieron a otros usar*" (Nordenskiöld 1999: 78).

En otras regiones, grupos Arawaks usaban morteros, y resultaría asombroso que en la región de Mojos hayan reemplazado el mortero por pequeños "molinos" de arcilla después de su migración a esta región, pues dichos molinos encontrados en las excavaciones arqueológicas en Mojos no podían haber sido mejores para moler el maíz que los morteros.

Nordenskiöld continua con este análisis afirmando que "*es posible que el mortero sea un elemento cultural más joven que el molino, y que este último haya perdurado más tiempo aquí (en Mojos) que en otras*

regiones al Este del área. Esto indicaría, coincidiendo con muchas otras cosas, la naturaleza fuera de moda (antigua) de la civilización en esta región".

"Que los Arawaks aquí empleen un método de molienda que es desconocido a la mayoría de las otras tribus Arawaks, puede deberse al hecho que los Mojos y los Baures estén entremezclados con elementos ajenos, habiendo los inmigrantes consistido mayormente de hombres quienes se casaron con mujeres de " los habitantes originales".

Asimismo, Nordenskiöld afirma que como substitutos de las piedras para moler se encontraron en las Lomas de Mojos el sistema de arcilla endurecida sobre el mismo material.

En cuanto a los ralladores de yuca las habían de varias clases. En primer lugar, raíces espinosas de palmeras, luego, tablas, sobre las cuales se amarraban espinas, piedras, u ocasionalmente, dientes. Resulta interesante advertir que en tiempos de Nordenskiöld en la región de Mojos, solamente la clase más primitiva de las tablas ralladoras eran utilizadas. Por ejemplo, en tiempos de Eder, los Indígenas Mojeños tenían ralladores de tablas de madera sobre las cuales se habían amarrado espinos.

Para cernir yuca los Indígenas Amazónicos tenían diferentes clases de trabajo de cestería. Los Arawaks tenían cernidores cuadrados.

El uso de calabazas era muy generalizado en Mojos, a pesar que la *Lagenaria vulgaris*, según Nordenskiöld, solamente era utilizada entre los Guarayús (Guarayos y Pausernas). Calabazas de árbol (Crescentia) eran utilizadas solamente por los Chimanes, Yuracarés, Guarayos, y Churapas. En toda la región Mojeña y zonas aledañas, las calabazas nunca tenían tapas. Los Guarayos eran los únicos en usar calabazas con un pequeño agujero en el costado. Ello era común entre los Chiriguanos y los Chanés. En Mojos tampoco se solía pirograbar las calabazas. Sin embargo, los Guarayos, Yuracarés, Huaris, y Churápas adornaban sus calabazas con incisiones. Los Pausernas las pintaban de una manera peculiar. Los Pausernas y Cayubabas ennegrecían el interior de las calabazas para protegerlas de los insectos que se alimentaban de madera.

Para comer, los Mojeños, Yuracarés, y Chimanes utilizaban cucharas de madera. "Entre los civilizados Mojeños -escribió Nordenskiöld - *la cuchara de madera es posiblemente moderna*". Se trataba de un elemento cultural de influencia Andina (Nordenskiöld 1919: 80, 87, 212, 219, Mapas 13 y 41; 1920: 143, Cuadro 16; 1979: 126-142; 210-213; 225-226; 229).

Respecto a los morteros, según Gerardo Bamonte y Sergio Kociancich, los morteros de madera, llamados "*tacu"* actualmente son utilizados por todas partes, siendo *"un préstamo de las tribus agrícolas de la selva tropical que sirve también para limpiar arroz y triturar las almendras del Brasil y los plátanos secos*" (Bamonte y Kociancich 2007: 95).

Volviendo al tema de los ralladores, el cronista Francisco Eder se refiere a este utensilio con estas palabras: *"para raer lo yuca tienen una tabla en lo que clavan algunos espinos durísimos o maderitas puntiagudas o manera de cuchillos: en un momento raspan sobre ello cualquier cantidad de yuca,..*" (Eder, edición Barnadas 1985: 324).

Entre las comidas que menciona Francisco Eder (sin especificar el grupo étnico) se tienen los siguientes: huevos de avestruz y de caimán, cola de caimán, lombrices de tierra, mono asado, pato asado, estómagos de hormigas (se trataba de una hormiga especial), murciélagos, pescado, "tortas" de yuca, maíz tostado (Eder, edición Barnadas 1985: 304-311).

Alfred Métraux en su libro **The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso** al referirse al consumo de la yuca menciona que los tubérculos eran hervidos o asados a la braza. Asimismo, menciona que la mandioca amarga "*que puede estar relacionada con los Mojo*", era rallada, secada al sol, y asada en un cuenco de arcilla. La mandioca amarga era también cortada en lonjas y secada al sol. Se cocían (posiblemente en hornos) las calabazas, las batatas eran hervidas, y las "*arracachas*" eran comidas crudas.

Animales grandes, tales como monos eran asados sin remover las pieles. Las colas de lagarto o caimán eran cocinados en el fuego hasta que la piel quedaba totalmente carbonizada. Las aves eran colocadas bajo cenizas calientes hasta que todas sus plumas quedaban quemadas, y luego eran asadas con un asador. Con frecuencia, también eran hervidas en agua sin condimentos, y con las plumas todavía en la piel. Métraux menciona que los Mojeños comían los granos que se encontraban en el buche de las aves. También hace mención a que los Mojeños guardaban las escamas y huesos de los pescados para tiempos de escaséz, cuando estas partes eran tostadas y convertidas en harina para luego mezclarlas con otros alimentos. Pescados pequeños eran cocidos, molidos y comidos con harina de maíz.

Había un cierto gusano (Métraux no lo identifica) que les gustaba. Lo recolectaban en mayo y junio. Aplastaban estos gusanos con sus dedos, los secaban delante de sus casas, y los hervían hasta que se

formaba una masa blanda negruzca. También comían hormigas, que eran hervidas, y a veces adicionadas a la masa de gusanos. Los huevos de avestruz eran hervidos.

Mientras comían, los Mojeños se sentaban sobre el piso alrededor de un plato grande con la comida. La carne era servida sobre esteras. El único condimento consistía en las cenizas de ciertas plantas mezcladas con pimentón. La sal era intercambiada con los Mosetenes (Métraux 1942: 61-62).

Con relación a la yuca amarga, David Block menciona que los Indígenas Suramericanos usaban el mismo método para prepararla. Primero, la pelaban y transformaban la fibra restante en pulpa rallándola con hojas de madera o hueso. La pulpa obtenida era luego exprimida a objeto de remover la glucocida y colocada sobre el fuego para "discos" de pan sin levadura o bolas de harina que podían ser guardadas.

Los Mojeños utilizaban pocos condimentos. La sal era muy valorada, convirtiéndose en un producto importante en una red comercial de larga distancia. Los Misioneros, según el autor, incluso llegaban a comer la sal pura, práctica que fue realizada también con el azúcar. Block también menciona al ají y las cenizas de los fogones como especias locales (Block 1980: 90-91).

8. Bebidas.-

Como regla general, los Indígenas Amazónicos en sus festividades bebían la chicha de yuca o de maíz hasta que se acabe. Dicho proceso podía durar dos ó tres días. Ello no significaba, como sugieren algunos cronistas de la Colonia, que estaban sumergidos en el alcoholismo, sino una práctica sujeta a las normas tradicionales. Era parte del ritual, de la ceremonia, de la tradición y de las creencias religiosas. Como dice Nordenskiöld, "*cuando hay suficiente maíz, algarrobo, o yuca en los pueblos, siguen bebiendo mientras la provisión dure"* (Nordenskiöld 1999: 81).

Con relación a las bebidas Alfred Mátraux se refiere a la manera cómo hacían la chicha de maíz (aunque el autor menciona "cerveza"). La chicha era hecha de granos ligeramente tostados y molidos en un mortero, luego rociados con agua, y de nuevo brevemente tostados en cazuelas. Posteriormente, varias mujeres se reunían alrededor de las escudillas y pasaban la noche masticando parte de la harina de maíz. La harina remojada con saliva, era luego hervida durante 24 horas, y el caldo era luego colocado en cántaros grandes para su fermentación. La mejor chicha era aquella que se cubría con una capa gruesa de grasa.

Métraux, menciona, asimismo, que de acuerdo con Marbán (1898: 138), en sus tiempos, la chicha de maíz no era tan popular como lo era la de yuca. Los tubérculos de yuca eran molidos, cernidos a través de un tamiz de tiras de corteza, hervidos, y luego fermentados más o menos de acuerdo con el "*grado de fuerza que deseaban*".

El autor da cuenta que Nordenskiold (1913 b, figs. 35 y 40) en sus excavaciones en las Lomas Velarde y Hernmarck, encontró vasijas con los fondos perforados, que quizás eran usados para la preparación de chicha. Sabemos, dice Métraux (basado en Castillo), que los Mojeños cubrían sus cántaros de chicha con un plato perforado y que colocaban sobre palos vasijas con agujeros que llenaban con yuca masticada. Sobre ello vertían agua que goteaba (Castillo 1906: 328). Algunas veces trataban tubérculos de yuca venenosa, que adicionaban a la chicha de maíz. Asimismo, se hacían bebidas fermentadas de toda clase de frutas.

La chicha era servida en calabazas, que en "*ocasiones solemnes*", eran adornadas con plumas y decoradas con figuras. Cuando se encontraban en un largo viaje, estos Indígenas siempre llevaban consigo una provisión de una masa de yuca fermentada, la que mezclaban con agua para ser consumida (Métraux 1942: 73-74).

El Hermano Joseph del Castillo describe la hechura de chicha de yuca de la siguiente manera. Con las tinajas semi enterradas con un plato agujereado encima durante los "convites" ponían encima de palos "*unos barrenos grandes de barro agujereados también, estos les llenan de yuca mascada y le echan cántaros de agua, ésta va destilando poco á poco y á dos días ó tres quitan las heces que quedan con un ácido insufrible al olfato, añaden yuca hasta que se llenan estas tinajas que lo están á los cuatro ó cinco días y ya la chicha de sazón fuerte bastante para embriagar"* (del Castillo 1906: 329).

Respecto a la preparación de chicha David Block menciona que los Mojeños la preparaban especialmente de yuca y también de maíz. Preparaban su chicha en dos niveles de fuerza. El *"ticazimo, una mezcla rápidamente fermentada de yuca dulce cocida, y itico, una bebida fuerte hecha de yuca dulce que las mujeres habían masticado para acelerar la fermentación"* (Block 1980: 92).

9. Cerámica.-

Todos los grupos étnicos, con excepción de los Tambopata-Guarayos cocinaban sus comidas en vasijas de arcilla. Con respecto al cocimiento del maíz y la yuca, varios grupos étnicos tenían platos grandes

de barro con los fondos planos. Nordenskiöld vio pedazos de estos platos en las excavaciones arqueológicas en varios sitios de Mojos, pero nunca en las lomas. Tal hecho, curiosamente, probaría, según el autor, que las lomas en Mojos serían más antiguas que el uso de estas grandes fuentes planas de barro.

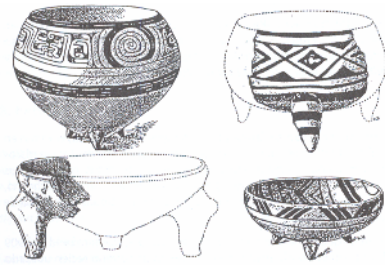
Tiende a confirmar esto, el hecho que en San Miguel sobre el río Guaporé, Nordenskiöld en 1909 obtuvo una vasija grande de barro con un fondo plano, encontrado en un terreno recién utilizado para la agricultura. En la superficie inferior del plato se notaba la impronta de una hoja de plátano, lo que demuestra que cuando la vasija se encontraba fresca todavía, la depositaron sobre una hoja de plátano. Ello indica claramente que dicha vasija corresponde al período Colonial, pues los Españoles trajeron dicha planta.

Al comentar acerca de la alfarería, obviamente se debe distinguir entre la utilitaria y la ritual. En épocas de Nordenskiöld, el único grupo étnico que hacía cerámica hábilmente pintada era el de los Cavinas en el río Beni. Cerámica pobremente pintada podía ser vista en aquellos días entre los Yuracarés y los Guarayús. Por relatos antiguos de autores como Castillo y Marbán se sabe que "*el arte de la cerámica estaba altamente desarrollado entre los Arawaks en Mojos, a pesar que en estos días estos Indígenas producen solamente cerámica muy simple para su uso diario"*. En Mojos, no había una gran variedad de formas como, por ejemplo, en la cerámica de los Chanés y Chiriguanos. Al respecto es importante recordar que los Chanés, en origen, eran Arawaks, y que luego fueron "Guaranizados". En origen, ningún grupo étnico en la región de Mojos hacía cerámica con asas. Nordenskiöld no encontró cerámica con asas en sus excavaciones en la Lomas de Mojos. Tampoco hacían impresiones con los dedos, y no barnizaban su cerámica. Los Mojeños tenían vasijas con agujeros para cordeles. Por otro lado, en épocas Prehispánicas los Mojeños hacían vasijas con patas (por ejemplo, trípodes), lo cual queda atestiguado en la cerámica de las lomas del Beni. Asimismo, el citado autor Sueco encontró en sus excavaciones arqueológicas en las lomas de Mojos alfarería pintada antes de la cocción.

Con relación a la alfarería con patas, Nordenskiöld afirma que en las lomas del Beni se aprecian diferentes períodos culturales en una sola loma. Así por ejemplo, en la Loma Velarde existen dos estratos culturales, uno encima del otro, cada uno con cerámica diferente. En la capa inferior existe cerámica con cuatro patas, y en la superior, sólo trípodes (con tres patas). Asimismo, la gente más antigua enterraba a sus muertos directamente en la tierra (extendidos), mientras que las "*las civilizaciones más tardías*" depositaban los huesos de sus muertos en urnas pintadas, lo que se llama los "enterratorios secundarios en urnas". Por otro lado, Nordenskiöld encontraba una cierta semejanza entre la alfarería de la Loma Velarde y la cerámica del tiempo de Tiahuanaco en la Cuenca del Río Mizque (Nordenskiöld 1999:216).

Según Nordenskiöld, en su artículo "Etudes Anthropogéographiques dans la Bolivie Orientale".las cerámicas trípodes son características de las lomas de Mojos. Dicho tipo de cerámica no ha sido encontrada en el Norte de la Argentina, ni en las partes montañosas de Perú y Bolivia. En la costa peruana son muy raras. En cambio, en América Central son muy comunes. Tampoco, son escasos en Colombia y Ecuador.

Resulta evidente, concluye Nordenski6ld, que la cerámica que encontró en Mojos está más estrechamente relacionada con la región septentrional de América del Sur y con América Central que con la región Occidental de Bolivia y con el Perú. Sin duda, parecen ser los Arawaks los responsables de esa influencia cultural. "*Sin conocer todavía la arqueología del interior del Brasil, nos es imposible decir cuáles han sido los caminos exactos para esas influencias culturales. Es posible que hayan seguido los grandes ríos navegables"* (Nordenskiöld 1912: 312-313).



Cerámica trípode proveniente de Mojos (Según Erland Nordenskiöld en "Etudes Anthopogéographiques dans la Bolivia Orientales")

Respecto a la decoración interna de algunas escudillas trípodes del "*horizonte tardío en Mojos*" de Nordenskiöld, Stig Rydén en su artículo "Tripod Ceramics and Grater Bowls from Mojos, Bolivia", encuentra algunas semejanzas en la disposición de los diseños de las canastas en forma de escudillas que fabricaban en algunas partes del Norte de la Cuenca Amazónica y en la Cuenca del río Orinoco, donde eran utilizadas en la preparación de la harina de yuca, así como en el secado y cernido de la misma. Posiblemente, dice el autor, esto haya inspirado la decoración en la parte exterior de las escudillas trípodes de Mojos, donde tal decoración estaba basada en líneas rectas.

Rydén también da cuenta de las grandes vasijas ralladoras, que tenían en Mojos la misma distribución geográfica de las escudillas trípode s con la decoración recién mencionada (Rydén 1964: 261-270). Al parecer, habrían servido para rallar yuca amarga (inexistente actualmente en Mojos), dando como resultado lo que se conoce como "*chibé*" (harina de yuca).

Respecto a los utensilios de cerámica utilizados para rallar y moler, Nordenskiöld afirma que en Mojos no habían piedras, y para moler se tenían que servirse de *"gruesos platos de arcilla, de rodillos y de manos de mortero de tierra cocida*" (Nordenskiöld 1912: 312).

Erickson cita a Eder afirmando que se usaron sartenes de cerámica para cocinar pan en base a yuca. Cita también a Nordenskiöld con referencia a estos "platos" o "sartenes" que habrían sido utilizados indistintamente para "*procesar la yuca*" y posiblemente también para "procesar el maíz" (Erickson 1980: 742).

Dougherty y Calandra afirman que la alfarería de los Mojeños ha sido considerada como bastante buena. Templaban sus vasijas por medio de "*cauixí (espiguillas de esponja de agua dulce calcinadas)*", y basados en Castillo (1906: 320) mencionan que pintaban las vasijas con una "*variedad de dibujos y colores, imitando lo que ven en algunos animales... dándoles muy vistoso barniz".*

Con relación a los platos discoidales, algo cóncavos, para rallar la yuca dulce, los citados autores sostienen que la tosca textura de la arcilla con la que confeccionaron estos instrumentos de molienda podría explicar por qué se los encuentra siempre rotos. Los citados autores dan cuenta que estos ralladores fueron investigados extensamente por Stig Rydén en 1964, habiendo establecido su carácter único en las Américas, con excepción de la región de Palikur en las Guayanas, al Norte de la Isla Marajó (Nimuendajú 1926). Al respecto, Noble (1965: 111), según los autores, encontró un importante porcentaje de semejanzas entre los idiomas hablados por los Palikurs y las distantes "*tribus Moxo-Bauré de los Llanos"*.

Dougherty y Calandra mencionan asimismo, que hubo diferencias entre la cerámica de Mojos Central (desarrollo Mojeño) y del Nor-Este de Mojos (desarrollo de los Baures). La del Nor-Este de Mojos, o "alfarería Iténez", que al parecer se encontraba dividida en cinco fases, era mayormente en base a "*cauixí -o caolín puro atemperado*". En cambio, la cerámica de Mojos Central (la región del desarrollo de la Cultura Mojeña) sugiere varias fases de desarrollo en base a "*crushed-sherd tempered*", y contrariamente a la anterior región habría correspondido a una "*étnia de producción de cerámica en gran escala, como los habitantes Pre-Hispánicos de Mojos Central parecen haber sido*".

Ambos autores mencionan los siguientes artefactos de cerámica para Mojos Central, que es el área que nos interesa. La gran mayoría de las cerámicas eran cocidas a calor moderado (200 -300º C). Producían platos grandes con superficies internas estriadas; taburetes de arcilla; manos de molienda fusiformes de arcilla; escudillas con pedestal; fuentes y ollas trípodes y en menos cantidad de cuatro patas; morillos de hogar; altas bases de pedestal; urnas funerarias secundarias, que según los autores nunca fueron mencionadas etnográficamente en Mojos; figurillas pintadas, huecas y sólidas.

En cuanto a la decoración, ambos autores (Dougherty y Calandra) sostienen que con los aportes de varios investigadores se ha ampliado el panorama arqueológico que se tenía en base a las excavaciones e investigaciones de Erland Nordenskiöld, teniéndose actualmente una visión más compleja. Para mayores detalles sobre el tema véase las publicaciones especializadas pertinentes. La cerámica en general, sugiere la pretérita existencia de contactos con regiones Sub Andinas, así como la existencia de cerámica propiamente de desarrollo Amazónico. Lo cierto, según los autores, es que existe una divergencia entre la evidencia arqueológica y la etnográfica (Dougherty y Calandra 1984:170-173; 189).

Posteriormente, el propio Horacio A. Calandra, esta vez con Susana A. Salceda, mencionan que la alfarería de Mojos Central tiene por característica la utilización de un antiplástico de *"tiesto molido; escasa presencia de cauixi y de conchilla (sólo a partir del 1000 d.C.); grandes platos discoidales, levemente cóncavos, con estrías paralelas y cruzadas (ralladores); manos fusiformes de arcilla con estrías o decoración puntiforme incisa; frecuencia elevada de piezas con patas trípodes y, en menor proporción, tetrápodas; pedestales altos; trozos de barro batido, tal vez de paredes; soportes para apoyar piezas sobre el fuego; ..*" (Calandra y Salceda 2004: 159).

Métraux comenta que la arcilla era temperada con cenizas de esponja *("spongi", parmula batesii*), conteniendo pequeñas espigas, lo que le daba a la arcilla una notable resistencia. La alfarería era hecha por las mujeres (Métraux 1942: 67-68).

Una característica de la cerámica desde la Argentina hasta la boca del río Amazonas, es que las urnas funerarias llevan caras humanas en relieve (Nordenskiöld 1999: 166). Estas figuras antropomorfas en

relieve se encuentran también en cerámicas más pequeñas (posiblemente de tipo ritual) en muchas lomas artificiales en las márgenes de los ríos Isiboro y Sécure.

Respecto al aspecto plástico de las urnas funerarias, Nordenskiöld decía: *"en esas lomas, he encontrado urnas funerarias muy bien pintadas, en las cuales estaban depositados los huesos de los muertos después de haber sido "esqueletizados" (enterramiento secundario). En algunas urnas, sólo he encontrado partes de esqueletos: en una urna, por ejemplo, solamente dos fémures, etc. Esa manera de enterrar era desconocida en el Perú y diferente de la costumbre de las tribus Guaranís que enterraban los cadáveres todo enteros en las grandes urnas generalmente sin ninguna pintura. Al contrario, en la región septentrional de la América del Sur, así como en la región meridional de la América del Norte, se conocía esa manera de enterrar" (Nordenskiöld 1912: 312).*

Asimismo, Nordenskiöld sostenía que hubo influencias Prelncaicas entre el Ande y la región de Mojos. El autor encontraba similitudes entre la alfarería de Mojos y aquella de estilo Tiahuanacota. Refuerza tal hipótesis, mencionando la existencia de palabras Aymaras entre los Cavinas.

Con relación a la cerámica, David Block menciona que eran las mujeres quienes hacían los objetos de cerámica. Las muestras arqueológicas que se han obtenido demuestran que las vasijas fueron moldeadas en moldes de canasta y endurecidas al fuego al aire libre, dando lugar a una cerámica manchada por humo, de un color negro tendiente al café, o bien cerámicas jaspeadas de color amarillento. Las cerámicas eran terminadas mediante el pintado con una variedad de colores, que según el autor, podrían haber sido los mismos negros, morados y rojos que en la pintura corporal (Block 1980: 69-70).

Cabe hacer una referencia a los cántaros que usaban para invitar chicha durante las fiestas que se llevaban a cabo en los llamados "Bebederos". Para ello acudimos al cronista Joseph del Castillo. Estas sus palabras:

"Aquí pues el que dá el convite en unas grandes tinajas que caben a 12 y a 15 botijas si es grande el convite y el pueblo son cinco, dura entonces dos días sino son dos ó tres, las cuales están medio enterradas y tapadas con un plato agujereado ponen encima sobre unos palos unos barrenos grandes de barro agujereados.." (del Castillo 1906: 328-329).

10. Transporte de Objetos.-

Desde antes de la llegada de los Hispanos los Indígenas en Mojos tenían sendas para ir a pie de un lugar a otro, especialmente en la época seca. La existencia de dichas sendas fue más numerosa entre las diferentes lomas artificiales (Nordenskiöld 1999: 119).

Asimismo, desde épocas Prehispánicas los Indígenas en Sud América tenían dos principales métodos para el transporte de objetos. La carga siempre descansaba sobre la espalda y era sostenida por una faja apoyada sobre la frente (el método Amazónico), o bien la faja amarrada alrededor del pecho (el método Andino). Obviamente que en ambos casos habían excepciones. Cuando los Indígenas caminaban largas distancias nunca llevaban cargas pesadas sobre sus cabezas, o con las manos. Ello les permitía tener sus manos libres para cualquier eventualidad.

Los Yuracarés y Chimanes utilizaban la "chipa", una red hecha de pita de corteza de ambaibo, con un pedazo de corocho (tela de corteza de árbol) sostenido mediante la frente. Los Huaris también tenían una red o bolsa para transportar objetos. Todos los demás grupos étnicos, según Nordenskiöld, utilizaban canastas. De éstas, habían dos tipos. Una era larga y abierta a un lado. La otra tenía la forma común de cualquier canasta, con su boca hacia arriba. Tenían diferentes técnicas para el tramado de acuerdo al grupo étnico.

Los Guaranís, Arawaks, y Caribes tenían un cabestrillo para llevar bebés. Colgado sobre uno de los hombros permitía que el infante vaya sentado a un costado. Es considerado como un elemento cultural muy antiguo (Nordenskiöld 1979: 171-174).

Por su parte, el autor anónimo en su descripción de Mojos de 1754, sin identificar al grupo étnico dice lo siguiente respecto al modo de transporte:

"El modo de cargar de acarreo los frutos de la chacra es en los hombres, al hombro, poniendo un palo atravesado y partiendo igual porción de carga en los extremos, de modo, que quede dicho palo con tanto peso en la parte anterior como detrás; de esta manera se mantiene aquel palo en equilibrio sin necesitar de echarle mano, y caminan libres de brazos. Otros cargan en espuertas a la espalda con fiador en hombros y frente".

"Las mujeres cargan en la cabeza y observan igual equilibrio en el peso, llevan un cántaro de agua, sin ponerse mano mientras caminan, vuelven la cabeza a un lado y otro sin que se les derrame ni caiga. Muchas cogen del suelo cualquiera cosa menuda que encuentran, un cordón, una frutilla un grano de maíz sin echar mano al cántaro; usan de los dedos de los pies como de las manos, y así cogen con el pie lo que quieren y doblándolo pasan a la mano, sin bajarse". (Anónimo 1754: 28).

Utensilio PreHispánico de cerámica utilizado para moler, proveniente de La Loma, Mojos (Según Erland Nordenskiöld en "Etudes Anthropogéographiques dans la Bolivia Orientale")

11. Navegación.-

Nordenskiöld, en el Volumen lll de su serie "Estudios Etnográficos Comparativos", titulado **The Ethnography of South America** Seen **from Mojos in Bolivia** introduce el tema con estas palabras:

"En el territorio plano del Nor Este de Bolivia parece ser bastante natural que todos los Indígenas tengan botes, puesto que el río BenI y el río Mamoré no solamente son navegables ellos mismos, sino que tienen muchos tributarios navegables. A medida que uno se acerca a los Andes los ríos tienen rápidos, y solamente pueden ser navegados con balsas o no son navegables. En Mojos los Indígenas en épocas antiguas inclusive conectaron los ríos entre sí por medio de canales cavados a objeto de mejorar las comunicaciones. En la época de lluvias grandes zonas de Mojos se inundan, y entonces son necesarios botes en lugares donde existe tierra seca en la época seca".

En épocas de Nordenskiöld, no quedaba mucho de los mencionados canales, y sólo unos cuantos eran todavía utilizados por los Indígenas. Uno de dichos canales que el autor Sueco llegó a conocer tenía más de diez millas de largo (Nordenskiöld 1999: 119).

Durante su notable expedición de 1913 -1914, en compañía de su esposa Oiga, Erland Nordenskiöld constató que los Mojeños eran "*excelentes remeros*". (Nordenskiöld 2001: 423).

Por su parte, David Block, basado en las primeras crónicas, afirma que "*la gente del Mamoré vivía sobre sus canoas*". Entre los Mojeños, continúa el autor, estos *"domicilios flotantes*" eran nada menos que troncos de árboles ahuecados que llegaban a medir entre 25 y 30 pies de largo. Menciona, asimismo, al Padre Andino, quien hizo referencia a que estas canoas, que recorrían el río Mamaré, tenían ocho remeros además de la carga de yuca y tejidos, lo que tiende a confirmar el largo de 30 pies (Block 1980: 73).

Dick Edgar Ibarra Grasso cita a Antonio Pauly cuando de los Mojeños y Baures dice que eran "*excelentes remeros, construyen sus botes de troncos de árboles, ahuecados por el fuego*" (Ibarra Grasso 1985: 367).

William Denevan menciona a las piraguas, generalmente conocidas como canoas, que utilizaban los Mojeños. Las piraguas modernas, dice el autor, *"tienen arcos puntiagudos y popas planas*" (Denevan 1980: 129-130).

El profundo conocimiento y habilidad en el arte de navegar por parte de los Mojeños queda atestiguado con el relato que hace Alcides D'Orbigny acerca de su viaje de Mojos a Cochabamba en 1832 al partir del puerto de Loreto para luego remontar primero el río Mamoré, luego el Chapare y finalmente el río Coni. El párrafo pertinente del viajero Francés a la letra dice:

"*Más de cuarenta piraguas iban a partir a un tiempo del puerto de Loreto. Era una verdadera flota. Los curas y comerciantes que las ocupaban quisieron encargarme de dirigir la marcha, viajando en convoy. Podía hacerlo muy bien, puesto que mis remeros eran los más hábiles. Acepté, pues, este honor y abandoné el último punto habitado de la provincia de Moxos, para ir aguas arriba hacia la Cordillera*" (D'Orbigny 1945: 1361-1362).

Durante dicha navegación, si bien habían remeros Baures, Itonamas, Movimas, y Cayuvavas, la presencia de remeros Mojeños era sin duda importante. Dicho sea de paso, los Baures pertenecen a la Familia Mojeña.

En otro trabajo D'Orbigny al respecto dice: "*iban a cazar en y pescar en unas largas canoas, hechas de un tronco ahuecado, de las que también se servían para comunicarse, siguiendo el curso de los ríos, o*

cruzando en tiempo de lluvias, los llanos inundados. Diestros navegantes, conocían perfectamente esas sinuosidades interminables de los numerosos ríos de su territorio; y si guerreaban con sus vecinos, se presentaban al combate en sus canoas, armados del arco, de las flechas y de la pesada macana" (D'Orbigny 1845: 117).

Con relación a este tema nos parece pertinente volver al trabajo de Gerardo Bamonte y Sergio Kociancich en su libro **Los Ese Ejja -El Mundo de los Hombres y el Mundo de los Espíritus entre los Indios del Río**, donde describen los diferentes tipos de embarcaciones que utilizaba dicho grupo étnico, y que para nosotros habría sido común en buena parte de la Amazonía del actual territorio de Bolivia. Los datos que emiten son muy ilustrativos.

El texto pertinente a la letra dice: "*las embarcaciones tradicionales son de dos tipos: la canoa monóxila (o sea hecha de un solo tronco de árbol) y la balsa"*.

"*Las canoas se obtienen de un tronco de árbol, antiguamente entallado con el hacha de piedra y la ayuda del fuego y una concha, hoy día trabajado con el hacha de metal y el garabato. Ellas miden de 6 a 15 metros de largo y de 40 a 80 cm de ancho. El remo tiene forma de hoja de plátano y termina en punta aguda: todo el remo mide un poco más de un metro (Zeleny 1976: 116-117)"*.

"*Las balsas son hechas de cierto número de troncos del árbol "balsa" (Ochroma lagpus), de madera ligerísima, colocados en orden decreciente a partir del tronco central y atados juntos con dos travesaños de madera fijados a los troncos por medio de espinas de palma "chonta" o amarrados con bejucos o fibras de corteza; a veces, por encima del andamio de la balsa se construye una plataforma (de cañas o tablas) para mantener seca la carga. Para navegar se usan dos pértigas de caña, una por delante para empujar, otra por detrás, también para empujar, y como timón. Esas balsas (equécuajipi en ese ejja) pueden incluso subir los ríos, justamente porque tienen proa. Sin embargo, no tiene una vida larga, pues con el tiempo se embeben de agua* y *se pudren, no obstante se las ponga a secar en la playa".*

:

"Existe otro tipo más tosco de balsa (ejéyo en ese ejja), también fabricada de troncos de balsa pero más anchos, de igual de largo y *sólo amarrados con bejucos* o *fibras de corteza: estos sirven para un solo viaje, pues llegando a su destino r(o abajo no sirven para otro viaje* y *se los abandona"* (Bamonte y Kociancich 2007: 96).

No existen descripciones de la forma que tenían los remos de los Mojeños. Y ello reviste suma importancia teniendo en cuenta la forma de los remos que utilizan actualmente los Trinitarios y también los Yuracarés (quienes se supone que adoptaron de los Mojeños las canoas y los remos). Al respecto resulta de sumo interés los dibujos que realizó Alcides D'Orbingy.

En el libro **Viajes por Bolivia - Alcides d'Orbigny,** con textos de Mariano Baptista Gumucio, se publican algunos de los dibujos del naturista Francés, donde se muestran remos de forma lanceolada, es decir con la hoja alargada y terminada en punta (Baptista Gumucio 1996), que coinciden con la descripción de Bamonte y Kociancich , *"en forma de hoja de plátano".*

La interrogante que surge de ello es, porqué y cómo se dio el cambio a la forma actual de la hoja de los remos actuales de los Trinitarios (y por extensión de los Yuracarés), que tienen sus remos con la hoja de forma redondeada?

Alfred Métraux, en efecto, menciona que las canoas originarias de los Mojeños no fueron descritas, en cambio, aquellas de sus descendientes (en tiempos Coloniales) eran arqueadas y tenían una popa plana. Eran impulsadas con remos de cinco pies de largo decorados con diseños incisos. El autor también menciona a Eder (1791:75), quien describe balsas con la proa y popa levantadas

Aunque se refiere al período Colonial, vale la pena comentar (en base a Métraux) el uso entre los Mojeños de la *"pelota"* o el *"bote –toro",* por lo menos en el siglo XVIII. *"Un cuero de buey era extendido sobre un armazón de cañas* o *varas* y *los lados eran doblados de tal manera que quedaban* 6 *pulgadas fuera del agua. Bienes eran amontonados sobre la balsa, que era remolcado por un Indígena que nadaba, aunque algunas veces un remero se sentaba en el bote - toro"*

Comentamos aquí también el tema de los puentes, que de alguna manera, tienen relación con el agua en el que se navegaba, cruzando de un lado al otro de un río o arroyo. Métraux (basado en Eder 1791: 75) comenta que construían puentes sobre arroyos angostos al amarrar bambús o delgados troncos de palmera y los doblaban hasta que tocaban el piso en el lado opuesto. Ataban palos de manera transversal sobre el arco para que las mujeres y los niños pudieran trepar hasta la otra orilla, como con una escalera (Métraux 1942: 66).

Los Indígenas en este territorio inundadizo que no tenían botes eran los Sirionós, Huaris, y Atsahuacas. A dichos grupos étnicos habría que añadir a los Yuquis, a quienes Nordenskiöld no llegó a conocer. Los Huaris y Sirionós construían simples puentes para cruzar los ríos.

En nuestra obra **La Cultura de los Yuracarés, su Hábitat y su Proceso de Cambio** mencionamos el hecho, que según Castillo, y luego Nordenskiöld, los Yuracarés aprendieron a construir y navegar canoas de los Mojeños. Ello se encuentra confirmado, según Nordenskiöld, por el hecho que los Yuracarés *"evidentemente se prestaron la palabra para canoa de los Mojeños, p. ej. "pajure" de "pacuure".* Al respecto, cabe indicar que actualmente los Yuracarés llaman a la canoa "pojore". Asimismo, ahora los Yuracarés dicen "Noorpe", y los Trinitarios (una rama de los Mojeños), "noope" para designar al remo (Querejazu Lewis 2005: 234-238; 424-430).

Pedro Marbán también hace referencia al contacto que hubo entre Yuracarés y Mojeños, "los cuales - dice el autor refiriéndose a los Mojeños - *les van a visitar y como amigos y de ellos rescatan sal, chaquiras y cuchillos"* (Marbán en Mujía 1914: 140). Obviamente que la cita anterior se refiere al período Colonial, pero lo que nos interesa, es que dá cuenta del contacto entre ambos grupos étnicos, que sin duda, se inició en épocas PreHispánicas. La nota de Pedro Marbán, aparte de mencionar a los Yuracarés, también menciona a Aporoños y Amonos, que eran considerados como Raches.

Reproducimos estos comentarios para subrayar el hecho que los Mojeños fueron desde sus orígenes culturales, grandes navegantes, y por lo tanto, la región de Mojas, surcada por ríos e inundada durante la época de lluvias, les era un medio ambiente al que fácilmente pudieron adaptarse.

Nordenskiöld se pregunta si la canoa es realmente un elemento cultural muy antiguo en el Nor Este de la actual República de Bolivia, o si fue introducida por los Arawaks, Caribes Panas, y Guaranís. Esto significaría, dice el citado autor, "*que antes que estas tribus migraran a estas regiones, los ríos no tenían gran importancia como canales de comunicación, especialmente como las balsas no podían reemplazara las canoas".* Ello se debe a que con las balsas sólo se podía navegar río abajo. Por lo tanto, concluye Nordenskiöld, que no es imposible que el hombre se haya propagado por el interior de Sud América sin la ayuda de canoas. Un argumento en favor de dicha posibilidad es, dice el autor, que los grupos étnicos con una cultura baja, como los Botokudos, Makus, Sirionós y Cayapós, no tenían embarcación de ninguna clase.

Luego Nordenskiöld sobre el tema añade: *"que la canoa sea aquí un elemento cultural comparativamente tardío podría explicar la extensa difusión de las tribus Arawaks, Caribes, Guaranís y Panas, en contraposición a la difusión aislada de otras tribus. Los primeros tenían botes y podían rápidamente moverse de una* región a otra, los segundos se movilizaron por tierra y los grandes ríos eran un obstáculo para su traslado".

Había dos tipos de canoas, las de corteza de árbol, y aquellas de troncos ahuecados. Las primeras fueron utilizadas especialmente en el Nor Este de Sud América. En el Sur del continente había también de corteza, pero confeccionadas cosiendo juntos varios pedazos de corteza, y por lo tanto, posiblemente tengan un origen diferente. Las de una sola pieza de tronco de árbol eran las más utilizadas en Mojos. En cuanto a la construcción de estas canoas de una sola pieza surge la pregunta en cuanto a si se utilizó el fuego para ahuecarlas, o si solamente se utilizaron utensilios para tallarlas.

Una variedad interesante lo representan las canoas de los Chimanes, pues tenían un hueco en la proa, a través del cual se podía clavar un palo en la arena a manera de ancla. Las playas arenosas de los ríos donde habitaban los Chimanes servían para tal propósito. Este detalle en las canoas Chimanes era único en toda Sud América, y por lo tanto, se trata de una invención suya.

Las canoas Indígenas no tenían ninguna cobertura hecha de ramas cubiertas por hojas o cueros, como las que posteriormente utilizaron los Europeos.

Los grupos étnicos en la región de Mojos tenían remos sin mangos. Nordenskiöld suponía que los Arawaks, por lo menos, podrían haber tenido remos con mangos, pero en el dibujo de Eder de remeros Mojeños no se ven mangos en los remos. Lo mismo ocurre con los dibujos de D'Orbigny. Por lo tanto, tal detalle llamó la atención del autor, es decir, que los Arawaks (los Mojeños) en esta región hayan tenido remos sin mangos.

El remo sin mango, es un elemento cultural más antiguo que aquellos con tal dispositivo. Una ventaja de los remos sin mango es que podían ser utilizados para anclar las canoas en las playas arenosas. El caño que hace de mango, podía ser clavado dentro de la arena y la canoa amarrada a ella. Es posible, según Nordenskiöld, que este hecho haya incidido en el abandono de los remos con mango a favor de éstos otros (Nordenskiöld 1979: 175-187; 1999: 123).

En este subtítulo dedicado a la navegación corresponde citar de Joseph del Castillo con una descripción de los viajes Mojeños por los ríos.

"*El modo de su marcha, es madrugar y navegar hasta las 9 o las 10, á esa hora comen frío, vuelven á la boga y si topan caza que es lo ordinario, se detienen. Concluida ésta, pasan adelante hasta la tarde, que buscan una playa seca á falta de ésta un monte, y allí se albergan y como dije, trae cada uno un buen haz de leña; encienden fuego, asan la caza, cuecen parte en ollas y cenan caliente. De hojas de sauce y pájaro bobo si es en la playa, y si es en el monte, de palma forman sus colchones, sus petaquillas por cabeceras, por cobija el fuego que cada dos tienen su candela da en medio; el humo les destierra los mosquitos, aunque cuando hay muchos hay para todos; así duermen hasta que les despierta el frío del desabrigado lago ó ya las picadas de aquellos; entonces atizan la lumbre y se vuelven del otra lado; en amaneciendo se embarcan, aunque muchas veces hacen flechas ó hacen de almorzar así mismo"* (del Castillo 1906: 346-347).

CAPITU LO VI

La Cultura Material
Mojeña Prehispánica – II

1. lntroducción.-

En este segundo capítulo sobre la cultura material de los Mojeños en épocas preHispánicas presentamos lo que hace a las costumbres y tradiciones respecto a sus diferentes faenas y quehaceres cotidianas. Por lo tanto, se cubren temas como la agricultura, la caza, pesca, recolección, y crianza de animales domésticos, actividades relacionadas con su alimentación.

2. Cultivo.-

Durante las diferentes épocas de desarrollo de la mayoría de los pueblos Amazónicos los alimentos en base a vegetales fueron de gran importancia. Suponemos que durante la presencia del posible Imperio Mojeño, en el que se construyeron los terrenos de cultivo con la utilización de camellones, la agricultura habría diferido de aquella que se practicó posteriormente con el sistema Confederativo Aldeano. También es importante tener en cuenta, la pretérita existencia de una tercera época de cultivo, que en realidad vendría a ser la primera, nos referimos a la agricultura que habrían cultivado los migrantes Arawaks que dieron lugar a la formación del grupo étnico Mojeño, y luego al Imperio correspondiente. Esta gente migratoria Arawak, sin duda, fue portadora de conocimientos agrícolas que les permitieron atravesar la parte septentrional y central del continente.

Es en tal sentido que sugerimos que los campos elevados de cultivo del período Imperial habrían tenido un carácter más permanente. En cambio, durante la época posterior, y posiblemente, la anterior, todo tiende a indicar que se utilizó una agricultura partiendo del corte y quema de espacios limitados de terreno boscoso, y su utilización por períodos intermitentes.

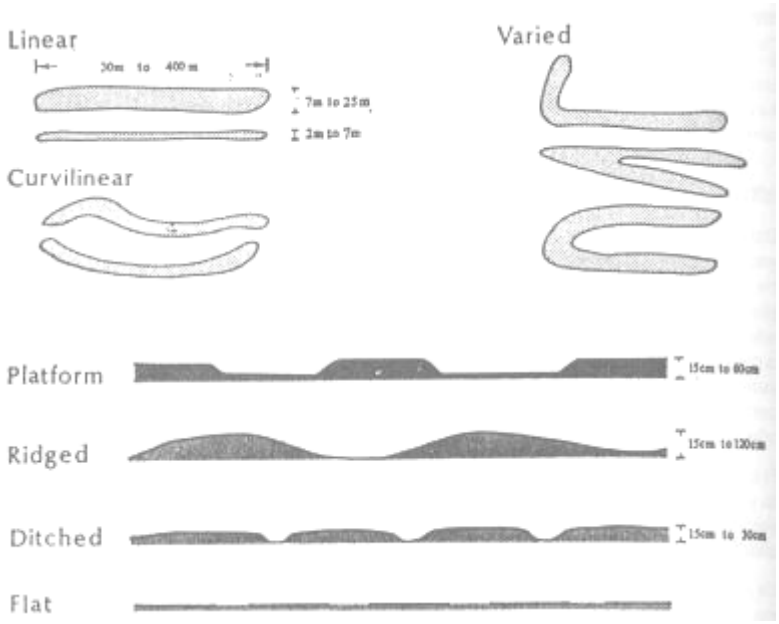
De acuerdo con Erland Nordenskiöld en su libro T**he Cultural History of the South American Indians**, cuanto más primitivos eran los grupos étnicos, las faenas agrícolas eran llevadas a cabo más por las mujeres. Como regla general, los hombres abrían el chaco, mientras que las mujeres sembraban y cosechaban (Nordenskiöld 1999: 46).De acuerdo con David Block "*en el momento de su contacto con los jesuitas, los Mojo practicaban el cultivo extensivo en los malecones que bordeaban los cursos fluviales. Aunque en ocasiones se chaqueaba el monte de "galería" para obtener tierras de cultivo, los Mojo preferían limpiar los cañaverales y la vegetación secundaria que cubría los terrenos anteriormente cultivados o las zonas ocasionalmente anegadas por las inundaciones anuales*".

Block en un trabajo anterior afirma que los Mojeños sólo cosechaban la yuca cuando la necesitaban. Ello debido a que la yuca se mantiene en buen estado bajo tierra hasta un periodo de dos años (Block 1980: 90; 1986: 81).

De todas maneras, suponemos que la selección de los tubérculos de yuca para ser plantados se habría llevado a cabo bajo un sistema de selección de los mejores ejemplares, bajo el esquema de "*selección sexual"* que postulara Charles Darwin (Darwin 1993: 78).

Los cultivos de los Mojeños, entre originales y adquiridos por medio del contacto con los Europeos, según Nordenskiöld (basado en Castillo) y Vargas Ugarte, fueron:

Plantas originales: yuca, maíz, papaya, algodón, batata (camote), pimentón, maní, zapallo, tabaco, calabaza (Iagenaria), y fréjol (poroto). Plantas llegadas con los Españoles: plátano, arroz y caña de azúcar.



Dibujos de campo de cultivo con surcos y camillones y perfiles (abajo) en Sud América
(Según William Denevan "Aborigenal Drained – Field Cultivation in the Ameritas).

En cuanto a la yuca, Nordenskiöld afirma que existían dos clases, la dulce y la amarga.

La mandioca dulce era cultivada en el Oeste. En la región Amazónica se cultivaban los dos tipos de mandioca. No se sabe cuál de ellas fue cultivada primero, siendo ambas de origen Sud Americano. Pero, todo tiende a indicar que donde las dos clases de mandioca eran cultivadas, la variedad dulce fue domesticada en segundo lugar. Cuando los Arawaks y los Caribes emigraron hacia una buena parte del continente Sud Americano y las Antillas del mar Caribe solamente conocían la mandioca amarga.

La mandioca amarga es venenosa. Su veneno era utilizado para la pesca. Lo admirable no es la extracción del veneno en sí, sino, el hecho de extraer el veneno para que la pulpa restante sea comestible.

Con relación a la yuca consumida por los Mojeños, Nordenskiöld cita a Castillo: "*su pan ordinario es la yuca las mas veces fría, cocida con solo agua, rara vez comen yuca asada*". Castillo no menciona la mandioca venenosa. En cambio, el autor Sueco en su Mapa 3 del tercer volumen de su serie de Estudios Etnográficos Comparativos (referida a Mojos) indica que los Mojeños cultivaban la yuca dulce, aunque en la región también se cultivaba la amarga (Nordenskiöld 1979: 34-43).

Por su parte, William Denevan en las Notas de su libro sobre Mojos con referencia a éstas dos clases de yuca, menciona lo contrario a lo estipulado por Nordenskiöld en cuanto a la antigüedad de los dos variedades. Estas sus palabras:

"*Donald Lathrap (1962: 510-516) argumenta que la yuca dulce es más antigua que la amarga en América del Sur, basándose en que la dulce está más extendida. Lathrap cree que la yuca amarga fue introducida en la Amazonia desde Venezuela entre 1.500 A.c. y 500 D.c., debido principalmente a las migraciones de las tribus de habla arauak y que entonces reemplazó a la yuca dulce como cultivo fundamental, como la excepción de las zonas periféricas (Oriente de Perú y Bolivia)*".

Denevan menciona, asimismo, que los Mojeños cultivaron una gran variedad de plantas, incluyendo plantas de semilla y las de tubérculos. Su lista de cultivos PreMisionales (basada en Castillo 1906: 309-310) incluye la yuca, maíz, porotos (probablemente *"fríjol"*), zapallo, camote, maní, papaya, ají, algodón (*Gosypium barbadense*), arrachacha *("tubérculo comestible común en los Andes bajos"*), tabaco, urucú, guayaba, tutuma, piña, calabazas, y "*banano de cocinar (Musa paradisiaca normalis)".* Entre los cultivos introducidos Denevan

menciona que los Jesuitas introdujeron cultivos Europeos como el café, arroz domesticado, varios árboles frutales (tamarindo, diferentes variedades de naranja, y limón). Con relación al plátano (y su variedad el banano recién mencionado) ya la caña de azúcar afirma que "*son introducciones anteriores a los jesuitas*" (Denevan 1980: 172, 175 -176, 247).

Al respecto, cabe un comentario. El plátano y la caña de azúcar podrían corresponder a aquellos elementos culturales que tuvieron una rápida difusión por Sud América, como es el caso también de las gallinas y de los anzuelos de fierro. Por ejemplo, las gallinas se difundieron a partir de la segunda expedición de Cristóbal Colón, recorriendo las rutas comerciales de los ríos Amazónicos entre los grupos étnicos que valoraban las plumas blancas para sus adornos (Nordenskiöld 1979 (b): 146-147).

Con relación al cultivo del maíz Denevan sostiene que los Mojeños (sembraban de 10 a 14 granos de maíz en agujeros abiertos con palos de escarbar a una distancia de unos 83 cm; sembraban a comienzos de octubre y se dice que lo cosechaban sólo dos meses después" (Denevan 1980: 174).

Alfred Métraux, cita a Eder (1791: 99), quien menciona el uso de la mandioca venenosa como comida en Mojos, aunque -continua Métraux - su aseveración no fue verificada por otras fuentes.

Los Mojeños y los Baures abrían chacos en las selvas que no estaban inundadas durante la época de lluvias. A fines de agosto se limpiaba la maleza de abajo, luego se cortaban los árboles grandes con "*hachas de piedra*" y se quemaba. Derrivaban selectivamente algunos árboles grandes, cuya caída volteaba otros más pequeños. Contaban también con el viento para voltear algunos árboles. Los troncos secos eran quemados y sus restos carbonizados eran dejados en el chaco con el objeto de proteger los tallos jóvenes del maíz. Las parcelas en las que sembraban yuca eran especialmente grandes y bien deshierbadas. El maní era sembrado preferentemente en playas arenosas.

Métraux comenta que se sembraban el maíz temprano, en octubre, haciendo agujeros con palos a un metro de distancia del siguiente agujero. En cada agujero colocaban entre 10 y 14 granos de maíz. En dos meses se podía cosechar. En cambio, se sembraba la yuca en septiembre u octubre, cuando se sepultaban tres o cuatro tallos de unos 15 cms. de largo en cada agujero. Podían ser cosechados en febrero (Métraux 1942: 59).

Gustavo Pinto en su tesis, basado en Denevan, menciona que la yuca era el principal alimento, mientras que el maíz "sólo ocupaba un lugar secundario". En épocas pre reduccionales, el autor basado en Castillo y Denevan menciona los siguientes cultivos entre los Mojeños: "*yuca (maniot esculenta*), *maíz (zea mays), zapallo (cucurbita*), *camote (ipomoea batatas*), *papaya (carica papaya)*, *maní (archis hypogea), ají (capsicum)*, *arrachaca (tubérculo comestible común en los Andes bajos)*, *banana de cocinar (musa paradisiaca normalis)*" (Pinto 1990: 26, 55; Denevan 1980: 172).

David Block sostiene que los mojeños cultivaban "*una pequeña superficie de maíz*", habiendo estado su consumo limitado a las fiestas "*y para la esporádica fermentación de bebidas alcohólicas*".

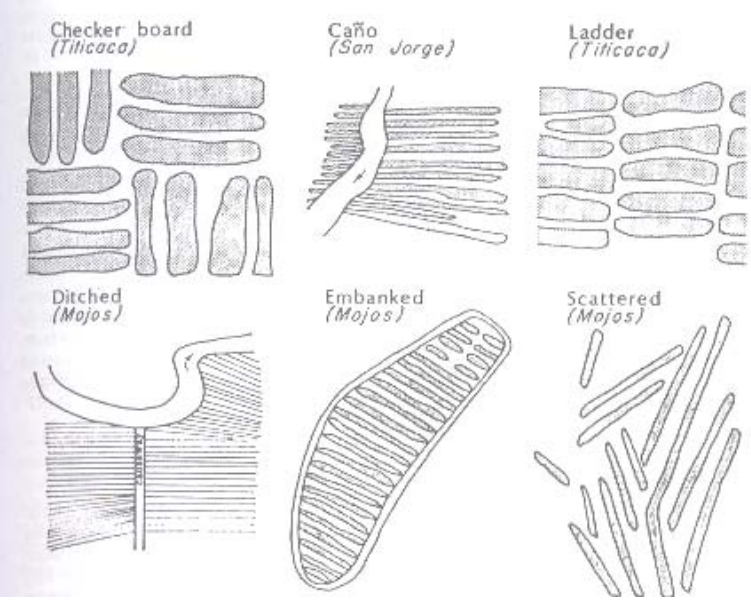
Aunque no referido concretamente al cultivo de plantas, sino a la recolección de parte de ellas, Block menciona que los Indígenas Mojeños cosechaban la fruta de la palmera "*cachi*", la cual comían. Asimismo, de sus anchas hojas hacían resguardos contra la lluvia, masticaban sus semillas para hacer shampú, y de las fibras de sus ramas hacían canastas y esteras. Muchas plantas silvestres tenían usos medicinales. Habían plantas sólo conocidas por los curanderos especialistas y otras, formaban parte de la medicina popular, como el tabaco, "*copiaba"*, raíz de asafrán, quina quina y nueces de una variedad de *"pino".* Por otro lado, algunos *"especialistas religiosos usaban substancias que alteraban la mente en sus rituales. Antes de intentar comunicarse con el mundo de los espíritus, los chamanes Mojo bebían una poción de marari para inducir a un trance de veinticuatro horas* (Block 1980: 94-95; 1986: 81- 82).

En cuanto al tabaco, cabe indicar que en general no era utilizado para fumar, sino, como un medicamento contra el "boro", la larva de una mosca *(Dermatomya)*. La hoja de tabaco es colocada donde la larva penetra en la piel, de manera que quede atontada y pueda ser extraída apretándola.

Por su parte, Clark L. Erickson en su artículo "Sistemas Agrícolas Prehispánicos en los Llanos de Mojos'; basado en fuentes etnohistóricas, menciona los siguientes cultivos sembrados en los Llanos de Mojos, aunque sin diferenciar si fueron también cultivados en los campos elevados (con una excepción), y sin diferenciar su origen, si fueron Pre Hispánicos o Coloniales. Menciona el "*maíz, yuca dulce, yuca amarga, frijoles, calabazas, maní, camote, cacao, papaya, ají, piña, algodón, tabaco, calabaza de árbol, racacha y varias palmeras".* Asimismo, menciona que entre los cultivos menores se cultivaba una especie de Xanthosoma (un *"aroid"*), denominado gualusa. Al respecto agrega que "*este cultivo es sumamente interesante debido a la tolerancia que tiene para el agua, y su alta productividad, puesto que podía haber sido un cultivo ideal en los surcos inundados de los campos elevados, los canales y lagunas de los Llanos de Mojos, ampliando así la productividad de los sistemas de aquacultura"* (Ericsson 1980: 741).

Entre los utensilios de labranza agrícola que Nordenskiöld vio entre los Indígenas de la región Mojeña se encuentran las obtenidas de los Europeos, machetes y palas, y aquellos de origen nativo, como palos para sembrar (haciendo un agujero en la tierra) y simples clavas para cavar. Solamente los Huanyams y los Mosetenes tenían estas últimas (Nordenskiöld 1920: 23; 1979: 34-43; Vargas 1964: 75).

Por su parte, Pinto, basado en Denevan, menciona que en los chacos se utilizaron dos tipos de herramientas: el palo para excavar, haciendo hoyos en la tierra, y las hachas de piedra, utilizadas mayormente para cortar árboles y arbustos. El sistema de cultivo estuvo basado en el drenaje (Pinto 1990: 27).



Diseños de campos de cultivo con camellones en Sud América, incluyendo Mojos (Según William Denevan, “Aboroginal Drained – Field Cultivation in the ameritas”).

Clark Erickson hace referencia a la frecuente mención que se hace en los tratados arqueológicos de las "*hachas de piedra (particularmente la variedad en forma de T*)", lo que indicaría "*la importancia del sistema de cultivo de roza”. Cita a Eder, Lizarazu, y Castillo, quienes mencionan "el uso de hachas de piedra para limpiar el monte*" (Erickson 1980: 743).

Aunque con reiteración de algunos datos, veamos ahora lo que dicen Dougherty y Calandra respecto a la agricultura. En Mojos se consumía la yuca *(Manihot utilissima*), que vendría a ser la variedad dulce. Los citados autores se refieren a la antigüedad del consumo de la yuca en Mojos al manifestar que "*una evidencia indirecta de la antigüedad del cultivo de la yuca en Mojos es proporcionada por los grandes platos discoidales y ligeramente cóncavos con superficies interiores acanaladas, junto con "manos" fusiformes, ambos muy gastados debido a la fricción mutua, que primero fueron encontrados por Nordenskiöld (1913) y que se encuentran entre las artefactos más conspicuos de Mojos. Se los puede rastrear hasta por lo menos el 500 d.C. en la Loma Alta de Casarabe*".

El maíz también era bastante cultivado, aunque según los autores, su consumo se habría realizado por medio de la chicha. Basándose en Soleto Pernia, y Denevan (1966: 100), sostienen que el maíz de Mojos era grueso, grande, y con granos blandos. Dougherty y Calandra encontraron en Mojos cerámica con impresiones de las mazorcas de maíz cuyas improntas sugieren granos de las características arriba mencionadas. Según los autores, el primer registro de estas improntas de mazorcas de maíz sobre la superficie de cerámica data de por lo menos el 300 d.C.

Entre otras plantas que se cultivaban en Mojos, Dougherty y Calandra mencionan la pimienta, algodón, urucú, patata dulce, maní, frijoles, y calabazas. Entre las plantas adquiridas de los Europeos se encontraban los plátanos, la caña de azúcar, y el arroz. Del Norte (México y Centro América) adquirieron, entre otros, el cacao, la guayaba, y las piñas

En cuanto a lo que nosotros denominamos el segundo período agrícola, es decir, aquél correspondiente al Período Imperial, en el que se construyeron los terrenos de cultivo en base a grandes movimientos de tierra, los citados autores lo llaman *"agricultura de inundación*", y basados en Denevan sugieren que hubo "*varias estrategias distintas de agricultura de inundación en Mojos*". Al respecto, presentan seis variedades con variantes en cuanto al desagüe y utilización de las aguas. Asimismo, presentan una variante importante entre la agricultura de Mojos Central (región de desarrollo Mojeño) y la del Nor-Este de Mojos (región de desarrollo Baure). En Mojos Central se habría desarrollado en la sabana, lo que ellos llaman "*flood agriculture*", es decir, una agricultura en base al manejo de las aguas de inundación en diferentes tipos de terrenos. En el Nor-Este de Mojos no existen evidencias de este tipo de agricultura en la sabana (Dougherty y Calandra 1984: 172- 178; 190).

3. Recolección.-

Uno de los pocos autores que hace referencia a la recolección de plantas silvestres o partes de ellas, así como de fauna, es William Denevan. En su libro **La Geografía Cultural Aborigen de los Llanos de Mojos** menciona en primer lugar a las palmeras. La palmera "*cachí*" (probablemente, según el autor, la cusi, *Orbygnia phalerata)* que proveía de cocos comestibles. Según Castillo (1906: 303), de sus cocos se preparaba un jabón. Otras palmeras con frutos comestibles eran la motacú *(Attalea princeps)*, además del sumuqué, assaí, totaí, y la chonta.

Entre otros árboles que brindaban sus frutos estaban el pacay (*Inga edulis*), paquío (*Hymenea courbaril),* coquino y el ambaibo. El autor menciona una lista publicada por Eder (1888: 38-52) de plantas medicinales, así como aquellas utilizadas para tintes, repelents y aromatizantes. Entre ellos, la vainilla, utilizada como medicamento y por su aroma. La canela silvestre. La corteza de la quinina para la fiebre de la malaria. El bibosi, de cuya corteza confeccionaban su vestimenta.

En Mojos, recolectaban también huevos de tortuga (peta), así como de caimanes, lagartos y avestruces (*Rhea americana*). Según Eder (1888: 150), los Mojeños recolectaban y comían algunas hormigas y gusanos, "*que eran aplastados y hervidos*". Se recogía en el monte miel de abejas y cera. Asimismo, conchas de "*varios tipos de moluscos y mejillones*". Dichas conchas eran usadas como utensilios (Denevan 1980: 179-181).

4. Caza.-

En el área Mojeña, en épocas de Nordenskiöld (principios del siglo XX), las probabilidades de que algún grupo étnico, de población más o menos considerable, pudiera subsistir gracias a la caza eran pequeñas, y en algunas regiones, muy pequeñas. La base de la alimentación no dependía de la caza. De todas maneras, la caza formaba parte de la dieta.

David Block coincide con lo anterior, en sentido que la caza asumía un papel suplementario en la dieta de las poblaciones de las Pampas de Mojos. Comían venados, tapires, chanchos de monte (tropero y taitetú), perezosos, monos, capibaras y serpientes. Sus métodos de caza según Block y Denevan incluían el arco y la flecha, venenos, cerbatanas, gritos para imitar aquellos de los animales, y camuflaje, bolas, y hondas. Las cacerías eran llevadas a cabo por individuos o por grupos en las pampas. "*Estas expediciones de cacería frecuentemente ocupaban toda la población masculina de un pueblo para formar los extensos cercos.."* (Block 1980: 93; Denevan 1980: 185).

Denevan presume que las largas lanzas hayan sido introducidas en Mojas por los Españoles. Asimismo el autor, basado en Eder, afirma que "*los Mojo eran tan diestros con el arco y la flecha que podían disparar hasta 20 flechas por minuto; que podían alcanzar un blanco a una distancia de 70 pasos y que las flechas eran lanzadas con fuerza suficiente como para atravesar el flanco de una canoa*". Tanto las flechas como los arcos eran del tamaño de un hombre. Los arcos llevaban adornos de plumas y envolturas de hilos de colores. Las flechas tenían *"plumas en su mango de bambú*". Las puntas de las flechas eran de bambú, hueso o el *"aguijón del pez raya"*. Por otra parte, "*para aterrorizar al enemigo, las flechas de guerra a menudo tenían castañas huecas que silbaban en el aire".*

Denevan basado en Eder (1888: 122-125) menciona que las cerbatanas de los Mojeños eran confeccionados en base a un bambú largo calentado al fuego, para enderezarlo. Los dardos eran de astillas finas de palmera, estando la base envuelta con hilos de algodón, "l*os empapaban en un veneno de acción rápida hecho del jugo de coropi"*. El coropi era obtenido machucándolo y humedeciéndolo con agua caliente. Luego se filtraba el líquido con algodón, se lo hacía hervir hasta que se vuelva más espeso, para luego secarlo al sol, y volverlo a humedecer con jugo de tabaco. Finalmente se rociaba dicho líquido sobre los dardos y flechas. Denevan comenta que Nordenskiöld sostenía que dicho veneno era en realidad el curare

Con relación a las hondas de los Mojeños, el autor también basado en Eder, sostiene que las bajitas eran de arcilla "*tachonadas de espinos envenenados".* Finalmente Denevan menciona que los Mojeños también utilizaban una serie de *"trampas, cepos y celadas*" (Denevan 1980: 185-186).

En los comentarios anteriores de Denevan (basado en Eder) resulta de sumo interés la mención que hace a los mangos de las flechas Mojeñas que eran de bambú. El material más utilizado para ello era la espiga de la flor del chuchío, como lo hacen actualmente los Yuracarés, y los mismos Trinitarios. Al respecto, véase a Nordenskiöld, líneas abajo.

El Hermano Joseph del Castillo menciona que los Mojeños eran "diestrfsimos "cazadores, tanto en el río como en el monte. Por ejemplo describe la cacería del jaguar, conocido en Mojos como el tigre. Esta su descripción:

"Han perdido el miedo á los tigres y así en viéndolos, los siguen y acosan hasta matar los que alcanzan. (...) En sintiendo el tigre, de noche se embarcan cuatro ó seis con arcos y flechas que estas armas apenas las desamparan y se acercan hacia la parte donde oyeron la voz y puestos en medio del río, remedan propiamente el quejido del tigre con una calabaza que llevan para esto; él en oyéndolo se suspende, más no se mueve á la primera, repiten la segunda y tercera y entonces él engañado pensando que es voz verdadera de aquella tigre que busca, se arroja hacia la canoa que le espera con cuatro flecheros á punto pereciendo al rigor de sus dardos ó saetas porque entendió mal; otras veces no es así, sinó que lo ven arrojarse al agua, para atravesar el río y se hallan al acaso navegando por él y vuelan á toda fuerza de remo á atajarle el paso y allí le flechan".

Asimismo, menciona que "*a la pampa van de comunidad, capitaneados del cacique, llevan su bebida para una semana, y yuca para comer, lo demás, la pampa donde van lo ha de dar; llevan todos los perros, éstos les sacan venados, ciervos y otros, y ellos flechan; también suelen armar lazos. Para cazar mejor, queman las dichas pampas, porque es tan viciosa la tierra, que en un año cría pajonales de un estado." (...) "Con lo que han cazado, asado vuelven á sus casas y cada uno lleva á la suya su parte"* (del Castillo 1906:.314-315,333-334).

Denevan, basado en Métraux (1942: 60) y Eder (1888: 55) menciona que la caza del jaguar daba lugar a un rito religioso importante entre los Mojeños. Esta su descripción:

"Los Mojo atacaban a los jaguares o con dos lanzas o con arcos y flechas, que arrojan en rápida sucesión hasta que los animales caen. La muerte de un jaguar merecía especiales honores para el cazador y se celebraban danzas, se tocaba el tambor y otras ceremonias. La forma más segura de cazar un jaguar era atraerlo a la orilla del río o al agua, imitando su ladrido con una calabaza como megáfono; entonces le envían una rociada de flechas desde una canoa. También acorralaban los jaguares con perro y les disparaban con sus cerbatanas".

En cuanto a la cacería del chancho tropero ("jabalí" según el autor) menciona que cuando capturaban una cría la colocaban sobre un árbol, momento en el que comenzaba a berrear, atrayendo así la atención de la manada, la cual era entonces atacada con flechas y lanzas. Chanchos troperos eran también cazados con perros, conduciéndolos a hoyos en el suelo o en árboles, donde los encerraban con palos y luego los mataban con humo. Los monos eran cazados como alimento y también para defender sus cultivos de maíz. El tapir hacía también daño a los cultivos. Eran perseguidos hasta el agua para luego dispararles con flechas en cuanto sacaban sus cabezas. Lo mismo hacían con las capibaras.

Los Mojeños cazaban también aves, construyendo escondites en los lugares donde dormían las aves, las cuales llegaban a acostumbrarse a estas construcciones artificiales. Los cazadores se metían en los escondites cuando las aves salían durante el día. Al retornar eran cazadas con cerbatanas (Denevan 1980: 183-185).

Rubén Vargas Ugarte hace referencia a la caza de "*ciervos, venados, agutíes y volatería*" (Vargas 1964: 75). Los agutíes eran lo que se conoce ahora como "jochi". Entre las aves cazaban patos que en las fiestas eran consumidas con maní (Equipo Pastoral Rural de Mojos 1989: 15).

Por su parte, Gustavo Pinto Mosqueira en su tesis "La Liberación como Utopía del Mundo Mojeño" menciona que la carne proveniente de la caza formaba parte regular de la provisión de proteínas. Hace referencia a la caza de ciervos, tapires, jaguares, jabalíes, osos hormigueros, conejos y patos reales. Asimismo; hace referencia (basado en Eder) a la destreza que tenían los niños y jóvenes en el manejo del arco y las flechas (Pinto 1990: 27-28, 37; Denevan 1980: 181). En realidad, lo que el autor llama "jabalíes" han debido ser el taitetú y el chancho tropero, y lo que llama "conejo", ha debido ser el jochi.

En la región Mojeña, en general, entre los diferentes grupos étnicos se utilizaban en épocas Pre-Hispánicas los siguientes utensilios de caza: el arco y la flecha, la flecha con bolas de barro, la cerbatana, la porra, la honda, y las trampas. En épocas más antiguas aún, se utilizaban también el palo arrojadizo (estólica), la boleado!a, y la jabalina. Los Mojeños tenían una borla en sus palos arrojadizos, lo cual parece ser original de ellos.

Según Nordenskiöld, todos los grupos étnicos, excepto aquellos que se encontraban bastante "civilizados", usaban el arco y las flechas. Los arcos eran siempre confeccionados de madera de palmera. Todos los grupos étnicos en esta región le quitaban la cuerda a sus arcos cuando no los utilizaban. Las cuerdas siempre eran hechas con material vegetal, generalmente de líber retorcido. Solamente los Guarayos tenían cuerdas de arco, hechos de algodón.

En cuanto al mango de las flechas los Atsahuacas, Cayubabas, Chacobos, Tambopata-Guarayos (Chamas), Chimanes, Churápas, Guarayos, Maropas, Movimas, Sirionós, y Yuracarés, los hacían con la espiga de la flor del chuchío (*Gynerium*). En realidad, Nordenskiöld menciona "*la parte superior del tallo del Gynerium"*. A la lista anterior de grupos étnicos, debemos añadir a los Yuquis, puesto que Nordenskiöld no los llegó a conocer. En cambio, según el autor, los Huanyams, Huaris y Crenems "*usan finos tal/os de bambú*".

En la región Mojeña, los grupos étnicos que tenían flechas sin plumas eran los Maropas, Pausernas, Yuracarés, Churápas, Cayubabas, Yamiacas, y Tambopata-Guarayos. Estas flechas sin plumas eran usadas exclusivamente para la pesca.

Al respecto, debemos aclarar que el territorio original de los Yuracarés era el pie de monte Andino que en sus partes bajas se extendía hacia Mojos. Asimismo, cabe aclarar que los Yuracarés también tenían flechas con plumas de diferentes clases, las cuales eran utilizadas para diferentes tipos de fauna.

Curiosamente, Erland Nordenskiöld en su tomo 3 de su serie Estudios Etnográficos Comparativos, titulado **La Etnografía de Sud América vista desde Mojos en Bolivia**, basado en Eder (p. 259), apenas hace referencia al uso de arcos y flechas entre los Mojeños. Al respecto dice: *"antiguamente los Mojeños tenían veneno para sus flechas".* Luego menciona que Alonso (p. 50) se refiere a veneno para flechas en la región del río Beni, al parecer, información obtenida en los viajes de Maldonado. Sin embargo, no menciona el tipo de veneno que utilizaban los Mojeños. Los Huanyams, por ejemplo, utilizaban el curare.

Luego Nordenskiöld menciona que en el Nor Oeste de Sud América *"estos venenos tenían un uso más común. De ahí su distribución se extiende como una cuña a través de Mojos hasta Chiquitos* y *el Norte Argentino,* y *posiblemente Chile".* Otra referencia que hace el autor al veneno entre los Mojeños es la mención que hace a P. Diego Samaniego quien relató que un soldado fue ligeramente herido en la quijada por medio de una flecha con veneno, habiendo muerto en cinco días. *"Ellos hirieron á un soldado nuestro en la barba,* y *con ser la herida muy poca, murió dentro de cinco días rabiando de hierba mortal que tienen".*

Eder menciona que antiguamente los Mojeños utilizaban la cerbatana, posiblemente hecha del tallo de bambú.. Maldonado en su viaje por los ríos Madre de Dios y Beni menciona haber visto Indígenas usando la cerbatana. El palo arrojadizo (estólica) era utilizado también para arrojar flechas. Eder tiene un dibujo de un Indígena Mojeño arrojando una flecha con el palo arrojadizo. Según Nordenskiöld, fueron los Arawaks quienes difundieron la estólica. Esta arma ya no se encuentra en uso actualmente. De acuerdo con Eder los Indígenas Mojeños utilizaban la boleadora. Nordenskiöld supone que fue introducida en la región de Mojos en épocas Coloniales (Nordenskiöld 1979: 44-85; 231).

Dougherty y Calandra mencionan que las proteínas de origen animal eran obtenidas de diferentes maneras. En primer lugar, expediciones bien organizadas de cacería, en las cuales se cazaba en grupos. Este sistema de cacería corresponde a la pampa Mojeña. En segundo lugar, *"un sistema bastante sofisticado de pesca que incluía redes, canastas* y *el envenenamiento del agua de charcas* y *lagunas; la recolección de huevos de tortugas* y *aves eran un suplemento. También tenían patos domesticados"* (Dougherty y Calandra 1984: 173).

Alfred Métraux, aunque también reiterando descripciones anteriores, afirma que entre los Mojeños había dos métodos bien diferentes de cacería. El primero, era utilizado en la selva. El segundo, en las pampas abiertas. En el primer método, los cazadores de manera individual cazaban al acecho o esperando a la presa. Cazaban monos o aves en los bosques de galería a lo largo de los ríos. En el segundo método, grupos numerosos de hombres, dirigidos por su cacique, *"cuya autoridad era absoluta en estas ocasiones",* cazaban manadas de ciervos de manera comunitaria. Perseguían a los animales con perros, que estaban entrenados para obedecer a los cazadores, o bien, conducían a los ciervos mediante incendios de pasto hacia una emboscada. La carne obtenida en las cacerías comunales era repartida de manera equitativa entre todos.

Otro método consistía en usar camisas blancas y tocados con forma de una garza blanca, común en las pampas. Ello les permitía mimetizarse y cazar al acecho a los ciervos. Para ello avanzaban despacio con el viento en contra, imitando al ave hasta que llegaban a estar lo suficientemente cerca como para disparar con sus arcos y flechas o cerbatanas. También solían atraer la curiosidad de los cérvidos acercándose disfrazados y luego levantaban un brazo o una pierna para llamar su atención. Los Mojeños cazaban *"conejos"* prendiendo fuego a la maleza y luego sacándolos de sus madrigueras.

Con relación a la caza del tigre, el autor asevera que los cazaban ya sea con lanzas o con arco y flechas, que eran disparadas en una rápida sucesión hasta que el animal caía. *"La matanza de un jaguar le otorgaba honores inusuales al cazador y era celebrado con bailes, batir de tambores y otras ceremonias*". Métraux menciona que la manera más segura de cazar un jaguar era de atraerlo a la orilla del río o al agua imitando su aullido por medio de un "*megáfono de calabaza*", y luego flecharlo desde una canoa. También perseguían jaguares (conocidos como tigres) con perros y los abatían con la cerbatana.

Métraux, basado en Eder, hace referencia a las cacerías de los Mojeños en épocas de inundaciones. "*Durante las inundaciones un sistema Mojo de caza era rodear una isla en la que los animales se habían refugiado. Algunos cazadores tomaban posiciones ventajosas en lugares altos, mientras otros cercaban la isla en canoas. Grupos de indios con trompetas, tambores y cuadrillas de perros invadían la isla por diferentes lados, haciendo el máximo de ruido posible. Los animales, acosados por el pánico, en especial los venados, corrían a la orilla para escapar nadando, pero allí eran muertos por los canoeros, quienes los golpeaban a palos, los enlazaban, los apuñalaban o se subían sobre sus espaldas y los ahogaban. Cada cacería importante de este tipo daba como resultado la muerte de hasta 40 venados y 200 jabalíes y piezas menores*" (Métraux en Denevan 1980: 182; Métraux 1942: 59-60; Pinto 1990: 28). Las cifras recién expuestas pueden responder a la realidad en casos de cacerías comunales cuando la carne era repartida entre toda la población.

Francisco Eder en su obra **Breve Descripción de las Reducciones de Mojos ca. 1772** describe además otros métodos de cacería. Con referencia a los patos reales menciona que utilizaban unas flechas especiales que eran utilizadas con veneno y disparadas con cerbatana. *"Las cañas se parecen al cañón de nuestros niños y que crecen en abundancia por el monte. En caso de no ser perfectamente recta, cuando son todavía tiernas los indios las calientan al fuego; su proyectil es el nervio de las hojas de palmera, fuerte pero muy fino, de unos dos palmos de longitud y cuya extremidad untan con un poco de veneno, envolviendo el extremo opuesto con el algodón silvestre que haga falta".*

Estas pequeñas flechas eran utilizadas a eso de las nueve de la mañana cuando los patos reales (por el calor) volvían a algún árbol grande donde solían dormir, permaneciendo ahí hasta eso de las tres de la tarde. "*AI descubrir el indio uno de tales árboles, se construye una choza con ramaje en las proximidades y cuando, al cabo de algunos días, juzga que los patos ya se han acostumbrado a su presencia, en el momento oportuno (cuando los patos se han dispersado por las sabanas) penetra subrepticiamente para esperarlos a su regreso. En efecto, vuelven solos, en parejas o en grupos mayores: entonces los va traspasando con aquella flechita disparada por la cerbatana".*

Según Eder, otro método de cazar patos consistía en lanzar a la laguna varias calabazas agujereadas. Poco a poco, los patos se acostumbraban a ver dichas calabazas. Entonces, cuando los patos todavía no habían llegado a la laguna, el Indígena se introducía al agua con una calabaza que le cubría la cabeza, pero contenía dos agujeros que le servían para mirar. Mimetizado entre las demás calabazas, no le resultaba difícil al cazador acercarse a los patos, "*y cuando los tiene al alcance de la mano, coge por las patas al que tiene delante, lo zambulle rápidamente y debajo del agua le tuerce el cuello*". Esta estrategia le permitía acercarse a otros patos y repetir el sistema de caza.

Con relación a la caza de ciervos en la sabana, Eder afirma que utilizaban un método especial. Una vez ubicado el ciervo, se ubicaban de manera que el viento venga del lado donde se encontraba el animal. Avanzaban cuando el ciervo pastaba con la cabeza gacha. Al estar a una distancia adecuada, disparaban su flecha. El autor sostiene que los ciervos tenían mala vista y utilizaban más sus sentidos del olfato y oído.

Para la caza de gamos (otro tipo de ciervo) el cazador, recibiendo el viento del lado del animal, se cubría la cara con su ropa hasta que el gamo lo vea como algo extraño pero curioso. Luego se echaba sobre el suelo y levantando los pies, o los brazos, o algún objeto, hacia que el animal, movido por su curiosidad, se acerque. Una vez a distancia de tiro, utilizaba su cerbatana.

Para la caza de aves, según Eder, utilizaban un pegamento con varillas pegadas al ramaje de los árboles, "*en que luego quedan las aves prendidas cuando vuelan"*.

Con relación a la caza del caimán, Eder menciona otro método (distinto al descrito por D'Orbigny) que consiste en armar una trampa con una cuerda. Esta su descripción.

"Otras veces, (...), plantan en la orilla un árbol de ochó de nueve palmos de longitud y flexible; atan en su punta una cuerda con la que por el otro extremo preparan un lazo cerca de un puentecillo de cañas; luego doblan el árbol cuanto pueden, formando con él una especie de arco tensadísimo. Detrás del puentecillo hacen un montón de carne y huesos, cerrando el paso desde cada lado del puente con ramaje; llega el caimán y, guiado por el olor, pisa el puente, que ante su peso suelta la cuerda, en cuyo lazo - desconocedor de la trampa - ya había metido la cabeza; vuelve el árbol a su posición vertical, colgando de él la fiera, la que no lo puede romper por más esfuerzos que haga, gracias a su elasticidad".

Otro método de caza que menciona Eder es la utilización de veneno utilizado en las puntas flechas y cerbatanas. Cabe nacer notar que el autor no identifica a los grupos étnicos que utilizaban este método. Sin embargo, era utilizado en Mojos. Para preparar el veneno utilizaban un tipo de liana, "*del grosor de un puño; luego raspan suavemente su corteza exterior (que no sirve para nada) con cáscaras de caracoles; a continuación extraen con los mismos caracoles las fibras que están debajo de la corteza, sin tocar la médula misma, pues tampoco tiene utilidad alguna"*. Las fibras obtenidas eran luego puestas en calabazas junto con agua hervida. El jugo de las fibras era luego destilado "tapando el orificio de la vasija con algo de algodón. Al día siguiente ponen el contenido a fuego lento, sin llegar a hervirlo. Este proceso se prolonga durante el día y la noche, al término del cual el agua se iba evaporando y el contenido restante se oscurecía y espesaba. Luego era secado al sol durante dos ó tres días, llegando a endurecerse. "*Cuando quieren untar las flechas, mastican algunas hojas de tabaco fuertísimo y con algunas gotas disuelven un poquito de veneno para que se pegue mejor a las flechas; una vez untada la punta de las flechas, las vuelven a poner al sol y cuando ya están secas, guardan cada una de ellas dentro de las cañas que tienen para este objeto, para servirse de ellas en su momento*". Este veneno tenía la propiedad de coagular la sangre del animal.

Otro tipo de veneno, aunque no utilizado ya en tiempos de Eder, era preparado "*con el jugo de las hojas de un árbol y con las fibras de cierta liana (diferente de la anterior)*" con el mismo procedimiento que el veneno anterior. Este veneno no sólo afectaba la sangre sino que descomponía luego la carne (Eder, edición Barnadas 1985: 203-216, 257-259). Este ha debido ser el motivo por el cual se abandonó el uso de este veneno.

Alcides D'Orbigny en su libro **Viaje a la América Meridional** menciona un método de cacería, que al parecer, correspondía a los Itonamas que fueron reducidos en San Ramón con un excedente de población de la Misión de Santa Magdalena.. Por tratarse de una étnia de Mojos, con posibles influencias culturales con las demás étnias de la región, creemos pertinente reproducir en detalle el método que tenían para cazar caimanes. En efecto, este método (aunque con arpón) es citado también por Francisco Eder, tanto con relación a los perros como a los patos. Al referirse a dos lagunas ubicadas cerca de la aldea de San Ramón, a unos cuatro kilómetros de la margen derecha del río Machupo, los caimanes interferían con la abundante pesca.

Según el D'Orbigny, "*estos animales son igualmente muy comunes en el Río Machupo, en donde los indios cazan a los más grandes para extraerles los dientes, que emplean en diversos trabajos manuales. Fui testigo de la manera de cazarlos: Atan un perro a la orilla del río, colocan delante un lazo abierto, de manera que el caimán no pueda avanzar hacia su presa sin entrar en el nudo corredizo abierto, y se esconden a escasa distancia con la punta del lazo en la mano. A los ladridos del perro, los caimanes no tardan en llegar. Al principio sólo emergen de la superficie de las aguas dos puntos salientes, formados por la órbita del ojo y la extremidad del hocico del reptil; se queda así unos instantes en observación, mirando fijamente a su víctima; después se zambulle para reaparecer en la orilla o avanza lentamente hacia la presa que apetece. El instante en que trepa los pocos pasos de la barranca con sus inmensas fauces abiertas para coger al perro, es terrible para el pobre paciente, que se ve a punto de ser devorado. Como magnetizado por el caimán, algunas veces está tembloroso, sin movimiento, con los ojos fijos en su enemigo; otras veces hace esfuerzos desesperados por romper sus ataduras. Felizmente, sus temores duran poco. Los indios tiran del lazo y arrastran al caimán, tan aturdido de encontrarse atrapado así que no intenta ninguna defensa. Se le acercan por detrás, porque el caimán no puede revolverse, y unos pocos hachazos le quitan la vida. De esta manera he visto coger a varios, el mayor de los cuales tenía cinco metros de largo. Muy difundidos en la provincia, estos animales tienen un tamaño que está en relación directa con la extensión y la anchura de los ríos. Nunca se encontrarán grandes caimanes en los ríos chicos, ni pequeños en los grandes"* (D'Orbigny 1945: 1446).

Un tema muy especial en la caza fue la creencia en los poderes sobrenaturales de algunos objetos. En nuestro trabajo de campo hemos indagado más sobre este tema, que curiosamente casi no es mencionado en los escritos antiguos, con excepción de un autor anónimo que escribió un tratado titulado "Descripción de los Moxos que están a cargo de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú", en el que apenas hace referencia a ello. Pese a que en el título de su trabajo hace referencia a los Mojos, en sus descripciones no existe certeza en cuanto al grupo étnico en cuestión. De todas maneras, sus datos nos sirven. Estas sus palabras: *"colgaban alrededor de sus casas las cabezas de los animales y pájaros que flecheaban, y las cáscaras de huevos y avestruces y otras aves, unas por superstición y juzgando que*

aquellas calaveras daban fortuna para aquellas cazas, y otras para hacer alarde y jactarse de ser grandes cazadores. También para ese motivo amarraban en forma de amuleto al arco la piedra bezar de algún mono u otro animal, la que hacía en su concepto certeros los tiros" (Anónimo 1754: 17).

En realidad la "*piedra bezar*" sería lo que en nuestros diccionarios figura como "bezoar" referido a la "*concreción calculosa que suele encontrarse en el estómago y en las vías urinarias de algunos animales, considerada en otro tiempo como medicamento*" (Garcia-Pelayo 1985: 144). Por otro lado, esta concreción vendría a ser una especie de "wacanqui". Al respecto, véase el Capítulo XVII (Supervivencias Espirituales Originarias en las Comunidades Trinitarias Actuales).

5. Pesca.-

En la dieta de los Mojeños, el pescado fue un importante complemento a la alimentación de origen vegetal, proveniente de las plantas cultivadas y de la recolección de plantas silvestres. Los pescados que comían eran el pacú, surubí, piratinga, bagre, sábalo, dorado, corbina, y la anguila. En los ríos también cazaban (aunque no sea pesca propiamente dicha) caimanes, lagartos y tortugas de río (Denevan 1980: 187). A la lista anterior, David Block añade la piraña, e inclusive (lo que llama la atención) menciona la pesca de bufeos ("*delfines de agua dulce"*) (Block 1986: 82).

En Mojos la pesca se llevaba a cabo en los ríos, lagunas, y lugares pantanosos formados por el desborde de los ríos. Los Mojeños tenían arpones con tres puntas. Posiblemente hayan sido de origen Arawak. De acuerdo con Eder, los Mojeños usaban estos arpones con tres puntas de noche, alumbrados por antorchas. Para ello fijaban las antorchas en la proa.

Al parecer el uso de redes para pescar en Sud América es un préstamo cultural proveniente de los Europeos, y por lo tanto, su uso entre los Mojeños sería tardía, es decir, durante la Colonia, cuando comenzaron a utilizar la atarraya. Pese a que otros grupos Indígenas, antes del arribo de los Españoles, tenían anzuelos de madera, hueso, de la espina dorsal de pescados, e inclusive de oro, como en Antioquia, los Mojeños en aquellos tiempos no utilizaron el anzuelo para pescar.

Los Mojeños y los Huanyams pescaban también con curare. En su Volumen 2 de su serie Estudios Etnográficos Comparativos, titulado The Changes in **the Material Culture ofTwo Indian Tribes under , the Influence of New Surroundings**, Nordenskiöld confirma que los Mojeños pescaban con veneno (Nordenskiöld 1920: 38, Cuadro 5, Mapa 6; 1979: 86-102; 228-229; Mapa No. 8).

Gustavo Pinto M. menciona por su parte que los Mojeños utilizaban el arco y las flechas, las macanas, las lanzas, el arpón con tridentes, y la *"intoxicación con el jugo de coropi, del corocho*". Los peces que comúnmente pescaban eran el pacú, surubí, sábalo y el bagre (Denevan 1980: 187-188; Eder 1985: 233-234; Pinto 1990: 28-29).

Reproducimos de David Block algunos detalles referidos a los métodos de pesca de los Mojeños:

"Las técnicas de pesca estaban bien desarrolladas y se adaptaban a cada estación. Las inundaciones anuales transportaban gran cantidad de peces a la sabana abierta: al bajar las aguas se podía pescar en tierra seca. El conocimiento del ciclo vital de los peces permitía a los Mojo obtener enormes capturas en sus migraciones anuales aguas arriba. Castillo ha relatado una técnica eficaz con la que los Mojo concentraban los peces en los curiches someros utilizando los remos de las canoas para golpear el agua; allí los niños los cogían. Otras técnicas eran el arco y la flecha, las trampas y el uso general de venenos sacados de lianas que crecían por las riberas".

Block menciona que pescaban grandes cantidades de dorado, piraña y pacú, y la manera de preservarlos era usando el fuego. Los Mojeños construían bastidores para ahumar su pesca antes de transportarla a su pueblo (Block 1980: 92-93; 1986: 82).

Francisco Eder presenta algunas maneras de pescar en Mojos. No identifica a qué grupo étnico corresponden. De todas maneras suponemos que tales métodos fueron conocidos por los Mojeños.

El primer método descrito correspondía a la época seca, cuando las aguas de algunas lagunas disminuyen. "*La primera forma de pescar les viene de las aves, que por millares suelen posar en las lagunas cuyas aguas van bajando o ya se han secado. Entonces con las patas y los picos revuelven el barro, (...), llenando el aire de tanta algarabía, que parecen querer matar los peces con ella. Advertidos los indios con tal alboroto o con la aglomeración de tantas aves que revolotean sobre el mismo lugar, las siguen y una vez las han ahuyentado, encontrándose los peces como borrachos con tanto barro, comienzan a divagar de uno a otro lado y a morir: entonces entran en la laguna y cosechan los frutos del esfuerzo ajeno*". Una variante de éste método, era cuando los propios Indígenas cumplían el papel de las aves. Esto ocurría en lagunas que contenían todavía algo de agua. Mezclaban el agua con el barro con sus pies.

El tercer método consistía en golpear peces que asoman sus cabezas en la superficie en busca de oxígeno en alguna laguna o charca que va perdiendo su contenido acuífero.

Para el cuarto método, dejamos al lector con la descripción del autor. *"La cuarta forma era peculiar de los indios de mi reducción. Había un arroyuelo cuya boca quedaba obstruida por el herbaje y la arena; su nacimiento se encontraba en las sabanas cercanas inundadas; al bajar las aguas hasta cierta altura, se pudrían ciertas hierbas rojas en que abundaban aquellas sabanas, tiñendo e infectando ligeramente el agua de su color. Como apenas distaba media milla de la reducción, alguna vez al amanecer iban allá todos los indios armados de sus flechas, durante un mes seguido. Era ciertamente divertido ver manadas de peces: cada especie ocupaba un determinado trecho del arroyuelo, pero de forma tal que los más pequeños iban por la superficie del agua; los medianos, un poco debajo, y los mayores, a mayor profundidad, como en una marcha militar*".

"Las diversas especies de peces ocupaban todo el lecho del río con el orden que he dicho, de manera que dondequiera que uno fijara la vista veía abundancia de peces; pero cuando la fuerza maléfica infectaba con mayor gravedad las aguas, aparecían muchos por las orillas, en busca de la sombra de los arbustos, casi con todo su cuerpo fuera del agua. Allí, con el tridente o con flechas, en una o dos horas se mataban diariamente tantos peces, que cada indio cargaba un caballo o un mulo, fuera de los que él mismo podía cargar sobre sus hombros y llevar a la reducción".

La quinta manera de pescar, que describe Eder, consistía en el envenamiento del agua al caer sobre ella las cenizas "*de un palmo de altura*". "*Si antes de caer el rocío mañanero sopla algún viento fuerte y las arrastra a algún lago o arroyuelo, los emponzoña de tal forma que todos sus peces se emborrachan y, vagando sin rumbo, se los puede pescar con toda comodidad, o simplemente mueren a las pocas horas"*.

Eder menciona además algunas maneras de pescar "*inventadas por los indios*". Comienza mencionando el uso de flechas, tridentes o *"la lanza de madera*". Menciona, asimismo, el uso de la cerbatana, "*con flechitas envueltas en algodón silvestre, hiriéndolos con la fuerza del viento expulsado por la boca*".

Menciona también el uso de trampas. *"Otras veces cierran la boca por donde la laguna desagua en el río con setos de palos o montones de hierba, dejando en algunos lugares pequeñas aberturas, donde ponen cestos de mimbre trenzado: a ellos han de ir a parar todos los peces que tratan de escapar al río*".

En lagunas o ríos viejos grandes y profundos utilizaban una liana gruesa, llamada "*gordolobo*". A las lianas las llamaban *"coropi*". El Indígena lleva al lago, "*dos manojos de la mencionada trepadora, entra en él, y allí los machuca con un bastón fuerte, sacando las fibras y esparciéndolas en todas direcciones. Parece que el jugo de este coropi es muy perjudicial al agua, pues al momento pierde su color, y como si le hubiesen echado un linimento abundante o las aguas hirviesen, se cubre de burbujas. Al cabo de una hora los peces comienzan a sentir los efectos de la substancia, moviéndose por la superficie del agua o dirigiéndose a las orillas, en busca de otro paraje; entretanto los indios los van cogiendo por todos los medios y los suelen asar en la misma playa, sobre unas parrillas de madera larguísima*s".

La pesca nocturna estaba basada en la utilización del tridente. "*Con ramitas de un árbol durísimo y muy combustible hacen antorchas, poniéndolas encendidas en la proa de la canoa; el indio se sienta también en ella, armado del arpón y acompañado sólo de otro compañero, que cuida de mover la canoa sin hacer ruido. Los parajes más a propósito son las orillas de los ríos o donde el agua tiene poca profundidad, de manera que se pueda ver el fondo, pues allí se reúnen los peces de noche por temor a los mayores. Llevando por lo general los ríos agua clara, al iluminar el resplandor de las antorchas hasta más de una vara de profundidad, se puede distinguir con toda claridad cuantos peces descansan o corretean por allí. Así pues, cualquiera puede sacar los que quiera con el arpón, sin que haya que esperar ningún momento ni buscar los peces que hay que coger*".

Finalmente, Francisco Eder describe otro método de pesca bastante sui géneris. Estas sus palabras: *"los indios también acostumbran a escoger una embarcación larga o dos (atándolas entre sí); luego, del lado -por ejemplo - izquierdo de la canoa (o de la serie de ellas atadas) atan palos largos y de ellos cuelgan cueros. Así navegan lenta y silenciosamente, dejándose llevar por la corriente hasta llegar al paraje donde saben que hay abundante pesca. Entonces todos los indios que participan en la expedición comienzan a golpear el agua con los palos ya sacudir la canoa con los pies: así atemorizan a todos los peces que descansaban junto a la orilla, saltando como lluvia a las profundidades del río; pero la mayoría choca contra la pared de cuero, cayendo sobre la canoa, por lo general en tan grande abundancia, que hay que romper los cueros a toda prisa y darles paso libre para que no hundan la canoa. El griterío imprevisto y en un momento de descanso y en que no pueden ver nada, pienso que les hace creer que procede de algún pez grande, de cuya proximidad tratan de huir con tan funesta velocidad*" (Eder, edición Barnadas 1985: 231-236).

Métraux menciona que aparte de la liana llamada "coropi" *(paullinia pinnata*), los Indígenas conocían otra enredadera aún más poderosa, pero creían que sólo podían utilizarla de manera eficiente después de ayunar.

El mencionado autor también hace referencia a otro método de pescar peces pequeños que al migrar eran pescados por los Mojeños, quienes se paraban cerca de la orilla, provistos con un "coro" una canasta cónica sin fondo, hecha cuidadosamente con tiras de madera de una palmera pesada entrelazadas entre sí. Al pasar los peces lanzaban las canastas y obtenían la pesca a través de la pequeña abertura (Métraux 1942: 61).

Siguiendo con el tema del uso de venenos para pescar William Denevan menciona el "*ochohó*" (Hura crepitans) y el barbasco (*Lonchocarpus*). Asimismo el autor menciona que si bien en épocas Prehispánicas no utilizaron redes, usaron "*una cesta sin fondo llamada covo para cerrar el paso a las manadas de pescado migrante en aguas someras*" (Séller 1875: 100). Los Mojeños también utilizaron según Denevan, "*represas en los desaguaderos de lagunas y ponían cestas o trampas (no descritas*) *en unas pocas aberturas. También colocaban grandes barreras de hierba y matorral en las playas de los lagos, donde el pescado atrapado era cogido con la mano"* (Denevan 1980: 188).

El autor anónimo de 1754 menciona que los Indígenas (tampoco especifica cuáles) pescaban con "*espinas y huesos dispuestos con forma de anzuelo, en agua clara con flechas y fisgas*" (Anónimo 1754: 30). Las fisgas eran los arpones tridentes.

6. Animales Domésticos.-

Nordenskiöld afirma que en Mojos los Indígenas no tuvieron otro animal doméstico que el perro. Sin embargo, algunos, como los Atsahuacas y los Huaris, no los tuvieron. El autor supone, que los perros que se veían en su época (principios del siglo XX) no eran de una “raza originalmente Indígena”, o por lo menos, habían tenido una larga trayectoria de cruzamiento o mezcla con perros introducidos por los Europeos.

El ganado vacuno fue introducido en Mojos por los Europeos. Los Indígenas - según Nordenskiöld - que tienen su propio ganado, corresponden a aquellos grupos étnicos que no han preservado su cultura original. Una manera importante para la introducción en Mojos del ganado fue a través de las Misiones. Asimismo, sólo aquellos Indígenas aculturados por la influencia Occidental llegaron a tener y montar caballos. Ya en tiempos de Nordenskiöld, la mayoría de los grupos étnicos criaban gallinas, pero en aquellos grupos étnicos que mantenían cierta independencia de la Cultura Occidental, dicha crianza no fue importante. (Nordenskiöld 1979: 114).

Con relación a los perros cabe referirse a los comentarios de Marvin Harris en su libro **Cannibals & Kings - The Origins of Cultures**, donde menciona que los Indígenas Americanos (en épocas PreHispánicas) trataban a sus perros de la misma manera que los campesinos Europeos solían tratar a sus chanchos. Eran animales que se alimentaban de la carroña de las aldeas. Andaban sueltos vagando por la aldea consumiendo restos de basura o desperdicios que podían encontrar (Harris 1978: 164). No conocemos referencias a este aspecto en las crónicas de Mojos, pero en las comunidades Trinitarias actuales es frecuente ver perros que no son alimentados en sus casas. Ello es muy corriente entre los Yuracarés.

De todas maneras, ya sea bien alimentados o no, entre los perros domésticos en Mojos se produjo una cierta variación o evolución bajo los efectos de la domesticación (Darwin 1993: 66). Es decir, los perros fueron adaptándose a las condiciones medio ambientales y climáticas, y sin duda, en consecuencia, fueron adquiriendo algunos rasgos físicos característicos.

David Block afirma que los pobladores de las Pampas de Mojos *“desarrollaron un sistema de avicultura*”. Menciona que patos “*muscovy*” eran criados en grandes bandadas. Su carne representaba una comida de lujo consumida durante las fiestas y a invitados especiales (Block 1980: 94).

William Denevan en su libro **La Geografía Cultural Aborigen de los Llanos de Mojos** hace la siguiente descripción acerca de los animales domésticos en Mojos:

“Los Mojo tenían patos cuando se produjo el primer contacto; puede que se trate del ánade americano doméstico (Cairina moschata), que, por lo demás, parece fue raro entre las tribus de monte tropical del Amazonas. En 1564 Alemán (1897: 198) informó haber visto gallinas de doble collera cerca del río Beni; en cambio, el capitán Francisco Sánchez Gregario afirmó que en 1617 los Toros (Mojo) tenían muchos patos, pero no gallinas u otro tipo de aves de corral (Lizarazu 1906: 195). Los indios tienen anterior a los jesuitas”.

En otro párrafo Denevan se refiere a la recolección de miel y cera de abejas entre los Mojeños, pero afirma que no domesticaron dicho animal.

Para la época Misional, cabe mencionar a las gallinas, cuya difusión inicial se habría llevado a cabo desde el Segundo Viaje de Colón y especialmente a principios del siglo XVI. (Denevan 1980: 189, 247). La difusión rápida de las gallinas, especialmente a principios del Siglo XVI, se llevó a cabo debido a la demanda que crearon las plumas blancas, las cuales eran usadas para pintarlas en los adornos cefálicos y corporales. En un principio no comían a las gallinas, puesto que eran consideradas como compañeras y amigas de la casa. El Indígena Amazónico no concebía la posibilidad de asesinar a un compañero y amigo y luego comerlo.

El Hermano Misionero Joseph del Castillo en su "Relación de la Provincia de Mojos" nos provee una descripción de los perros que tenían los Mojeños para las cacerías. Dice lo siguiente:

"*Si van á cazar, llevan sus perros, que todos son grandes cazadores y son todos de orejas paradas y sin ser galgos, lo parecen; tan delgados los tiene el hambre, con esto dicen que son fuertes y lijeros, son mediados, pero de tanto corazón que no hay fiera que no acometan en presencia de los cazadores (entre estos indios cada uno conoce su perro) y su canoa, pero éstos son como bienes comunes,..*" (del Castillo 1906: 332-333).

Por su parte, Métraux menciona que los Mojeños criaban patos silvestres, que eran consumidos (al igual que las gallinas posteriormente) en ocasiones especiales, por ejemplo después de una fiesta, o si un hombre quería retribuir la ayuda recibida en el cultivo de su chaco. El autor menciona que cuando llegaron los Jesuitas encontraron que los Mojeños tenían perros, sin embargo, sugiere que fueron adquiridos de los Cruceños, puesto que se parecían al galgo de origen Europeo. Estaban muy bien entrenados para cazar (Métraux 1942: 62).

CAPITULO VII

La Cultura Material
Mojeña Prehispánica - III

1. Introducción.-

Si bien el título del presente capítulo se refiere a la época Prehispánica, hemos incluido comentarios sobre algunos elementos culturales que surgen a través del primer contacto con los Europeos, especialmente en las Misiones Jesuíticas. Ello se debe a que consideramos a las Misiones Jesuíticas como pertenecientes a un momento de transición cultural en la que los Mojeños todavía no habían adoptado por sí mismos la identidad cultural que se proyecta hasta nuestros días.

En el presente capítulo revisamos aquellos elementos culturales que estaban más relacionados con el cuerpo, ya sea como vestimenta ornamentación, o bien destinados a producir algún efecto emocional, ya sea a través de algún tipo de narcótico, juego, o sonido musical.

Mujer Mojeña tejiendo (Según Lázaro de Ribera, **Descripción de Mojos).**

2. Vestimenta.-

Resulta obvio que los Padres y Hermanos Jesuitas plasmaron en sus escritos, de manera consciente o inconsciente, algunas aseveraciones que ubican a los Mojeños en un nivel de “barbarie” o salvajlsmo". Esa visión preconcebida, propia de su época e idiosincrasia, quita a sus escritos, sin duda, bastante de su veracidad científica. Sin embargo, los documentos de carácter histórico de estos cronistas, pueden ser "filtrados”, obteniéndose algunos datos de valía,

Comenzamos el tema citando al Hno, Joseph del Castillo. Estas sus palabras con respecto al tema de la vestimenta.

"*Volviendo á sus costumbres de estos bárbaros, digo que su ordinario vestir, menos el arreo, es el que fue más antiguo en el mundo, esto es, la desnudez, es en ellos tan propia, que á nosotros nos llaman los vestidos, tienen con todo camisetas con que abrigarse; los sures y tipoyes que son como unos sacos grandes abiertos por arriba y abajo donde se meten las mujeres. Lo ordinario es, como he dicho, la desnudez total en los hombres y aún en las muchachas, hasta 15 años: las mujeres, el tipoycillo que les cubre desde la cintura hasta medio muslo, el cual no lo atan sinó que lo arrojan descubriendo gran parte del vientre, tan bárbaras son con esto"* (del Castillo 1906: 324).

Con relación a este tema Nordenskiöld en el tercer volumen de su serie Estudios Etnográficos Comparativos, titulado **The Ethnography of South America seen from Mojos in Bolivia**, cita a Marban, quien, también con la mentalidad de la época, dice: "*andan estos bárbaros toda la vida desnudos y el mayor vestido que tienen son unas camisetas cortas los hombres y las mujeres, unos tipoycillos tan pequeños que solo bastan a cubrir las partes vergonzosas del cuerpo"*.

Los tipoys en la región Mojeña eran utilizados por los Sirionós, Pausernas, Mojeños y Baures. Los primeros contactos con los Baures (también de origen Arawak) evidenciaron a las mujeres "*vestidas de manera muy respetable, que en los ojos de los misioneros, significaba que dicha vestimenta ocultaba tanto los senos como las partes genitales*".

Luego, sobre las vestimentas, Nordenskiöld comenta: "*la camisa, que es aquí la prenda de vestir más común, es un elemento cultural Occidental*". La difusión de la camisa se dio en gran medida a través de las Misiones Jesuíticas. En todas partes la forma de la camisa de los hombres era la misma, aunque la proporción entre el largo y el ancho podía variar algo. En general, la camisa llegaba hasta un poco más abajo de la rodilla. Había variantes, por ejemplo, las camisas de los Chimanes llegaban casi hasta los pies. Estas camisas no tenían mangas, pero cuando eran grandes, colgaban un poco sobre los hombros. Nordenskiöld cita a Eder y Castillo mencionando que los hombres Mojeños antes de 1800 usaban camisas hechas de corteza de árbol o de algodón (Nordenskiöld 1979: 144-154).

Alcides D'Orbigny, en su obra **El Hombre Americano** - **Atlas**, afirma que los Mojeños llevaban ya sea túnicas tejidas, o bien, camisas de corteza de árbol. La túnica de las mujeres Mojeñas, en particular, era sin mangas. Estas túnicas eran hechas de corteza de *ficus* o de tejido de algodón. Por otro lado, según el autor, la imagen que siempre se tiene en Europa del Indígena Sudamericano vestido de plumas no es correcta (D'Orbigny 1959: 135-136).

En su libro **Viaje a la América Meridional** menciona que estas largas camisas sin mangas, eran hechas de la corteza de la "higuera Bibosi". Para ello, escogían los "*árboles nuevos, sin nudos, y cortan primero un trozo de corteza para reconocer su calidad, pues no todos la tienen igualmente buena. Una vez hecha la elección, derriban el árbol, lo despojan de sus ramas y marcan en el tronco la longitud necesaria para cada camisa: la corteza debe ser enroscada en sí misma con el objeto de evitar las costuras. Hacen una incisión circular del largo buscado, practican una hendidura longitudinal, introducen debajo de la corteza un trozo de madera cortada en bisel y la despegan de la parte leñosa sin romperla. Una vez desprendida, la pliegan desde la punta de través, de modo que se separe la parte exterior, dura, de la interior, blanca, espesa y la única que utilizan. La enrollan luego, y sacan otra. En dos horas, mis setenta indios recogieron por lo menos materia prima para trescientas camisas. Por la noche, en la parada, se ocuparon del trabajo poco difícil de la preparación. Cada cual se fue al bosque para buscar un tronco para fabricar su camisa. Armados con una maza cuadrada y marcada con profundas estrías transversales, golpeaban sucesivamente con una u otra mano para separar las fibras de la corteza. Hicieron esta operación de ambos lados, la estiraron y la lavaron en el agua. La golpean todavía una vez más durante un tiempo más corto y la extienden como una pieza de ropa blanca. Para tener una camisa completamente confeccionada, sólo les falta ahora doblarla en dos, hacerle un corte para pasar la cabeza y coserla en los costados"* (D'Orbigny 1945: 1466).

Trabajo con corteza de árbol para su utilización en vestimenta (Según Lázaro de Ribera, **Descripción de Mojos)**.

En *"el país de los Yuracarees" comenta D'Orbigny, existe una planta llamada "itira" que los Mojeños utilizaban para teñir dichas camisas de un color morado. "Cuando las cortezas se encuentran ya preparadas, las doblan de un modo particular, para empaparlas luego en aquella tintura, resultando de la disposición de los dobleces, cuadros casi perfectamente iguales"* (D'Orbigny 1845; 1992: 284).

Mujer Mojeña hilando con el huso sostenido entre los dedos del pié (Según Lázaro de Ribera, **Descripción de Mojos**).

Encontramos otra referencia a los tintes utilizados por los Mojeños en una crónica de! Padre Lacueva ("Las Regiones Yuracarés") publicada en el Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia (Año X, No. 109-120). Estas sus palabras:

"El árbol llamado itira es muy codiciado de los Mojos y aun de la gente de afuera para teñir de morado con achiote que se da con mucha abundancia. Con una cáscara llamada cancali tiñen de colorado; de negro con la cáscara de utuyu, y sabayesto de azul con la fruta yene y con la planta del añil en las orillas de los ríos y que se da viciosamente, y de amarillo con un bejuco y unas papas que llaman "amarillo" (Lacuela 1918:446).

Alfred Métraux menciona que los hombres Mojeños usaban largas camisas de algodón o de corteza de árbol, con frecuencia elaboradamente decoradas. Posiblemente estas camisas fueron más largas durante la influencia misionera de los Jesuitas. Los hombres afirmaban sus camisas alrededor de la cintura con una cuerda *"y en tiempos más recientes con cinturones de algodón decorados con franjas rojas, azules, o amarillas".*

Respecto a las telas de corteza Métraux afirma que los Mojeños desprendían de los árboles de bibosi grandes pedazos de corteza, algunas veces de doce pies de largo y tres pies de ancho, a las que golpeaban sobre un tronco con un mazo de madera con estrías. Luego lavaban la tela, la retorcían para remover la savia, y la secaban al sol.

Vestimenta de mujer Mojeña (Según Francisca Eder **Breve Descripción de las Reducciones de Mojos ca.** 1772)

Los Mojeños también hilaban algodón. Las mujeres se sentaban sobre el suelo, hacían descansar el extremo del huso entre los dedos gordo y segundo del pie izquierdo, y hacían rodar el huso con la mano derecha a lo largo de la pierna derecha. La madeja era sostenida con la mano izquierda.

Los textiles Mojeños eran de algodón. Con las dos variedades, la blanca, y la rojiza. No usaban hilos teñidos para producir diseños en sus tejidos. Los Mojeños modernos y los Baures usaban el telar Arawak, conocido también como el telar vertical (Métraux 1942: 64, 66-67).

Por su parte, William Denevan menciona que los "*útiles de los indios Mojo y Baure eran de gran calidad y belleza. Los tejidos los hacían tanto de corteza como de hilo de algodón. La corteza se sacaba del árbol de bibosi (Ficus spp.) y la fuente del algodón era probablemente el algodón selvoso, permanente que actualmente se cultiva en el Beni. El*

telar vertical o arauak actualmente lo utilizan las tribus de sabana y en Mojas tenía probablemente un origen precolombino. Los Mojo, Baure, Itonama y Movima, todos han sido famosos como tejedores de telas de algodón desde la época jesuítica" (Denevan 1980: 85).

El Equipo Pastoral de Mojos ratifica la pretérita confección entre los Mojeños de "*túnicas y camijetas con corteza de árbol golpeada y maceteada*" (Equipo Pastoral Rural de Mojos 1989: 17).

Clark Erickson, hace referencia al uso entre los Mojeños de ruecas, que fueron halladas en excavaciones arqueológicas, lo que atestigua *"el uso del algodón para hacer tejidos, una tecnología avanzada e importante entre los grupos indígenas de las sabanas al momento de contacto Europeo, particularmente entre los Bauré y Mojo*" (Erickson 1980: 743).

De acuerdo con Alcides Parejas, en Mojos existían dos tipos de algodón, "*el blanco y el rojizo, hecho que aprovechaban para conseguir combinación de colores*" (Parejas 1976: 14).

La mayoría de los Indígenas de la región Mojeña tenían husos del tipo conocido como "Bororó", o de sus variantes. En la costa del Perú, por ejemplo, el sistema Bororó es más antiguo que el "Bakaïrí". En los Andes utilizaron el sistema Bakaïrí.

En cuanto a los telares, en esta región, los Yuracarés, Chacobos, Baures, y Pausernas utilizaron el telar de tipo "Arawak". En Mojos no se utilizó el telar de tipo Peruano, el cual fue utilizado en el Chaco. Un tercer tipo de telar fue utilizado por los Huanyams, quienes tejían franjas en ellas. En Mojos se tejía menos que en regiones más meridionales.

Algunos grupos étnicos, como los Huanyams, hacían sus camisas de corteza de árbol en imitación a las camisas de los Hispanos. Entre algunos grupos étnicos más pequeños, las mujeres también usaban camisas, y aquellas camisas que llegaban hasta los pies fueron *"introducidas por los misioneros como una vestimenta para las mujeres. Esto por razones de decencia".*

Según Nordenskiöld, en ninguna parte de Sud América se hacía tanta tela de corteza de árbol como en el Nor Este de Bolivia, y áreas adyacentes. Para tal propósito se utilizaba la capa interior de la corteza de *Ficus sp*. El procedimiento consistía en golpearla con un mazo de madera que tenía estrías en sus extremos. El citado autor considera que las telas de corteza tenían una distribución principalmente en el Nor Oeste de Sud América, y que por lo tanto, pertenecerían a los elementos culturales que en origen llegaron desde Colombia. La tela de corteza no es un elemento cultural Guaraní. Tampoco lo es del Caribe, y *"apenas se la podría llamar como típicamente Arawak"*. Asimismo, no es conocida entre las tribus del Alto Río Xingú.

Los Indígenas generalmente pintaban las telas de corteza con pincel, palo o sello. Los Mojeños pintaban sus telas. Al respecto Marbán escribió: "*su tejido que si quieren hacen pintados con mucho curiosidad".*

En la región Mojeña y áreas adyacentes, el único grupo étnico que empleaba sellos para decorar sus telas de corteza era el Yuracaré. Por su parte, telas de algodón pintadas se encontraban principalmente en el Alto Río Amazonas, en el río Ucayali en Colombia, y antiguamente eran usadas en la costa del Perú. El hecho de pintar una tela es una costumbre más primitiva que usar hilos de diferentes colores al tejer.

El taparrabo fue utilizado en Mojos. Nordenskiöld lo evidenció al encontrar una figura de arcilla, al parecer de origen Prehispánico, que tenía uno. Como hemos constatado personalmente, estatuillas de arcilla de épocas Prehispánicas, presentan frecuentemente taparrabos.

Los Indígenas Amazónicos de Mojos no utilizaron ningún tipo de sombrero, excepto luego, en imitación de los Europeos. Los calzados eran totalmente desconocidos entre los Indígenas de Mojos. Posteriormente, se llevó a cabo la influencia de la manera de vestir de los trabajadores del caucho, introduciéndose la camisa, y los pantalones.

La desnudez era común en el Este de Sud América, habiendo desaparecido por influencia de la Cultura Occidental (Nordenskiöld 1919: 104-105, 108; Mapa 16; 1920: 59, 61-63, Mapa 7, Cuadro 8; 1979: 144-154; 194-198; 208-210; 220; Mapa 29).

De acuerdo con Alfred Métraux, "*en tiempos aborígenes, el traje de una mujer consistía solamente de un delgado taparrabo, probablemente parecido al de los Paressis. Las niñas andaban desnudas hasta la pubertad"* (Métraux 1942: 65).

David Block menciona que los Mojeños y los Baures podían pintar sus textiles con diseños que se asemejaban a aquellos que plasmaban sobre la cerámica. Dominaban los diseños geométricos y representaciones de la fauna regional (Block 1980: 71).

3. Trabajo Plumaria.-

En el presente subtítulo veremos la utilización de plumas más en el sentido ornamental, desde la perspectiva de autores como Erland Nordenskiöld, y no desde una perspectiva espiritual con autores como Rafael Karsten, tema que es cubierto en el Capítulo referido al Mundo Espiritual de los Mojeños.

Según Nordenskiöld, los ornamentos de plumas eran usados de manera generalizada por los grupos étnicos que no habían perdido su cultura. Sin embargo, algunos de los grupos étnicos que llegaron a perder una buena parte de su cultura original continuaron usando ornamentos de plumas en sus festividades.

Alejandra Bravo en su libro **El Arte Plumaria entre el Pasado y el Presente** sostiene que Sudamérica es *"la región clásica del Arte Plumaria no solamente por la variedad vistosa del plumaje de sus aves, sino también por la diversidad de las técnicas utilizadas, las mismas que están diferenciadas en distintas regiones, diversas culturas y significados especiales*".

"La pluma -añade - no sólo tenía un rol central en las fiestas, también en la vida cotidiana, en muchos casos era parte esencial del adorno personal del cuerpo y, en sentido más amplio, llenaba funciones mágico-religiosas y sociales en el grupo".

La autora sostiene que en Bolivia el arte plumaria que queda actualmente es poco comparado con lo que existía en épocas Pre Hispánicas. Describe la corona (conocida como "plumaje") de los Macheteros de San Ignacio de Mojos con estas palabras:

"La corona está sostenida sobre un soporte de madera de chonta (citabere), denominado yelema: yelmo, sobre el cual está asegurado un abanico de Aquarilla. Tres arcos de madera delgada (Marayau-ljicaki) están asegurados a este soporte, donde el plumaje (yususe ta sache: plumaje del sol) está enlazado sobre este armazón. Son 34 elementos de taquarilla, uno para cada pluma. Las plumas medianas están enlazadas una a una formando una diadema. Los cálamos de las plumas están cortados todos a la misma altura. Las puntas de las plumas grandes están adornadas con plumitas de garza. El tocado tiene una cola, que es una faja telada muy linda de 760 cm. sobre la cual se van cociendo restos disecados con plumitas de la pechuga del ave. Visten una camijeta: traje como una funda, ceñida con una faja como cinturón".

"*Las plumas rojas significan "la sangre que se derramó por la defensa"; las plumas amarillas "el pan de cada día"; las plumas verdes "la naturaleza y la cultura"; las plumas azules "el cielo, tiempo bueno, el agua"; las plumas blancas, el "aire" y "la luz del pueblo"* (Bravo 1999: 14-16).

Obviamente que las descripciones anteriores provienen de lo que Alejandra Bravo observó recientemente en San Ignacio de Mojos. De todas maneras, el origen del uso de este atuendo cefálico es Pre Hispánico, motivo por el cual, hemos reproducido su descripción en este subtítulo.

Trabajos realmente artísticos de mosaicos plumarias fueron antiguamente realizados por los Mojeños. Los Baures también hacían trabajos con plumas, aunque no de la misma calidad.

David Block (basado en Eder) menciona que los mosaicos de plumas se basaban en coser el plumaje a un apoyo. Los Baures por ejemplo, hacían escudos de plumas tramadas entre sí (Block 1980: 124).

El mismo Eder al referirse a los Mojeños decía que entre sus trabajos artísticos se destacaban los artículos hechos con plumas de aves:

"Arrancan el plumón del pecho y de debajo de las alas de las aves, que se caracterizan por la variedad y brillantez de sus colores, los mezclan con gusto y los cosen tan hábilmente sobre tela que uno podría pensar que habian crecido de ella".

"*De esta manera hacen representaciones de cuadrúpedos, de aves, de hombres lanzando sus dardos o pescando, y mientras están danzando sacuden estas imágenes plumarias con sus manos, como si fueran pequeños escudos. En efecto, bajo la dirección de sus jefes hacen imágenes sagradas tan bien hechas y ornamentos de altares que se podría jurar que estaban vivos, a no ser que uno se convenza de su error al tocarlas".*

Al respecto, Nordenskiöld afirma que por la entusiasta y posiblemente algo exagerada descripción de Eder, se puede deducir que los Mojeños hacían ornamentos de plumas de una calidad muy alta. Ya en tiempos de Nordenskiöld (principios del siglo XX) ya no quedaba nada de tan magnífico trabajo. Sin embargo, las enormes coronas de plumas que los Mojeños seguían usando en sus danzas, eran todavía en épocas de Nordenski6ld, de las mejores dentro de esa línea en toda Sud América.

Asimismo, el autor Sueco afirma que en toda la región de Mojos nunca vio a los Indígenas teñir las plumas con algún colorante. Dicha técnica era practicada en el Chaco. Sin embargo, resulta de sumo interés el relato de Eder cuando menciona que los Mojeños solían cambiar los colores de las plumas de los loros. Dicho procedimiento consistía en arrancar las plumas para luego frotar la piel desnuda con la secreción de las ranas. Luego, en lugar de plumas verdes, crecían rojas. Al parecer, esta práctica era bastante común en diferentes lugares de la Amazonía. Si bien, Nordenskiöld, al citar a Eder, menciona que ello se hacía con una secreción de ranas, Rivero menciona que en la región del río Meta (siglo XVIII) se lo hacia con la secreción de sapos. Estas sus palabras:

"Cogen un sapo vivo, al cual punzan repetidas veces, con una púa hasta que le salga sangre; pónenle después entre una totuma ó vasija, y con ají y pimienta molida van cubriendo las heridas del animal, el cual rabioso con medicina tan cruel, va destilando poco a poco lo más activo de su humor revuelto con ponzoña y sangre; revuelven con esto ciertos polvos encarnados que llaman Chica, y mezclados tan inauditos ingredientes, queda hecho un barniz. Arrancan luego al papagayo las plumas; y le untan el barniz, introduciéndolo con la punta de un palito en los huecos que dejaron las plumas en la cutis, y no deja de recibir el loro su molestia, pues queda por muchos días como gallina clueca, muy encrespado y triste. Después de algún tiempo vuelve á recobrar sus plumas, pero tan mejoradas y vistosas, que es cosa de admiración ver la hermosura y gallardía con que salen entonces, dejándose notar en ellas un bello encarnado en manchas, sobre campo amarillo, el cual campea en admirable variedad entre las plumas verdes".

Al respecto, Nordenskiöld menciona que hubo divergencias de opinión, pues algunos zoólogos opinaban que lo que cambiaba el color de las plumas era un cierto tipo de alimentación (Nordenskiöld 1979: 204-208). Por su parte, Alfred Métraux menciona (refiriéndose a lo dicho por Nordenskiöld), que los jilgueros se vuelven negros si se los alimenta con granos ricos en materias grasas, tales como la colza y el cáñamo. Asimismo, menciona a Rabaud, quien afirma que los canarios adquieren una bella coloración roja si se alimentan con pimienta de Cayenne. Al respecto, Métraux cita otros ejemplos. De todas maneras, Nordenskiöld no negaba la existencia de la práctica del "tapirage", como se dice en Francés al proceso de coloración de plumas nuevas en aves vivientes. Ambos métodos daban sus resultados, ya sea por vía interna o externa. Por el otro lado, Métraux menciona que los Mundurukús lo hacían con la sangre clásica del sapo. Los Bororó, en cambio, lo hacían frotando las aves con la savia de un cierto árbol. Posiblemente, así lo hacían también los Paresis. Los Mbayás del Gran Chaco (el extremo meridional de la práctica del "tapirage") lo hacían con las raíces de la planta logoguigo o bien de la tintura obtenida de los frutos del árbol *nibadenigo*. Ambos proporcionaban un color azafrán (rojo) (Métraux 1928: 186-190).

Otra referencia directa al "*tapirage*" en Mojos la encontramos en el artículo referido líneas arriba, "*Une Découverte Biologique des Indiens de l'Amérique du Sud: la Décoloration Artificielle des Plumes sur les Oiseaux Vivants"* de Alfred Métraux, quien hace referencia al relato de Eder referido líneas arriba. El proceso de coloración de plumas que renacen en aves por medio de un ungüento de sangre y secreciones de rana (*rana* tinctoria) o sapo, era común en el Norte del río Amazonas, especialmente en la Guayana Francesa, donde dicha práctica parece haber sido el monopolio de los Indígenas Caribes. Al Sud del río Amazonas el "tapirage" era más bien raro. El autor menciona que sólo se encontraba esta práctica entre las tribus Arawak o entre pueblos que habían estado directa o indirectamente bajo la influencia Arawak, y concretamente (basado en Eder) entre los Mojos en el siglo XVIII. Nordenskiöld mostró a Métraux en el Museo Etnográfico de Götemburgo algunas plumas de un adorno Huanyam que tenían todas las características de haber sido obtenidas de una ave que había sufrido la operación del "*tapirage*". Aquellas plumas, que en origen deberían ser verdes, se habían vuelto de un amarillo matizado de rojo.

En cuanto a la distribución del "tapirage" en Sud América, Métraux afirma que su centro de difusión habría estado en las Guayanas, "*y principalmente en las regiones habitadas por los Arawaks o bajo su influencia*". En efecto, su dispersión en Sud América coincide con aquella de la Familia Lingüística Arawak, con excepción de los Tupís en la costa Atlántica, pero su reciente migración desde el centro del Brasil (donde habrían adquirido una serie de elementos culturales Arawak) podría explicar tal hecho (Métraux 1928: 185-190).

En su libro **The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso**, Alfred Métraux, menciona que según Eder (1791: 308-309) el trabajo con plumas fue el mayor logro artístico de los Mojeños. El plumón era sacado del pecho y de debajo de las alas de aves con colores vivos y lo cosían sobre telas de una manera tan hábil que se parecía al plumaje natural. Al combinar diferentes colores, los Mojeños producían

mosaicos representando cuadrúpedos, aves, hombres arrojando dardos, o pescando. "*Cuando bailaban, sostenían estos cuadros de plumas en sus manos como si fueran pequeños escudos, y los agitaban".*

Asimismo, Métraux, basándose en Eder (1791:152) dice lo siguiente: "*como muchos Indígenas tropicales, los Mojo cambiaban el color natural de las plumas de las alas y cola de loros amansados a rojo arrancándolas y llenando las heridas con la sangre de una rana (Rana tinctoria?) y luego cubriendo la piel del pájaro con cera (proceso tapirage). Las nuevas plumas crecían con un color rojo brillante"*

Con relación a los adornos hechos con plumas, los hombres Mojeños se amarraban sus cabellos largos con cuerdas de algodón *"que ocultaban bajo tiras de corteza y fijaban hermosas plumas de loro entre los hilos".* El autor menciona asimismo, que los tocados variaban desde unas cuantas plumas sujetas sobre la frente hasta gigantescas diademas de brillantes plumas de las colas, adornadas con pequeñas plumas de varios colores, y montadas sobre una estructura de mimbre cubierto igualmente con un mosaico de pequeñas plumas. Uno de estos tocados, afirma Métraux (basado en Wegner), *"todavía era usado en festivales hace unos pocos años, consistía de 300 plumas de la cola, arrancadas de 85 aves, principalmente tocho (Ostinops decumanus Pall), ara (Ara militaris L.), y otras clases de loros. Estas plumas, a las cuales estaban sujetadas las alas de escarabajos multicolores, estaban sujetas a un sombrero de cestería ya una fila de astillas de bambú para formar una grande pantalla semicircular sobre la nuca. Los extremos de las largas plumas de las colas estaban cubiertas con pedazos de piel de ave"* (Wegner 1931 b: 96; Métraux 1942: 62, 64, 67).

Por su parte, David Block menciona que el Padre Andión durante su viaje en 1596, cuando navegó el río Mamoré, "*vió lo que él llamó un cuadro de matices audaces y curiosos diseños*". Algunos autores incluso llegaron a sugerir que los Indígenas llegaron a tejer las plumas, a lo que el autor asevera que ya sea, tejidas o cosidas, sobre un fondo, las plumas obtenidas de los pechos y alas de aves tropicales llegaron a decorar objetos de lujo, tales como tocados y escudos usados en diferentes ocasiones festivas (Block 1980: 72).

Dougherty y Calandra mencionan muy brevemente los trabajos plumarios que realizaban, que todavía pervive en los "*grupos de bailarines llamados "macheteros" con sus impresionantes tocados hechos con plumas de loros,.."* (Dougherty y Calandra 1984: 170).

4. Atención del Cuerpo.-

Según Nordenskiöld, entre los Indígenas que más afición tenían por el aseo se encontraban los Chiriguanos, Chanés, Mojeños, y Baures, los tres últimos siendo de origen Arawak. De los cuatro, eran los Mojeños quienes tenían más afición a la limpieza y a los baños. Los Arawaks, de quienes descienden los Mojeños, tenían peines.

Francisco Eder menciona que los peines que confeccionaban en Mojos eran "*muy artísticos y elegantes*". Los hacían con dientes de pescados (Eder, edición Barnadas 1985: 325).

En la Amazonía existieron grupos étnicos, cuyos miembros se perforaban el septo nasal, los labios, orejas, extremos de la boca, y las narices. La perforación del septo nasal era practicada por los Mojeños.

En general, fueron aquellos grupos étnicos de menor desarrollo ("menos civilizados") que no deformaban el cuerpo de alguna manera "*para propósitos de ornamento*". En efecto, según Nordenskiöld, la costumbre de perforar alguna parte del cuerpo a objeto de insertar un "ornamento" no era una costumbre correspondiente a los grupos étnicos menos civilizados. Lo mismo ocurría en el África, donde, por ejemplo, los Pigmeos nunca, o rara vez, deformaban sus cuerpos para propósitos de adorno.

En lo que sigue del presente subtítulo, con el propósito de facilitar la lectura, seguiremos utilizando la palabra "ornamento", pese a que en el capítulo dedicado al Mundo Espiritual de los Mojeños, veremos que dichos "ornamentos" en origen no tenían una función estética, sino, espiritual, mayormente de defensa contra los espíritus malignos.

Según Nordenskiöld, Castillo menciona que los Mojeños utilizaban pedazos de estaño ("*clavos de estaño redondos*") como adornos nasales. Asimismo, en las antiguas descripciones sobre el área de Mojos se menciona el uso de ornamentos de plata para los labios por parte de los Mojeños, y de piedra (también para los labios) entre los Baures, ambos grupos étnicos de origen Arawak.

Los Mojeños y los Guarayús practicaban también el tatuaje con pigmento, lo que habría sido introducido por los Arawaks. Los Arawaks en la Guayana Holandesa practicaban el tatuaje. Nordenskiöld en su mapa menciona a los Mojeños como habiendo utilizado el tatuaje en épocas Coloniales (Nordenskiöld 1919: 120-121, 138, Mapa 19; 1920: 78-79; 1979: 155-164; 228; Mapa 20).

Alcides D'Orbigny menciona en su libro **El Hombre Americano** que los Mojeños, al igual que los Peruanos, Araucanos, Patagones, y Peuelches, llevaban los cabellos largos. Los Mojeños en particular,

además del cabello largo, lo tenían impregnado de aceite de coco. Ambos sexos tenían asimismo, los cabellos largos en una sola trenza que caía sobre la espalda. Con relación al rostro, menciona que lo cubrían a menudo de colores, con líneas regulares. Ello acontecía entre los Pampeanos, Araucanos, Guaraníes, Antisianos y Mojeños (D'Orbigny 1959: 135; 351).

Sin embargo, algunos autores como Otto Zerries, afirman que el origen de la pintura corporal representando animales o partes de ellos, puede tener diferentes significados, estando su origen en muchos casos "*en el substrato espiritual de la cacería*". Por ejemplo, para los Makiritare de Guayana no se trataría de una simple imitación de los animales de caza, sino de la identificación con un "amo" o "maestro" de los animales o un espíritu auxiliar del cazador, *"presentando principalmente la forma de una serpiente"*, y jugando así indirectamente un papel en la disponibilidad de animales. Por otra parte, entre los Waika y los Kashuiena "*los espíritus específicos de los animales son conjurados en la pintura corporal por los hombres curanderos*". En el Nor Oeste de la Amazonía, la relación con la caza (Canelos, Jívaros) cede su lugar en la pintura corporal a la representación de la serpiente, sobre todo la anaconda, que llega a ocupar el lugar de los ancestros (Bora - Miranha). Papel similar juegan la serpiente y el jaguar entre los Kaschinaua, para quienes dichos animales eran los modelos dominantes en la pintura corporal, teniendo una concepción dualista relacionada con los ancestros.

La figura del jaguar se encuentra nuevamente entre los Huanyams y los Tacanas. Para los Tacanas, como una identificación con el "*amo de los animales en la cacería*". En cambio, para los Chamas, "*son manifiestamente los animales por ellos mismos que son imitados en la pintura corporal*". Al respecto, el autor da cuenta que lo mismo ocurría entre los Mojeños, aunque no se ha comprobado entre ellos una relación directa con la cacería. Al Este del Brasil, en cambio, además del jaguar y de la serpiente, la pintura corporal incluye a los pescados. Ello ocurría entre los Waikas, Oayanas, Huanyams, Carajás, Boróros, Botocudos y los Mojeños. En estos casos, las pinturas corporales estaban ligados a leyendas vinculadas a la cacería, a la metamorfosis en tiempos originales, convirtiéndose los hombres en animales. Sin embargo, en estos casos, la serpiente sólo permanecía en la pintura corporal, como elemento decorativo, excepto para los Canellas, para quienes la serpiente tenía un carácter totémico. En muchos casos, las pinturas corporales no incluían al animal entero, sino, solamente una parte, o bien, sus huellas sobre la tierra.

Según Zerries, a estas pinturas corporales ejecutadas en rojo con urucú (*Bixa orellana*, así como con una de sus variedades), y en azul - negro *(Genipa americana*), cabe añadir (pero sólo en casos donde su interpretación esté relacionada con las motivaciones expuestas en las líneas precedentes) a los tatuajes, que son mucho menos numerosos en Sud América.

El autor finaliza aseverando que, en general, no se puede afirmar en las pinturas corporales, si tienen una identificación con el animal en cuestión. Sin embargo, los casos que tienden a indicar tal identificación con el animal son bastante numerosos como para llegar a la conclusión de que *"la identificación con el animal representa un aspecto importante, sino incluso decisivo, de la pintura corporal entre los pueblos primitivos del sub –continente*". (Zerries 1965: 66-68).

Según Métraux, basado en Marbán, las mujeres Mojeñas se lavaban el cabello con la fruta machacada de una palmera. Marbán lo describe así: *"lo primero se peinan muy bien, porque tienen el cabello muy largo y tienen mucho cuidado de criarlo, lávanlo con fruta de palma mascada; después de peinado lo atan con muchas varas de hilo, el cual los hombres cubren con una corteza de caña y las mujeres dejan descubierto,…"*

En cuanto a la pintura corporal, Métraux asevera que las semillas molidas de urucú y genipa eran mezcladas con agua y aceite de semillas de palmera para tal fin. Durante las fiestas, hombres y mujeres lucían una gran variedad de pinturas corporales. Algunos estaban enteramente cubiertos con genipa, otros se untaban el cuerpo mitad negro y mitad rojo. La mayoría de ellos llevaban una decoración con diseños "artísticos", similares a aquellos en la cerámica.

Métraux menciona que según Eder (aunque no identifica al grupo étnico de Mojos) los Indígenas se tatuaban con espinas o dientes de pescado, y usaban el jugo de genipa como pigmento, realizando diseños en sus caras y brazos representando caimanes o lagartos, monos y peces (Marbán 1898: 148-149; Métraux 1942: 65).

Con relación al tatuaje Ibarra Grasso cita a Francisco Eder (en su edición de 1888). Suponemos que se refiere a los Mojeños:

"*Hay algunos que se graban en los brazos y cara figuras de caimán, de monos y de aves, por medio de espinas agudísimas, o dientes de pescado, para parecer más feroces, poniendo en las punzadas hollín o jugo de árbol Jonoboco; con lo que consiguen que esas figuras sólo puedan desaparecer con el cutis..."* (Eder 1888: 103; Ibarra Grasso 1985: 372).

David Block menciona que los hombres Mojeños, antes de las fiestas, se aplicaban un shampú preparado con la fruta de una palmera machacada con la cual se peinaban cuidadosamente haciendo trenzas con cordeles de cañas cruzadas. Como toque final, dice el autor, los cordeles eran decorados con vistosas plumas. Al parecer, estos adornos con plumas estaban solamente reservados a los varones, aunque las mujeres también lavaban y trenzaban el cabello.

Block también se refiere al pintado de los cuerpos entre los Mojeños y los Baures. Basado en del Castillo menciona que las mujeres pintaban a sus maridos. No se sabe si ello ocurria entre parejas casadas o eran las mujeres del pueblo quienes pintaban a los hombres. Usaban un tinte negro obtenido de una fruta llamada "yono", y otro rojo, que era preparado con tierra. Las mujeres pintaban combinando dichos colores, "*decorando las caras con un número de diseños imaginativos*". Block también hace referencia (basado en Métraux y Eder) a la práctica de hacer tatuajes con los dientes, de un pescado usando el jugo de la genipa como pigmento (Block 1980: 63-64).

Aunque no identifica al grupo étnico, pero sí menciona que se encontraba dentro de una Misión Jesuítica en Mojos, Nicolás de Figueroa en su trabajo "*Sumaria Relación de las Misiones de los Mojos de la Provincia del Perú*" menciona que "las mugeres se untan de negro los dientes como agavaches" (Figueroa 1700: 176).

Finalizamos este tema citando a Joseph del Castillo con relación a los .convites" que se llevabana cabo en los llamados "bebederos".

"Ponen tocos que son los banquillos de una pieza donde se sientan y á las nueve de Ia mañana por allí comienzan en ayunas á beber por esto demás venir con sus arreos, los mejores vienen todos pintados unos todos negros como etiopes de color loro que con una fruta de un árbol llamado yono se tiñen, otros almogrados en partes y con el yono por otras; otros con graciosas labores en el rostro y cuerpo bien compartidas y que no afean, las mujeres de la misma suerte se pintan,.." (del Castillo 1906: 329).

5. Ornamentos.-

Con relación a los ornamentos reiteramos la aclaración que este tema es tratado también en el Capítulo dedicado al Mundo Espiritual de los Mojeños, en el que se comenta el carácter espiritual que tenían, incluyendo, sobre todo, aquellos confeccionados con plumas. Sin embargo, como dice el propio Nordenskiöld, los ornamentos tenían un significado mágico para los grupos étnicos primitivos (Nordenskiold 1999: 165).

Algunos rasgos de la vestimenta y de los ornamentos podrían deberse, al decir de Dougherty y Calandra, a influencias de relaciones con poblaciones del Ande y del SubAnde. Por ejemplo, sus relaciones comerciales en épocas Coloniales con los Chiriguanos de Santa Cruz les permitía a los Mojeños obtener plata y estaño para la confección de sus ornamentos, tales como tarugos para la nariz y los labios, aretes, láminas para el pecho. En cambio, otros elementos culturales no eran identificables, según los citados autores, a ninguna influencia en particular. Nos referimos a las telas de corteza, el hilado y tejeduría con algodón y la cestería (Dougherty y Calandra 1984: 170).

Los Baures y los Mojeños tenían "*enormes ornamentos de plumas montados sobre una estructura de tipo canasta"* (véase el subtítulo referido al arte plumaria).

Nordenskiöld cita a del Castillo, quien menciona que los Mojeños tenían collares de cuentas de concha.

El pintado del cuerpo se llevaba a cabo en todos los grupos étnicos, excepto en los menos civilizados (Nordenskiöld 1919: 124; 1979: 165-170).

Veamos las palabras del propio Joseph del Castillo: "*sus adornos son cuidar mucho del cabello, pero no para hacer ostentación de él, sinó para trenzarlo atrás con un cordón de muchas varas, de forma que queda como una muñeca de grueso en las mujeres, menos mucho en los hombres que también lo trenzan y éstos lo cubren con un cañuto de la corteza de la caña y clavan por la parte de arriba su plumaje, queda con todo muy peinada la parte de la cabeza y no parece mal". (...) "Otros, especialmente cuando van á la guerra se ponen una como diadema de plumas y otros una corona de desmedida grandeza hecha de enrejados de cañuelas con muchas plumas,…" También usaban "sartas de lentejuelas hechas de caracol blanco, mayores que las ordinarias en el cuello", y "frutillas ó semillas olorosas".*

Del Castillo también hace mención a los ornamentos que llegaron a usar los Mojeños durante la Colonia, cuando hubo utilización de adornos de plata y estaño. Aunque no corresponde a la época que estamos tratando, por su importancia le dedicamos un espacio: "*cosa bárbara, lo que todos traen son los*

clavos de estaño en orejas y narices". Al respecto luego añade: "sartas de varias cuentas de diferentes formas y colores que se ponen á modo de cadenas; en la cintura otras sartas de dichas lentejuelas todo lo cual lo matizan con chaquiras azules y canutillos de plata y aun para el cuello hacen hombres y mujeres (aunque este es más propio adorno de ellas) una gargantilla bien ancha de chaquiras puestas en orden con varillas de plata y de estaño que los abrazan". (...)

"*Todo este arreo es común a hombres y mujeres, menos cadena, patena y sartas de la cintura que pertenece solo á los hombres, solo las manillas de plata en las muñecas son de ambos; ellas usan otras manillas de chaquiras y las que tienen mas mejor algunas de estas son galas para la vista y grandes fiestas como la cadena de chaquiras, la gargantilla de éstas, los cañutos que se atraviesan en las narices, los besotes largos también de plata que los ordinarios que son pequeños siempre los traen, lo que he reparado que mudan de galas en sus fiestas, unas veces hechan la gargantilla de dichas chaquiras, éstas han de ser azules claras que no estiman otro color. Otras veces el besote largo que les derriba el labio y no les afea poco, otras el atravesado cañutillo en las narices que como dije lo maciza la varilla de chonta, los caracoles del cuello ordinariamente los traen,..."* (del Castillo 1906: 324-327).

El autor anónimo en su "Descripción de los Mojos que están a cargo de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú, Año de 1754, Descubrimiento de esta Tierra y Naciones que la Pueblan", describe la confección de "*zarcillos y gargantillas*" con pedazos de conchas por parte de las mujeres que se supone eran Cayubabas. Es lógico pensar que las mujeres Mojeñas hacían lo propio o algo parecido.

"*Estas usaban también zarcillo y gargantillas que hacían de pedazos de conchas y unas frutillas como corales. Hay en estas lagunas muchas conchas de nácar; hacíanlas pedazos y afilábanlas hasta tener forma de lentejas, y después para taladrarlas, sentados en tierra, afianzaban la concha entre las pies y con las palmas de las manos batían una paja echando arena tanto tiempo que gastaba la concha y hacIa el agujero. Discúrrase cuanto tiempo se gastaría para hacer el agujero en tantas conchitas como son las que componen la gargantilla. También usaban sortijas y brazaletes que hacían de la piel de la iguana y de los nervios secos del cuervo aguátil. De cuero de venado curtido y teñido en negro se ponían dos correas en la pierna una en la ligadura y otra en la garganta del pie*" (Anónimo 1754: 18).

Alcides D'Orbigny en **El Hombre Americano** menciona que los Mojeños en las fiestas, cuando bailaban al ritmo del tamboril, llevaban sobre la cabeza plumas de varios colores, y cascabeles en los pies. Las mujeres se adornaban con collares y aros en las orejas (D'Orbigny 1959: 350-351).

Alfred Métraux en su libro **The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso**, menciona como ornamentos corporales pesados collares hechos con pequeños discos de conchas semillas, y colmillos de jaguar y monos. Estos collares eran usados alrededor del cuello y sobre los hombros. Probablemente usaban también placas de cristales de roca, como aquellos de los Baures. Cuando bailaban, se ajustaban a las nalgas grandes redes de las que suspendían pezuñas de venados y conchas. Las mujeres Mojeñas también usaban gruesos collares, brazaletes y pendientes de oreja hechos con cuentas. Amarraban sus largos cabellos con hilo de algodón y decoraban el conjunto con cintas (Métraux 1942: 60-70).

Curiosamente, David Block provee información acerca de ornamentos metálicos de origen PreHispánico que "*avivaron esperanzas de riquezas largamente prometidas*". Según el autor, el Jesuita Jerónimo de Andino informó que los Mojeños en el Alto Mamoré usaban ornamentos de plata en sus labios inferiores. Otras expediciones de principios del siglo XVII informan acerca de bandas de cabeza pectorales y uñas ahuecadas, todos estos elementos culturales de plata.

Sin embargo, continua Block, los supuestos conquistadores habrían de desilusionarse, puesto que las cantidades de plata que tenían en Mojos eran insignificantes. La plata formaba solamente una pequeña parte de la *"ornamentación suntuosa usada por la gente de la sabana*". La mayor parte de sus ornamentos estaban basados en collares de conchas, de dientes de monos, y de semillas, así como cordeles de dientes de jaguar y conchas usados alrededor de la cintura, y largas cuerdas de conchas que atravesaban los lóbulos de las orejas y huesos que atravesaban el septo. Finalmente, el autor presume que probablemente los aretes, brazaletes y cinturones funcionaban para producir sonidos "*importante en la música y danzas aborígenes*".

En su mismo libro **In Search of El Dorado: Spanish Entry into Moxos. A Tropical Frontier, 1550-1767**, David Block menciona que en la expedición de Figueroa en 1595, el Padre Andino preguntó a un grupo de Indígenas Sabayonos sobre el origen de sus ornamentos de plata. Los Indígenas respondieron que dicho metal provenía de "las montañas de los Andes". Según Block, en épocas PreHispánicas habrían existido tres grupos étnicos que fungieron de intermediarios para el abastecimiento de metales a los grupos Indígenas de las Pampas de Mojos.

El primer grupo lo conformaban los "Mariquionos", que hablaban un idioma Arawak, y que en realidad, habrían sido el último grupo en hacerlo. El Padre Andión identifica su territorio de acción "*al final de la red fluvial que anexa Mojos con la región de Cochabamba",* afirmando que habrían servido de intermediarios entre las tierras altas y la sabana.

El segundo grupo de intermediarios comerciales, según Block, fueron los Mosetenes *("conocidos de manera variada como Raches, Aporoños, o Amos en el siglo diecisiete*"). Los Mosetenes ocupaban "*el área de las faldas orientales de los Andes desde cerca del empalme de los ríos Beni y Kaka con la latitud del Valle de Cochabamba (17º 20' S)".* Los Mosetenes vivían en contacto con las tierras altas del Ande que se encontraban adyacentes a su territorio. Según el Padre Dominico, Francisco del Rosario, en 1667, los Mosetenes que contactó en la unión de los ríos Beni y Coroico informaron que *"recibían sus chucherías de plata de los Indígenas Andinos a cambio de sal".*

Con relación al tercer grupo, el autor menciona que un importante lugar de comercio para los pobladores de las Pampas de Mojos se encontraba en el área donde se juntan cuatro ríos, es decir el Yapacaní, Guapay, Chapare e Ichilo, para formar el río Mamoré. En esta región los Jesuitas evidenciaron una "*red comercial floreciente*" que intercambiaba productos de la sabana por aquellos de regiones al Oeste. Asimismo, menciona a José del Castillo quien informó que en *"la frontera sur de la región de Majos mantenía contacto con los Aporoños, quienes tienen comercio con el Valle de Cochabamba".* En 1670, según del Castillo, el comercio entre Mojeños y Aperoños en el Alto Mamoré seguía funcionando. Los Mojeños ofrecían telas de algodón, trabajo plumaria, y harina de yuca. Recibían objetos manufacturados, metales, hachas de piedra, y sal (Block 1980: 64-65, 96-98).

Aunque el presente capítulo se refiere a la cultura Mojeña PreHispánica, vale una corta referencia, que hace Alfred Métraux, al proceso de cambio que atravesaron. Bajo la influencia Española, los Mojeños obtenían tasas de plata y pedazos de estaño, que luego cortaban o golpeaban de acuerdo a las formas que requerían. A cambio de ello entregaban telas de algodón a Españoles de Santa Cruz, con quienes llevaban a cabo el trueque. Con ello confeccionaban cortos tubos de plata que eran colocados a través del septo de la nariz. Portaban también dos pequeños clavos de plata o estaño, una placa de plata en el labio inferior, y dos clavos redondos de estaño en los lóbulos de las orejas. También levaban colgadas de las orejas tres ó cuatro cuerdas con cuentas. Láminas de plata o estaño eran colgadas sobre el pecho, y si el portador era pobre, lo hacia con una concha. Usaban también cinturones con cuerdas conteniendo cuentas y tubos de plata. Las mujeres durante los festivales "*cubrían sus hombros con un chal a manera de red, o collar, hecho de tubos de metal y cuentas, de las que colgaban campanas, medallas y cruces"* (Métraux 1942:64-65).

6. Juegos y Juguetes.-

Los juegos y juguetes para su desarrollo y utilización no dependían solamente de las condiciones locales, sino, que podían ser difundidos de un grupo étnico a otro con mucha facilidad. Existían dos tipos de juegos, los de azar y los de habilidad. Estos últimos han sido más comunes en Sud América, siendo los más practicados aquellos que utilizaban una pelota.

Los Mojeños practicaban juegos con pelotas de caucho. Estas podían ser de caucho compacto, o livianas y huecas. Uno de tales juegos consistía en que a los jugadores no se les permitía tocar la pelota con sus manos, sino tenían que patearla con los pies, o dominarla y cabecearla con la cabeza. Todo tiende a indicar, según Nordenskiöld, que su difusión por Sud América se debió a los Arawaks (Nordenskiöld 1920: 104, 108, Mapa 9; 1979: 188; 1999: 144).

Según Nordenskiöld, la manera de hacer las pelotas huecas era muy interesante. Primero se hacía una bola de arcilla mojada sin cocción, la cual era cubierta con caucho. Luego se hacía un pequeño agujero en el caucho por donde se escurría la arcilla. Cuando quedaba vacía el agujero era cubierto con caucho (Nordenskiöld 1999: 144-145).

Alfred Métraux se refiere al mismo tema con estas palabras: *"el deporte nacional de los Mojos era un juego de pelota, en el cual la pelota era golpeada ya sea con los pies o la cabeza. Cuando se usaban los pies, los dos equipos contendores se mantenían a 7,6 metros de distancia, pero cuando cabeceaba, el espacio era de alrededor de 13 metros. Las pelotas eran de caucho, hechas mediante el revestimiento de una pelota de arcilla con caucho líquido, y luego sumergiéndola en agua para disolver y evacuar la arcilla. Después de esto, soplaban aire dentro de la pelota, la envolvían con un pedazo plano de caucho, y la untaban con varias capas de caucho líquido. La pelota terminada pesaba alrededor de 25 libras. Los jugadores de fútbol protegían sus piernas con vendajes"* (Métraux 1942: 73).

El autor anónimo de 1754, con referencia a los Mojeños, menciona que *"tenían alguna diversión para entretenerse en sus pueblos estos Gentiles. Uno era el juego de pelotas que hacían los Mojos de hojas de maíz envueltas y apretadas y encima tres lumas puestas en trinquete para que tomase vuelo; la jugaban puestos en rueda con la palma de la mano"* (Anónimo 1754: 36).

Otro juego mencionado por Nordenskiöld, en realidad citado como un deporte practicado en Mojos, consistía en arrojar calabazas al agua, en lagunas donde había patos. Cuando la permanente presencia de

las calabazas flotando sobre el agua hacia que los patos llegasen a acostumbrarse, el Indígena (se supone Mojeño) con una calabaza hueca cubriendo su cabeza se acercaba sin que las aves se asusten, y agarraba al pato con las manos. Se sabe que el mismo deporte fue practicado en las Antillas. Las descripciones de Eder, que corresponden a Mojos son de tiempos de la Conquista Española. El mismo deporte era practicado también en la China (Nordenskiöld 1999: 56).

Francisco Eder en su trabajo sobre Mojos menciona algunos juegos (sin especificar el grupo étnico). Comienza mencionando "*el tiro con flecha a una distancia establecida*". Otro juego (aunque la descripción corresponde a los tiempos Coloniales de Eder, su origen sería PreHispánico) incluía algunos "*regalillos*" para el vencedor. Consistía en lo siguiente. *"A la hoguera encendida le echan espigas de maíz tierno; cuando ya las ven asadas, señalan el premio para el vencedor (machete, tijerilla, medallas u otra cosa parecida); determinan una distancia, que en la reducción era de ciento sesenta pasos: mientras uno había de correr esta distancia de ida y vuelta, el otro empezaba a comer una espiga sacada del fuego aquel preciso momento. Si el corredor llegaba antes de que el otro acabara de comer la espiga, se llevaba el premio; y si el otro acababa antes con la espiga, vencía al corredor". (...).*

"De los espectadores unos, entre grandes risas, estimulaban al agitado corredor, avidísimo del premio, a que apretara la marcha; otros exigían al que comía la espiga a que acabara lo más pronto posible…"

Al respecto, dos breves comentarios. Joseph Barnadas, el editor, aclara que los ciento sesenta pasos equivalían aproximadamente a 123 metros. Por otra parte, la espiga a que hace referencia Eder, sería el marlo.

El autor también hace mención a un juego con pelota. Esta su descripción. *"Entre los juegos que más practican y les gusta está el juego que se parece a nuestro juego de balón, aunque la forma como lo juegan es diferente. Hay un árbol que expulsa líquido abundante que se coagula y es tan elástico, que supera en mucho al balón que utilizan nuestros jóvenes. Cortan un trozo de aquel jugo coagulado (que llega al tamaño de un proyectil de cañón) y con el machete lo van recortando hasta hacerla esférico. Sostuve con las manos una pelota que pesaba veinticinco libras. Ocho o más indios con esta pelota comienzan a jugar de un lado frente a otros tantos del lado contrario, situados a una distancia de ocho pasos: con el pie o la canilla (cubierta con algún trapo) la empujan suavemente para que no salga del campo de juego; pero algunos, olvidándose del trapo, juegan con las canillas desnudas, que al cabo de uno o dos disparos quedan despellejadas; soportarlo sin muestras de dolor es prueba de grandeza de ánimo. En los demás toda la canilla se amorata e hincha. Un equipo se opone al otro: el que recibe la pelota salta un poco y como si quisiera doblar la rodilla derecha, choca la canilla con el suelo para que vuelva al adversario. Todos han de tener cuidado en que no dé en la cara y haga sangrar la nariz (cosa, por lo demás, facilísima)".*

"Juegan así hasta que los animas se calientan un poco: entonces se van separando poco a poco hasta una distancia de cuarenta o más pasos, recibiendo y tirando la pelota al otro lado, ya no con el pie, sino con la cabeza. Cómo lo pueden hacer sin lesión ni mayor demostración de dolor, hasta ahora lo admiro juntamente con el lector: en efecto, aunque no reciben la pelota sino después de caer en el suelo, en cuanto rebota la devuelven a los adversarios; siendo tan elástica, que - al rebotar - alcanza casi la altura de antes, en quien la lanza ha de causar un dolor que yo no quisiera probar ni en la espalda. Pero las muchas horas que, incansables y por así decir electrizados, se dedican a este juego, les resultan gratísimas; sobre todo cuando juegan diferentes etnias entendidas en este deporte y se disputan un trofeo".

Eder también menciona otro juego con pelota: "*hay otro juego de pelota más tranquilo que practican otras etnias. Con el machete hacen una incisión en la corteza de un árbol, de la que sale en abundancia un líquido blanco como leche; con él recubren muchas veces la bola formada con barro y la secan poniéndola al sol; entonces disuelven el núcleo de tierra con agua y lavan aquellas telillas (fuertisimamente adheridas entre sí como liga) de toda la tierra; una vez seca la hinchan cuanto quieren, pues no se rompe aunque la estiren hasta convertirla en un grandísimo globo. Pero como queda desigual y tan ligera que cualquier viento se la lleva, untan una o dos mesas o tablas con aquella leche y la ponen al sol, para que la coagule. Cuando se ha solidificado queda una película tan fina, que uno creería ver solamente la mesa o la tabla; con el cuchillo cortan el trozo que les parece y envuelven la pelota con la película cortada que todavía está pegada a la mesa, hasta que sea perfectamente esférica y tenga el peso necesario. Para que todas las telas queden bien pegadas, lavan la pelota con la misma leche y luego la secan. Una vez lista pesa cinco libras y su elasticidad iguala a la otra".*

"Para jugar los indios forman un círculo amplísimo; lanzan la pelota a gran altura, no con la mano (como nosotros el balón), sino con el pie, que no sufre ningún daño".

Eder concluye afirmando que lo que les atraía del juego era la diversión. "*Si el juego no incluye griterío, movimiento y agitación, no les atrae"* (Eder, edición Barnadas 1985: 293-294, 297-299).

En el pie de página No. 29 de la página 298, el editor de la obra de Francisco Eder, Josep Barnadas, reproduce una descripción del juego con pelota que practicaban los Mojeños: "*uno era el juego de pelotas que hacían los Moxos de hojas de maíz envueltas y apretadas y encima 3 plumas puestas en triángulo para que tomase vuelo. La jugaban puestos en rueda con la palma de la mano*". Con referencia a los Movimas y Cayubabas: "*los Movimas usaban pelota grande y algunos del peso de 13 ó 15 libras, hecha de una resina llamada paboholo y en el moxo, sarí, la cual tiene gran elasticidad y especial muelle, de suerte que botada al suelo, salta 4 ó 6 varas ó 4,98 metros. Esta rebotaban los Mobimas con la tabla de la pierna en lo ordinario. Los Cayubabas usan pequeñas de la misma materia y huecas, llenas de aire y como más ligeras las rebaten con pies, rodillas, cuadrillas, hombros, cabeza y con la mano*" (Descripción Anónima 1754, f. 12).

Por su parte David Block, basado en Eder, proporciona algunos datos acerca de los juegos que practicaban en Mojos. Menciona el "corredor" que tenía que recorrer una cierta distancia antes de que su oponente pudiera comer una mazorca de maíz hervido. También se refiere al juego con una pelota hecha de la resina del árbol peloto. Dos equipos pateaban la pelota de un lado al otro, tratando de evitar que caiga al suelo. En la época de Eder, este juego todavía era practicado en las Misiones. Su descripción sugiere que en épocas PreHispánicas se competía entre diferentes comunidades (Block 1980: 83-84).

7. Instrumentos Musicales.-

Nordenskiöld se pregunta si los instrumentos musicales no habrían sido desconocidos o no utilizados entre los primeros habitantes de Sud América. Tal es así que el autor no vio instrumentos musicales entre los Atsahuacas, Tambopata- Guarayos, Yamiacas, y entre los grupos étnicos de la Tierra del Fuego.

Sin embargo, N. G. Izikowitz en su libro **Musical and other Sound Instruments of the South American Indians**, presenta una inmensa variedad de instrumentos musicales para los grupos étnicos de Sud América. Con relación a los Arawaks menciona la quena o la flauta con muesca; el "*stamping tube*" -una variedad de flauta - (Roth (1) 1915: 464); el "*simple hollow log drum*"- el tambor simple de tronco hueco -(Betendorf 1910: 494). Relativo a los Tainos, una de las ramificaciones de los Arawaks, hace referencia a las maracas de calabaza (Lovén 1935: 127); el "*jingle rattles of shell*" - matraca sonajera de concha - (Lovén 1935: 492). En cuanto a los Mojeños, Izikowitz hace referencia al "*gourd rattle*"- maraca de calabaza -recién mencionado para los Arawaks (Eder 1791: 338); las trompetas complejas (Castillo 1906: 334); "*idioglottal clarinets without stops*" - clarinetes "idioglottal" sin teclas (Eder 1791: 334); "the pan-pipe of reed" -zampoña de caña (Eder J 79J: 332); trompetas de corteza (Eder 1797:337), y "*kettle drums*" - tambores caldero - en el distrito alrededor del río Beni. Según Armentia (1905: 138) "dentro del chipa colocaban una especie de tambor de barro. El que se encontró en Covendo tiene la forma de un florero con dos caras de hombres groseramente trabajados. Lo tapaban con el cuero del sari o agutí, que ellos llaman chati. Por la noche todos los hombres entraban en el chipa, y en el, el cueuesi o yanacona hacía ciertas in vocaciones supersticiosas desnudándose, cantando y tocando el tambor que llamaban pogno, y convidando al mascha a tomar chicha, la que le ponían cerca del tambor …" (Izikowitz 1935: 33, 66, 127 -128, 159, 196, 247, 251, 264, 325, 405).

Instrumento musical Mojeño hecho de corteza de árbol (Según William Block, **In Search of El Dorado: Spanish Entry intro Moxos. A Tropical Frontier, 1550-1767**).

Para el tambor de cuero, que era utilizado entre los grupos étnicos más civilizados, y que fue usado por los Mojeños y los Baures, permanece la duda en cuanto a su origen. Según Nordenskiöld, la forma reciente de los tambores Mojeños probablemente haya sido introducido por los Españoles. Sin embargo, en el Volumen 3 de su serie Estudios Etnográficos Comparativos, menciona que es posible que "*los Indígenas allá (al Norte de Santa Cruz de la Sierra) hayan tenido tambores de cuero genuinamente Indígenas, ya que el tambor de cuero es mencionado por Castillo siendo utilizado por los Indígenas Mojeños"*.

El instrumento musical nativo más común en la región Mojeña, según Nordenskiold, fue la zampoña. Los Mojeños tenían flautas, aunque no se tiene certeza si eran de soplido lateral o del extremo. Respecto a estas flautas de los Mojeños escribió: *"primum cucurbitis oblongis aut rotundis constat; illas more tubarum, has inserta fistula inflant"* (Eder 1791: 334).

Las matracas de calabaza, según Nordenskiold, habrían sido introducidas en Mojos por los Arawaks y los Guarayús.

Instrumento musical Mojeño, hecho de corteza de árbol, conocido como “bajon” (Según Richard Wegner, “ Die Mojosindianer”).

Asimismo, las máscaras de baile han debido ser un elemento cultural PreHispánico muy antiguo. Las tenían los Mojeños, Cayubabas, Churapas, y Baures.

Los Indígenas de Sud América en general, amaban la música, lo que fue aprovechado por los Misioneros (Nordenskiöld 1999: 152). Nordenskiöld hace referencia a las palabras de Eder al describir las habilidades de los Mojeños en el aprendizaje del uso de los instrumentos musicales Europeos. También tiene palabras insultantes de corte racista que preferimos obviar. Entre lo rescatable del citado autor se encuentra la mención a que no había instrumento musical traído de Europa que ellos no podían tocar, *"incluso ante el asombro de los comandantes militares*”.

Aprendieron a confeccionar instrumentos musicales hechos de madera, tanto de cuerda como de viento, *"y tocaban con ellos con armonía y embeleso toda clase de piezas compuestas por nuestros mejores músicos"* (Nordenskiöld 1919: 166, 172, Mapas 30 y 31; 1920: 129, 136, Mapas 10, 11 y 12; 1979: 189-193; 228).

D'Orbigny menciona que los Mojeños gustaban divertirse y bailar, "*casi todos ellos eran músicos y tenían unas flautas, semejantes a la zampoña, pero largas de más de seis pies*" (D'Orbigny 1845: 117).

Francisco Eder fue testigo de cómo los Indígenas (no especifica el grupo étnico) fabricaban sus instrumentos musicales: *"sus instrumentos son cañas que ellos mismos cortan de tal forma, que la más larga apenas llega a un palmo de longitud; una supera a la otra en un tono entero. Jamás he admirado bastante cómo absolutamente todos los indios, incluso niños de ocho años, a veces saben fabricar estas flautas con tanta exactitud, que el músico más sabio no encontraría la más leve disonancia*”. Sobre la manera de tocar añade: *"pero para que no tengan que tocar la misma nota durante los dos o tres días enteros que dura la fiesta, cortan las cañas para que puedan tocar dos notas: las que corresponden a una, las atan con dos varillas, como un órgano; por el lado opuesto, las que han de servir para la otra nota. Cada uno lleva colgado del cuello este doble instrumento…"*

Eder menciona también la flauta, el tambor, y el "*siñobe*" (hecho de calabaza). Al respecto dice: "*su música no carece del bajo, para el que disponen de dos tipos de instrumentos: el primero está hecho de calabazas -unas largas y otras redondas - sembradas exclusivamente para este uso. Soplan las largas, como nosotros las trompetas; a las redondas ponen una caña, por donde las hacen sonar. Otros, en lugar de las calabazas (que con frecuencia alguna desgracia no las deja nacer o, si nacen, los insectos los devoran), construyen sus elegantes flautas con hojas de palma. A todos ellos se añade un gran tambor, que el indio golpea con un solo palillo, según las leyes del compás. Todos los bailes coinciden en un mismo compás, de 2 x 4, cuyo doble tiempo (que los músicos suelen señalar con la mano) lo marcan el tambor con su palillo y los bailarines, con los pies"*.

Al referirse al "Baile del Caimán”, Eder hace referencia a las "*flautas larguísimas que van aumentando progresivamente de diámetro, de manera que, cabiendo por un extremo en la boca, por el otro no se pueden abarcar con la mano"*. Su longitud podía llegar a las tres varas (equivale aproximadamente a 2,49 metros según el editor). Su sonido era "*triste y funerario*”, y tan profundo, "*que es equiparable al cañón más bajo de cualquier órgano"*.

En el mismo baile, con la mano derecha sacudían "*calabacitas con algunas piedrecillas dentro y con la izquierda llevan un coco grande que tiene una pequeña perforación y lo hacen sonar aplicando la boca en el agujero, imitando el gemido de las palomas"*. (Eder, edición Barnadas 1985: 287-288, 291. 292).

Con referencia a los instrumentos musicales de los Mojeños, Alfred Métraux menciona varios. Comienza citando las sonajeras de cáscaras de fruta, sujetas en los tobillos, matracas de pezuñas de venados, conchas colgadas del borde inferior de redes amarradas alrededor de la cintura. Las matracas de calabaza eran llenadas con guijarros. Junto con los tambores y las trompetas, estas matracas de calabaza eran los instrumentos musicales más sagrados. Sin embargo, el instrumento musical favorito para los Mojeños

era la zampoña, que consistía de una sola fila de cañas sostenidas entre dos palos, y era sostenida por una cuerda alrededor del cuello.

Con referencia a otros instrumentos de viento Métraux menciona que *"es imposible saber, en base a la descripción de Eder (1791: 334), si el instrumento compuesto por una calabaza alargada y una flauta era una simple trompeta o un clarinete (Izikowitz 7935: 256). Las trompetas Mojeñas de corteza con forma de embudo eran probablemente idénticas que las trompetas en espiral con corteza torcida de la región de Guayana y servían el mismo propósito. Los civilizados Mojeños retuvieron este instrumento pero lo habían transformado en una zampoña gigante al juntar 11 trompetas de corteza de varias longitudes"*.

Al respecto, Izikowitz las describe con estas palabras: "*la trompeta individual consistía de dos copos de corteza u hojas, una torcida longitudinalmente y la otra en ángulos rectos, o más bien, en espirales. De esta manera los tubos resultaban bastante firmes. Eran ligeramente cónicas y en la apertura superior más angosta había una boquilla de caña que era tallada para ajustarse a la forma de la boca... Los instrumentos eran juntados por medio de un listón transversal, precisamente como en la zampoña* (Izikowitz 1935: 225; Métraux 1942: 72-73).

Denevan menciona que los instrumentos musicales de los Mojeños incluían a las flautas hechas de corteza de árbol retorcida. Respecto a las flautas usadas en las Misiones, el autor menciona que eran enormes, llegando hasta 1,80 metros de largo (Denevan 1980: 86).

8. Escritura.-

Pese a que generalmente se asevera que las culturas Prehispánicas en Sud América no tuvieron alguna forma de escritura, tanto en el Ande, como también en la Amazonía, sí la tuvieron y utilizaron. A la escritura Indígena Andina, Dick Edgar Ibarra Grasso le dedica todo un libro, La Escritura Indígena Andina. Era de tipo jeroglífica, con signos simples y esquemáticos. Los textos estaban escritos en líneas de boustrophedon (Ibarra Grasso 1953: 320 p.).

Con referencia a la escritura de los Mojeños, Ibarra Grasso en el citado libro, menciona que *"los indios Moxos o Mojos, del Departamento del Beni en Bolivia, también tenían una escritura que bien podría haberse conservado hasta nuestros días"*. Luego añade: "*el gobernador Rivera, en 1788, al informar a la Real Audiencia de Charcas sobre estos indígenas, dice que escribían los anales de su pueblo en una tabla o en un pedazo de caña, por medio de varios signos, cuya inteligencia y manejo exigía muchas combinaciones y una feliz memoria. Estos datos están en D'Orbigny, EL HOMBRE AMERICANO, y no sabemos si otros autores han tratado el coso*" (Ibarra Grasso 1953: 5). D'Orbigny también menciona el tema en su libro **Descripción Geográfica, Histórica y Estadística de Bolivia** (D'Orbigny 1845: 119).

Otros autores que han tratado este tema (aunque al parecer basados en Ibarra Grasso) son los propios Mojeños, aquellos del Equipo Pastoral Rural de Mojos en su trabajo Historia del Pueblo Mojo. En él, al respecto dicen: *"nuestros antepasados mojos tuvieron una especie de escritura para recordar su historia: escribían con varios signos en una tabla o en un pedazo de caña. Para leer estos escritos se necesitaba mucha combinación y una memoria muy bella"* (Equipo Pastoral Rural de Mojos 1989: 17).

Rogers Becerra Casanovas en su trabajo "De Ayer y de Hoy - Diccionario del Idioma Moxeño a través del Tiempo" en un cuadro donde reproduce figuras de cerámicas Mojeñas documentadas por Nordenskiöld presenta una nota que a la letra dice: "*los ornamentos de estas cerámicas podrían representar alguna grafía de escritura antigua de la raza moxeña. Obsérvese que no son adornos propiamente tal ni decoraciones corrientes"* (Becerra 1980: 13). Esta posibilidad merece un profundo estudio.

9. Lenguaje de Mímica.-

Dick Edgar Ibarra Grasso al cubrir lo relatado por Francisco Eder, con sorpresa menciona que el citado cronista hace referencia a la existencia de un lenguaje de gestos o de mímica, que inclusive servía para que personas que hablaban diferentes lenguas se comunicasen entre sí. Estas las palabras de Eder:

"De dónde haremos provenir aquella única facultad de conversar entre si? Aun cuando se reúnan hombres de lengua muy diferente, no será este un obstáculo para que se comuniquen todas sus cosas, con sus más pequeñas circunstancias por medio de gestos; esponen la serie de todo lo acontecido en sus pueblos, con toda prolijidad; hacen pactos y charlan durante muchas horas" (Eder 1888: 109; Ibarra Grasso 1985: 375-376).

Es posible que este lenguaje de gestos o de mímica tenga alguna relación con aquél que utilizaron los Yuracarés. Podría tratarse de un préstamo cultural en un sentido o el otro.

CAPITULO VIII

El Mundo Espiritual
Original de los Indígenas Sudamericanos

1. Introducción.-

En el presente capítulo presentamos algunos aspectos generales acerca del mundo espiritual de los Indígenas Amazónicos en general, para luego, en el próximo capítulo, ahondar en el tema específico de los Mojeños. Estos conceptos genéricos nos abren el telón en cuanto a este mundo espiritual, sumamente respetado por los Indígenas Amazónicos, quienes luego fueron reducidos y evangelizados en las Misiones Jesuíticas. Nos resultó de sumo interés, constatar, por medio del trabajo de campo, la vigencia de varios conceptos y creencias que hacen al mundo espiritual de los actuales Trinitarios, que a su vez, se integran, de manera sincrética, en el Ciclo Festivo Católico en varias comunidades Trinitarias.

2. El Mundo Espiritual de los Indígenas Amazónicos PreHispánicos según Nordenskiöld.-

Erland Nordenskiöld en su libro **The Cultural History of the South American Indians** sostiene que, básicamente los conceptos religiosos de todos los Indígenas de Sud América son los mismos. Sin embargo, es natural que hayan existido algunas diferencias. Quizás el concepto más generalizado haya sido que *"todos los Indígenas saben que hay una vida después de ésta - sus sueños les han enseñado esto"*.

El sueño se constituía en el puente entre la vida y la muerte, puesto que "*los muertos se mezclan con los vivientes o más bien, los vivientes están muertos*". Según el citado autor, cuando el chamán experimenta sueños inducidos por narcóticos, su espíritu deja su cuerpo, y cuando regresa al despertarse, el puede contar acerca de sus extraordinarias experiencias. De esta manera, los sueños enseñaban a la gente primitiva que había una vida después de ésta, y que el ser humano no es simplemente un ser físico. "*El cuerpo de una esposa puede reposar muerta y deteriorada en su tumba, pero en el mundo de los sueños su esposo puede de nuevo dormir con ella. Al parecer, entonces, ella todavía existe, y hay algo más que queda al margen de su cuerpo". Para la gente primitiva entonces, incluyendo a los niños, el sueño era algo "real y verdadero"*.

Por otro lado, los Indígenas no veían una gran diferencia entre los seres humanos y los animales. Muchos grupos étnicos pensaban que los espíritus de los muertos vagaban en forma de animales.

Ningún grupo étnico creía en algún premio, recompensa, o castigo, después de la muerte, como ocurre en la Religión Católica. Por otra parte, algunos grupos étnicos creían que jefes importantes y chamanes tenían una *"posición especial en el próximo mundo*".

Im Thurn sostenía que los Indígenas creían que cualquier cosa buena que disfrutaban era el resultado de su propio esfuerzo y que cualquier cosa mala que podrían llegar a sufrir era causada por los espíritus. En general, la idea de que la naturaleza estaba llena de seres espirituales era común en todo el continente Sudamericano.

El concepto de un ser superior, de un gran dios, *"que interfiere con el curso de la vida de uno*" era completamente ajeno a todos los Indígenas en Sud América, excepto aquellos en los Andes. En cambio, existían muchas referencias, leyendas y mitos acerca del progenitor de algún grupo étnico. Héroes culturales también eran comunes. Im Thurn sostenía que éstos eran simplemente *"los muertos recordados*" de cada tribu, y no dioses. El citado, autor sostenía además que los misioneros tomaron los nombres de estos "progenitores" y "héroes culturales" y los usaron a objeto de dar un nombre al dios sobre el cual hablaban (Im Thurn, "Among the Indians of Guiana"). Sobre el tema, Nordenskiöld añade que estos "progenitores" y "héroes culturales" ya no interfieren con la vida de la gente. Tampoco son motivo de veneración. "*Uno cuenta acerca de ellos en un cuento pero uno no les teme de la misma manera que uno teme a los espíritus de los muertos*".

Algo que se pueda conceptuar como un dios identificado con los cuerpos celestiales o fenómenos naturales es muy raro. Los Araonos en el Nor Este del Brasil, y los Araucanos del Sur del continente, tenían esta concepción. En Bolivia, los Chiriguanos y Chanés. Estos cuatro grupos étnicos han sido influenciados por la cultura del Ande. Por otro lado, en la Amazonía, los Indígenas no veneraban a los espíritus, pero sí, creían en ellos, y los respetaban.

El mundo espiritual estaba basado en el temor, y era la responsabilidad del chamán de "*proteger a los vivientes de los ataques de estos seres malignos*". No era fácil llegar a ser un chamán, puesto que frecuentemente tenían que soportar pruebas, torturas, ayunos, y otros. Se trataba de una posición que no se

podía heredar, y generalmente, no tenía relación con un cargo de jefe o de dirección del grupo étnico, pero sí ejercía mucha influencia en la población de la comunidad.

Asimismo, los Indígenas Amazónicos pensaban que las enfermedades que no pueden ser explicadas por causas externas eran el resultado de la acción de espíritus malignos o enemigos. El hecho de hechizar podía ser llevado a cabo de diferentes maneras. Pero, en general, era importante llegar a tomar posesión de algo que pertenecía a la persona que se deseaba dañar o controlar de alguna manera.

El hechizo no sólo era utilizado para hacer el mal, sino también, por ejemplo, para generar ciertos sentimientos como el amor. Los hechizos podían ser ejercidos sobre humanos como también sobre animales.

El baile jugaba un papel muy importante en la relación con los espíritus, y los bailarines generalmente usaban máscaras. El uso de máscaras, según Nordenskiöld, se encontraba en grupos étnicos de diferentes niveles de desarrollo cultural. Asimismo, parece ser una costumbre o tradición muy antigua.

En algunos grupos étnicos no se les permitía a las mujeres ver algunos elementos culturales o instrumentos musicales, especialmente aquellos que producían un zumbido en imitación a los espíritus. En ciertos grupos étnicos lo mismo acontecía con las máscaras. Eder cuenta que entre los Mojeños ni a los niños ni a las mujeres se les permitía ver el baile del caimán.

Prácticamente todos los grupos étnicos en la Amazonía han utilizado amuletos. Su función era traer suerte en las diferentes actividades que llevaban a cabo, como ser la caza o la pesca. Como veremos luego con Karsten, muchos de los ornamentos son en realidad "*amuletos que son usados como protección contra los malos espíritus*".

Los principales "*narcóticos*" de los Indígenas de Sud América eran el tabaco, la coca y la parica, que podían ser utilizados por el chamán, brujo o curandero. Nordenskiöld afirma que "*desde el Cabo de Hornos hasta el Mar Caribe el curandero tenía una posición muy importante en la comunidad Indígena*".

Nordenskiöld concluye con este tema afirmando que entre los pueblos Indígenas la religión y la moralidad no están vinculados. *"Los espíritus no castigan por robo u otros crímenes, tampoco premian un hecho bondadoso. El chamán no es un guardián de la moral, el simplemente protege la tribu de la Influencia de los espíritus malignos. La moral y las creencias religiosas han crecido en la comunidad primitiva de manera completamente independiente la una de la otra*" (Nordenskiöld 1999: 86, 181, 199 -207).

3. El Mundo Espiritual de los Indígenas Amazónicos PreHispánicos según Karsten.-

El Doctor Rafael Karsten fue Profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Finlandia, Helsingfors. En 1926 se publicó su libro **The Civilization of the South American Indians -With Special Reference to Magic and Religion.** Según el Dr. Edward Westermarck, quien escribió la nota introductoria del mencionado libro, dicha obra fue generalmente admitida como la contribución más importante al estudio de ciertos aspectos de la civilización nativa Sud Americana hasta ese momento. Karsten tenía el mérito de combinar el trabajo etnológico de campo con el trabajo monográfico en gran escala. Era, según el citado comentarista, un sociólogo bien entrenado, y un perspicaz y meditativo observador. Fue a Sud América con el propósito de estudiar las "*tribus nativas*". Pasó cinco años entre ellos habiendo aprendido sus idiomas. La esencia de su investigación puede resumirse en que el animismo era la esencia de la creencia Indígena sobre lo sobrenatural.

"*En el presente trabajo, el Dr. Karsten se ha restringido sobre todo a una discusión sobre las creencias religiosas y supersticiosas de los Indígenas y sobre prácticas basadas en tales creencias, y al hacerlo ha estado en una posición para discutir este tema particular con una minuciosidad raramente vista en monografías sociológicas".*

De esta manera se ha dedicado a las costumbres relacionadas con "decoraciones personales", tales como "*el pintado de la cara y del cuerpo, el cortado o afeitado de los pelos, la perforación de los labios y las orejas para la inserción de anillos y otros objetos, el adorno y cobertura del cuerpo con pieles de animales o plumas de aves, o con collares, brazaletes, u otros "ornamentos", la mutilación del cuerpo, la cicatrización, y tatuaje. Ha llegado a la conclusión que estas costumbres y otras similares, en primer lugar, no han sido practicadas por motivos decorativos o estéticos, sino que se han originado en ideas religiosas o mágicas todavía conservadas por los nativos"*, afirma el comentarista.

Karsten sostiene en su Introducción que, en general, el papel importante que ha tenido la magia con relación al origen de la mayoría (no todas) de las costumbres primitivas, hasta épocas recientes, ha sido menospreciado, debido especialmente "*a nuestro defectuoso conocimiento de la psicología del hombre primitivo"*. Por otro lado, el tema de los conceptos mágicos detrás de las decoraciones personales, según el autor, lo indujo a investigar otros temas afines como los poderes sobrenaturales, ideas relacionadas con el

animismo (inclusive en lo que se refiere a animales, plantas y objetos inanimados de la naturaleza), creencias en la metempsicosis (vinculadas a una cierta teoría primitiva de "generación y concepción"), la "cobada" ("couvade"), tabús, y la noción de "mana". Asimismo, el autor asevera que sus investigaciones incluyeron también temas que "*no eran en sí mismas de una naturaleza religiosa*", como por ejemplo, bailes, ritos de iniciación para muchachos y muchachas, ritos de iniciación para guerreros y chamanes, costumbres relacionadas con el matrimonio, nacimiento, como también después de la muerte. Su trabajo estuvo basado en el método sociológico comparativo.

Karsten hace hincapié en que antes de él, tanto etnólogos como viajeros, prestaron poca atención al aspecto espiritual de la cultura Indígena, y que por lo tanto, muchas facetas de ello han sido "*grandemente mal comprendidas*". Al respecto añade: "*muchos viajeros visitando los Indígenas, si podemos realmente juzgar por sus escritos, parecen haber partido de la idea de que la cultura material de los pueblos primitivos es el tema que merece sobre todo ser estudiado, su cultura espiritual siendo de importancia secundaria. Esta es una idea por demás lamentable, ya que ni siquiera la cultura material puede ser debidamente comprendida sin tomar en cuenta creencias religiosas y mágicas*".

El primer tema que toca Rafael Karsten en su libro, es la pintura corporal ceremonial.

La motivación detrás del pintado del cuerpo podía variar, incluso tener una funcionalidad como defensa contra los insectos. Sin embargo, el aspecto espiritual era el que regía. En Guayana por ejemplo, los Caribes y Arawaks se pintaban los cabellos, siendo esta práctica una eficiente manera de darle fuerza a esta importante parte del cuerpo. Mezclaban las semillas rojas de la *Bixa orellana* con aceite, a objeto de formar un espeso tinte, *"con el cual individuos de ambos sexos untan abundantemente su cabello y cabeza, comenzando de la parte superior de la frente y las orejas".*

Por ejemplo, cuando los Indígenas se aprestaban para salir a la guerra, el pintado de los cabellos tenía un propósito puramente práctico y mágico: "*proteger el cabello, que siendo la morada del alma es una de las partes más críticas del cuerpo, contra el espíritu de los muertos, o contra los malos espíritus que son especialmente temidos".*

Es por ello que los chamanes eran los más pintados de todos, pues la pintura les ayudaba a conjurar los espíritus. En algunos grupos étnicos habían también chamanes mujeres.

Karsten también hace referencia a las máscaras y bailes, afirmando que en general, todos los bailes en origen tenían un *"carácter puramente mágico*", siendo una suerte de conjuración. Luego añade que *"hay poca duda que esto es cierto para los bailes Indígenas en todo el territorio Amazónico".* Pese a que algunos grupos étnicos practicaban bailes profanos, existe, según el autor, buenas razones para suponer que todos los bailes Indígenas han sido en origen puramente de carácter religioso o mágico. Obviamente, que las ideas originales, en algunos casos, han sido olvidados. Asimismo, todos los "ornamentos" usados para los bailes, ya sea el pintado del cuerpo o una parte de él, o el uso de máscaras, también tenían un significado mágico.

Con relación a este tema Karsten afirma que "*la hipótesis parece más que probable que en tales ocasiones el pintado del cuerpo originalmente haya sido usado como un amuleto contra los demonios-espíritus - con los cuales los bailarines entran en contacto durante la conjuración, sin embargo, con el paso del tiempo, la idea original ha sido olvidada mientras que la costumbre misma ha sido conservada, habiéndose desarrollado motivos secundarios que han transformado el encanto en un mero ornamento o una manera de atraer al sexo opuesto". Luego añade: "así como, en el caso de los bailes y el exceso de consumo de chicha no eran diversiones, sino que en primer lugar tenían un propósito práctico, también el esmerado y laborioso pintado del cuerpo ciertamente no era una decoración propiamente dicha. Estamos simplemente tratando con diferentes medidas de precaución tomadas para proteger a los sobrevivientes contra los vengativos espíritus de los muertos".*

Importante en las investigaciones de Karsten es el concepto de metempsicosis ("*transmigración de las almas de un cuerpo a otro*"), por el cual, el ancestro muerto podía renacer luego en otra forma, "*ya sea como un hombre (uno de sus descendientes), como un animal, como una planta, o como un objeto de la naturaleza"*. En cada parte del cuerpo muerto - continúa el autor - de acuerdo con las creencias Indígenas, queda algo del espíritu o alma. Es por ello, que la reencarnación es posible solamente cuando los restos del fallecido hayan sido preservados.

El pintado se llevaba a cabo también sobre el cuerpo de la persona fallecida. Según Karsten "*pintan el cuerpo o los huesos a objeto de tener alejado a los malos espíritus que se supone causan la descomposición"*. Ello implicaría también el pintado de las urnas funerarias en las que se enterraban a los muertos.

Todo tiende a indicar que la costumbre del pintado del cuerpo, sobre todo, ha estado relacionado con creencias mágicas y religiosas de los nativos. Tanto la religión como las creencias supersticiosas tienen suma

importancia en la vida cotidiana del Indígena. "*La idea fundamental detrás del pintado del cuerpo parece ser que le da fuerza al cuerpo, y por lo tanto proporciona una protección eficiente contra las enfermedades y hechicería e influencias malignas en general*". Los colores más usados son el negro y el rojo, siendo el color preferido este último, por su parecido con la sangre, siendo utilizado como un substituto. En algunos casos, los Indígenas llegaban a untarse con sangre para darse fuerzas.

Los Indígenas se inclinan mucho por dotar de virtudes sobrenaturales a plantas y hierbas que contienen propiedades notables y misteriosas. "*De esta manera el tabaco, coca, parica, y el fermento contenido en las bebidas alcohólicas que intoxican son vistos como sagrados debido a los efectos misteriosos que ejercen sobre el cuerpo y mente humanas, y en consecuencia tienen una gran importancia en la religión y medicina"*.

En la mayoría de los grupos étnicos de la Amazonía, el tabaco era considerado como un fuerte antídoto contra los espíritus malignos. En origen, esta planta era utilizada en Sud América para propósitos puramente religiosos y mágicos. Lo mismo puede decirse, según Karsten, para la chicha fermentada, que *"en todas partes es considerada como sagrada, y juega una parte sumamente importante en todas las ceremonias religiosas*". El lavarse con agua pura, forma parte también de un rito de purificación.

En Sud América, se conceptuaba al pelo como *"la morada del espíritu o alma*". La creencia Indígena al respecto, consistía en que casi todas las partes del cuerpo humano tienen algo del espíritu, o más bien, "*de la energía vital y espiritual que anima al hombre mientras viva. Pero, en ciertas partes, esta energía está concentrada de una manera especial, y en un grado mayor que en el resto".* Este es el caso de toda la cabeza, siendo su parte más crítica, el pelo. El pelo de otras partes del cuerpo tiene las mismas propiedades.

Karsten sostiene también que después de la muerte de alguna persona, el Indígena pariente entra en ayuno o mantiene una dieta, por temor a que el espíritu maligno pueda ocultarse en la comida ya través de ella pueda introducirse al cuerpo, por lo que, en estas ocasiones, toma sus precauciones, como por ejemplo, evitando cortarse el pelo.

Las uñas comparten la naturaleza sagrada del pelo, y por lo tanto son partes a través de las cuales se puede ejercer influencias sobrenaturales sobre los humanos. *Cortar una uña y botarla es botar una parte del alma, guardar la uña cortada es guardar el alma*".

La piel es igualmente importante. El espíritu o alma de una persona se encuentra concentrada en su piel, como también en su pelo y uñas. Ello ocurre también con las plantas o los árboles; "*el espíritu del árbol está concentrado sobre su superficie*". Esta creencia, concede importancia a las tiras o bandas de corteza de árbol como amuletos. *"El cabello enrollado arriba con una tira de corteza es convertido en algo mágico que posee el poder de tener alejadas las influencias malignas"*.

Debido a los procesos naturales por los que atraviesan las mujeres, es que estaban más expuestas a los espíritus malignos que los hombres, y por lo tanto, tenían que tener más cuidado. El hecho de cortar el cabello de las muchachas cuando llegaban a la pubertad representaba una medida de precaución en algunos grupos étnicos. El propósito era el de evitar que los malos espíritus puedan asirse al cabello. También se amarraban el cabello hacia arriba.

Los genitales, según las creencias Indígenas, eran partes del cuerpo sumamente críticas, especialmente para las mujeres, y se cree que los espíritus malignos podían a veces tratar de introducirse en ellas a través de estas partes.

Era una creencia generalizada que las almas de las personas muertas se encarnaban preferiblemente en ciertos animales grandes, incluyendo aves, los cuales normalmente eran usados como alimento. Asimismo, podían comer peces o aves pequeñas que no eran incluidos en sus creencias de metempsicosis.

Entre los Indígenas, una de las maneras más eficientes de conjurar y exorcizar a los seres sobrenaturales probablemente haya sido a través de los bailes. Los bailes Indígenas se basan en diferentes principios, e inclusive los bailes de cacería o los bailes de máscaras son representaciones de un profundo significado religiosos y mágico.

Los tambores Indígenas, por su parte, son siempre "*instrumentos religiosos y mágicos, maneras de conjuro, y su eficacia depende esencialmente en el poder sobrenatural atribuido al material del cual están hechos".*

Con relación a las plumas ya los ornamentos de plumas, Karsten en su obra sobre la Civilización de los Indígenas de Sud América menciona lo siguiente:

"*Los ornamentos de plumas son, sobre todo, usados en ocasiones cuando los Indígenas entran en relación con el mundo espiritual, y estas ocasiones, son bastante numerosas. Por otra parte, el poder mágico atribuido a las plumas depende de una consideración muy natural: las plumas son el pelo del pájaro, y tienen el mismo poder mágico que el pelo humano. Como he señalado antes, la creencia Indígena dota inclusive a los animales con un espíritu o alma, que parece ser esencialmente de la misma clase que el espíritu humano. Esta teoría se aplica a las aves también, y es probablemente algo más que un mero accidente que, por ejemplo, las avestruces, loros, y garzas, cuyas plumas sean más comúnmente usadas como ornamentos, y son también más comúnmente considerados como aves "mágicas". Pero, cualquiera que sea el espíritu que anima al ave, la eficacia atribuida a las plumas es un hecho más allá de discusión. Ya que el espíritu del pájaro es recogido en su plumas, así como el espíritu humano está concentrado en el pelo de su cabeza, se colige que plumas y plumajes están particularmente cargadas con poder sobrenatural. En esta creencia, me parece que debemos buscar la explicación del papel enormemente importante que tienen los ornamentos de plumas en todas las ceremonias religiosas, en las que tienen mucho del mismo propósito que las sonajeras, tambores, flautas, y otros instrumentos puramente mágicos"*.

Es un hecho que el uso de plumas generalmente está limitado a los hombres, las mujeres muy raramente lo hacen. Las plumas de las aves y los dientes de animales, no son solamente trofeos, usados por vanidad. Su valor radica en el hecho que se supone que confieren a la persona que las usa de la fuerza y cualidades de los animales a los que pertenecía. Los botines de la cacería con los que el cazador se "decora" le confieren cualidades *"viriles*" que no son apropiadas para una mujer.

En síntesis, las plumas, según Karsten, fueron esencialmente medios de hechizar o exorcizar los espíritus malignos y usados como amuletos, que en muchos casos, para un observador superficial, podían parecer como meros ornamentos. Así como las plumas de las aves tenían un poder especial, lo mismo se consideraba para la piel y el pelo de los humanos. Algo similar ocurría con las plantas, estando, por ejemplo, el poder vital de un árbol en su corteza. Por otro lado, lo mismo ocurría con las hojas, siendo el equivalente del pelo humano, lo que explica, según el autor, el difundido uso de hojas para fines curativos y mágicos entre los Indígenas Sudamericanos.

Con relación a las fiestas, bailes y supuestos adornos, Karsten sugiere que en origen todos los bailes Indígenas muy probablemente hayan sido actividades puramente religiosas o mágicas, y que todos los ornamentos usados en tales ocasiones no hayan sido más que encantos y amuletos. El autor pone especial énfasis al mencionar los ornamentos de plumas usados en fiestas en las que se consumían bebidas alcohólicas. Dichas bebidas alcohólicas, en la mente de los Indígenas eran bebidas "divinas", y su consumo era visto como una manera de protección contra los malos espíritus. Las plumas usadas en estos bailes, no solamente actuaban como protección contra los malos espíritus, por la apariencia fantástica y mágica que daban a sus portadores, sino también ayudaban a conjurar y exorcizarlos en virtud de su inherente poder mágico.

Igualmente, el mencionado autor sugiere que las plumas utilizadas en las flechas, al margen de cumplir una función directriz, también podrían servir de protección evitando malas influencias en una batalla. Asimismo, asevera que las flechas eran frecuentemente usadas como encantos o amuletos, especialmente en ceremonias con sangría. La idea consistía en que el instrumento puntiagudo mataría o infundiría terror al espíritu maligno en la sangre, contra quien toda la operación estaba dirigida.

En cuanto a ornamentos para las orejas, nariz y labios, así como collares, brazaletes, cintas para los tobillos, y sonajeros, existían tres elementos a tomarse en cuenta al analizar su real significado: primero, el material del cual estaban confeccionados, segundo, las ceremonias que acompañaban su primer uso, y tercero, las ocasiones en las que eran usadas. La cabeza y la cara eran partes muy vulnerables por la acción de los malos espíritus. Especialmente, aquellas partes donde existe una abertura natural: las orejas, los ojos, narices, y la boca, podían servir de entrada para los "*misteriosos intrusos, quienes después de haber obtenido posesión de una parte del cuerpo, causan enfermedades y desarreglos de toda clase"*. Problemas como la ceguera, sordera, dolor de cabeza, y muchos otros dolores internos eran atribuidos a estos malos espíritus. Entonces, resulta, según el autor, natural que los Indígenas tratasen de proteger estas partes críticas de diferentes maneras, ya sea cubriéndolas, o bien, por medio de objetos que tengan el carácter de amuletos mágicos.

Asimismo, Karsten hace referencia al aspecto de las imágenes. Pedazos de estaño, o de espejos en los cuales afirmaban "ver las sombras de los espíritus", se constituían en evidencia de que estos ornamentos eran amuletos o encantos con los cuales los espíritus eran conjurados. Sobre esto el autor añade: "*cuando el indígena ve su propia imagen, o la imagen de otra persona, en el espejo, cree que es el alma que se encuentra reflejada en el objeto -así como consideran la imagen reflejada en el agua, o una fotografía como una proyección del alma del original. Ya que, de acuerdo con los principios de la magia simpática, es posible*

conjurar y controlar a un hombre o a un ser sobrenatural a través de su alma, es fácil comprender que el objeto que suministra la imagen debería ser considerada como un medio mágico".

Partes especiales de algunos animales tenían también una eficiencia sobrenatural. Es el caso de las garras y los colmillos de animales silvestres.

Quizás los ornamentos más frecuentes en Sud América para la cara hayan sido aquellos para los labios, especialmente, el labio inferior. Ello se entiende por el hecho de que la boca es *"la parte más crítica de la cara, la parte a través de la cual el hombre es más accesible a influencias malignas"*. Por medio de la comida o bebidas que consuma, o el aire que respira, los malos espíritus podrían hacer su entrada en el cuerpo. El ayuno, si era ceremonial, se debía en la mayoría de los casos al temor de que los malos espíritus puedan entrar en el cuerpo con la comida.

Por otro lado, con relación a los curanderos, la fumigación con humo de tabaco sobre el cuerpo era considerado como otro medio para purificar a las personas afectadas por malos espíritus.

Existían ceremonias de perforación de alguna parte del cuerpo, como ser las orejas, los labios o la nariz. Su objetivo consistía en la purificación de la sangre del joven Indígena, evitando los "*demonios impuros*", y de esta manera, aumentar su poder de resistencia contra ellos.

En general, los hechiceros y los curanderos eran una misma persona. Es decir, combinaban dos funciones diferentes en una misma persona. En algunas ocasiones, era un curandero *("medicine- man"*) que actuaba como un verdadero médico y curaba las enfermedades con remedios naturales. En otras, actuaban como hechiceros o brujos y recurrían a conjuraciones mágicas y otras "*prácticas supersticiosas"*. "*El curandero Indígena es casi nunca un médico en el sentido moderno de la palabra, es siempre un hechicero*", El hombre primitivo, según Karsten, tenía una sola teoría acerca de las enfermedades: eran ocasionadas por espíritus malignos, y la única manera de curarlas era a través de medios mágicos. En todo caso, cuando la persona, ya sea en su condición de hechicero o de curandero lleva a cabo sus funciones pertinentes, "*estas ceremonias tienen un significado religioso o mágico, aún cuando no exista ninguna otra evidencia sobre ello"*.

Con relación al tema de la "metempsicosis" (transmigración del espíritu de un cuerpo a otro) Karsten sostiene que en muchos casos "*el espíritu que anima a un animal es considerado como un alma humano transmigrado, y que tales animales - sean cuadrúpedos, aves, o reptiles - juegan un papel muy importante en la superstición de los Indígenas. Sus garras, colmillos, plumas, pieles, etc., son considerados como los amuletos más poderosos contra los males de toda clase, y son con predilección usados como decoraciones*". La metempsicosis sería la reencarnación de almas humanas en animales y plantas. En otras palabras, los objetos naturales y animales serían vistos como mágicos, por ejemplo, llenos de poder sobrenatural, en los cuales los espíritus humanos han tomado su morada.

Por otro lado, el totemismo, entre los Indígenas de Sud América, era también visto como una transmigración de las almas, y estaría relacionado con la teoría de la "generación". De acuerdo con esta teoría, las almas humanas desagregadas después de la muerte, temporalmente toman su morada ya sea en un objeto inanimado de la naturaleza o en seres vivientes, animales o plantas, llegando después de un tiempo, a renacer en la forma de un ser humano. Ya que el mundo animal se encontraba en estrecha relación con el Indígena, la teoría de la reencarnación se aplicaba más a animales, así como los totems, en la mayoría de los casos, eran animales de alguna clase. Todo ello se encontraba enraizado desde la Tierra del Fuego hasta las Guayanas.

Los Goajiros en Colombia, y los Arawaks en Guayana eran de los pocos grupos étnicos en Sud América que parecen haber desarrollado un sistema totémico, habiendo estado divididos en un gran número de clanes exógamos que tomaron sus nombres de animales y plantas. El sistema totémico de los Arawaks incluía la adopción de nombres provenientes de animales y plantas. Algunos clanes de los Arawaks creían que cada familia descendía de su animal o planta epónima, ello implicaba un carácter totémico, pero al mismo tiempo indicaba una relación entre ellos y sus respectivos animales o plantas epónimos, que puede ser, según Karsten, satisfactoriamente explicado desde el punto de vista de la teoría de la metempsicosis.

Los Arawaks, sin duda, creían que los espíritus de sus antepasados habitaron dichos seres, y que después de la muerte, ellos mismos llegarían a ser los mismos seres. Los Arawaks por ejemplo tomaban sus nombres del venado, mono, loro y el armadillo, y los espíritus de sus muertos se reencarnaban en ellos. Sobre el tema, Karsten luego añade que *"se cree que todos los animales poseen un alma que esencialmente es de la misma clase que aquella que anima a los seres humanos; intelectualmente y moralmente están en un marco de igualdad con el ser humano*".

En los principios de la magia, por ejemplo, se concebía que los colmillos de un jaguar o de un cocodrilo eran considerados como los amuletos más poderosos contra espíritus que se han encarnado en dichos animales. En efecto, de acuerdo con los principios de la magia, los dientes y la piel del jaguar actuaban

como amuletos protectores con el espíritu del muerto, quien posiblemente se haya transformado en un jaguar. Los dientes, garras y piel eran considerados por muchos grupos étnicos en Sud América como poseedores de virtudes sobrenaturales.

En el Amazonas, los jaguares y las anacondas (boas) eran los animales más temidos. Se pensaba que las serpientes eran encarnaciones de espíritus malignos. Sin embargo, los Indígenas hacían una I distinción entre serpientes naturales y sobrenaturales. Las serpientes sobrenaturales eran aquellas en las que el alma de un hechicero había tomado temporalmente su morada.

Así por ejemplo, en la provincia de Catamarca, en el Perú, los chamanes tenían pieles de jaguar que eran usados cuando se convertían en dicho animal. Algunos otros grupos étnicos (Jíbaros, Canelos, Záparos y Napos por ejemplo) consideraban al jaguar como un espíritu maligno, especialmente en su calidad de reencarnación del espíritu de un curandero. Estas creencias eran atribuidas también a otros felinos de la Amazonía, a los que se les temía porque se creía que las almas de los curanderos (al fallecer éstos) se reencarnaban en ellos a objeto de matar o dañar a sus enemigos. "*Si un jaguar ataca o mata un Indígena, o si solamente toma uno de sus cerdos o perros, resulta inmediatamente claro para el resto que un chaman enemigo ha estado operando, quien tomó la forma de la bestia para llevar a cabo sus malos propósito*s".

Asimismo, se cree que los curanderos o chamanes, en forma de jaguares, pueden enviar enfermedades. Es por ello, que cuando un curandero se encuentra curando un paciente, menciona entre otros animales que se supone que han enviado el mal, al jaguar o algún otro felino.

La mayoría de los grupos étnicos tenían tabús en cuanto a comer animales en los que las almas humanas se había encarnado. Ya que las almas de los Indígenas muertos se reencarnaban en aves, peces, o mamíferos, dichos animales eran tabú y no podían ser comidos "*La muerte o enfermedad de una persona que come su carne es interpretado como un acto de venganza de parte del animal que fue muerto, o más bien, del espíritu encarnado en él*". De hecho, según Karsten, éste es el tabú más común en toda Sud América.

Con relación a los espíritus Indígenas, Karsten sintetiza todo lo expuesto de la siguiente manera: "de acuerdo con la teoría Indígena todos los animales -cuadrúpedos, aves, reptiles, peces, insectos - poseen un espíritu o alma, que en esencia es de la misma clase que los que animan al hombre, y que sobrevive a la destrucción del cuerpo. Todos los animales alguna vez han sido hombres, o todos los hombres, animales': Sin embargo, sólo algunos animales, por razones especiales, pueden hacer daño al ser humano. Tales animales, eran vistos como la reencarnación permanente o temporal de ciertas almas humanas, o se creía que portaban la flecha mágica de los hechiceros, y de esa manera servían como agentes en hacer el mal.

En cuanto a la lógica de todo esto el autor sostiene que el Indígena primitivo no tenía la costumbre de trabajar sus ideas de una manera lógica, y un problema que sólo tenía un interés teórico apenas se presentaría en su mente.

Por otro lado, al igual que los espíritus de los animales, Karsten sostiene que los espíritus de las plantas tenían la misma importancia, y desde algunos puntos de vista, aún mayor. Para muchos Indígenas, los Shuar (Jíbaros) por ejemplo, el crecimiento de los árboles y las plantas se debía al alma ("*wakani*") que habitaba en ellos. Entre las plantas consideradas como "sagradas", o de una importancia religiosa, se debe, según el autor, mencionar primero a las palmeras. Cuando abordamos el tema de los Yuracarés, habíamos visto la importancia que tenía el tembe (*Bactris gasipae*s) para ellos. Otra planta sagrada era la *Bixa orellana*, conocida genéricamente como urucú, cuyas semillas servían de tinte rojo.

Entre algunos grupos étnicos de Sud América existían "plantas totems". Así por ejemplo, algunos clanes de los Arawaks llevaban nombres en base a algunas plantas.

Asimismo, el contenido vegetal con que se hacían las bebidas alcohólicas tenían su poder sobrenatural de origen puramente animístico. Cuando un Indígena resultaba intoxicado por el consumo de algún tipo de chicha, de yuca por ejemplo, se solía decir que estaba poseído por un "buen espíritu" que *"Ie dará fuerza y poder de resistencia contra males de toda clase".*

Las diferentes plantas podían tener una representación masculina o femenina. Entre las más .importantes de las plantas femeninas estaba la yuca, que era cultivada por las mujeres. En cambio, el plátano (pese a no ser de origen preHispánico) y el maíz eran considerados masculinos, y eran cultivados por los hombres

El masticar fruta (para hacer alguna bebida alcohólica) junto con la saliva tenía su connotación especial. "*Se suponía que la saliva, que comparte el poder natural mágico de todo el cuerpo, influenciaba favorablemente el espíritu que esta activo en la bebida fermentada*". Esto acontecía también con el maíz, que era considerado como otra planta de suma importancia entre los Indígenas.

Algunas plantas tenían propiedades curativas y virtudes sobrenaturales. Entre éstas ocupaba el primer lugar el tabaco, que era cultivado como una "*medicina mágica*" y un medio de "*expeler a los malos espíritus".* Era usada por los chamanes.

Sin embargo, con relación a la espiritualidad de animales y plantas, resulta importante comentar que, de acuerdo con el autor, "el espíritu humano es la fuente original de cualquier poder sobrenatural, aún cuando aparezca fuera del hombre en objetos aparentemente inanimados de la naturaleza".

Karsten afirma que las conjuraciones mágicas y los exorcismos no eran para las mujeres, ya que, como regla general, no tomaban parte en las ceremonias religiosas, y por lo tanto, no manejan instrumentos religiosos y mágicos. Sin embargo, existían algunas excepciones. Esto explica parcialmente por qué las mujeres muy rara vez se decoran con plumas.

Muchas veces, los Indígenas mismos, al comentar acerca de ciertos "ornamentos mágicos", solían decir que le daban a su cuerpo o una parte especial de él, "fuerza", pero en realidad implicaba que el ornamento en cuestión era una protección contra los malos espíritus.

Ciertos animales eran conjurados o mágicamente influenciados mediante bailes de máscaras cuando se practicaba la mímica. En realidad, todos los animales eran susceptibles de servir de morada temporal para una alma humana. No solamente los bailes de máscaras, sino todo el arte ornamental proporcionaba evidencia de su creencia en la metempsicosis. La mayoría de los ornamentos pintados o grabados en báculos, vasijas, canoas, paredes de casas, eran figuras de animales que, de acuerdo con la magia Indígena, proporcionaban protección contra los espíritus encarnados en los animales a los que representaban. La creencia de que las almas de las personas vivientes o muertas tomaban su morada temporal o permanente en las aves era común en Sud América, y era particularmente natural con relación a los loros, que a través de su capacidad de habla, eran considerados más "humanos" que otras aves.

Las máscaras de baile y los "toros - bramadores" (palos zumbadores) eran puramente instrumentos mágicos, con los cuales los hechiceros que los usaban llegaban a conjurar los espíritus de los muertos.

Por otra parte, otros ornamentos personales, que cubrían parte del cuerpo (como cintas o cinturones), eran esencialmente protecciones mágicas contra los espíritus malignos. Algunas veces, cinturones llevaban diseños de figuras de animales, y en este caso, dichas figuras podían representar a los malos espíritus. Al respecto, Karsten afirma: "*las figuras decorativas, animales, espíritus humanos, etc., que el Indígena aplica a su ropa y a sus otras pertenencias, no son de ningún modo el resultado de un juego gratuito de su imaginación, sino que tienen un profundo significado mágico*".

En cuanto a la fecundación de la mujer, Karsten sostiene que "*cuando el espíritu fecundante es realmente un demonio malo, el ser engendrado de esta manera (...), será un monstruo deforme; o nacen gemelos, y ello es visto como algo igualmente desafortunado. El infanticidio entre los Indígenas se debe probablemente en la mayoría de los casos a tales ideas supersticiosas*". En estos casos, la costumbre Indígena consistía en matar al niño deforme, a los dos gemelos o solamente al segundo. El razonamiento detrás de ello radicaba en que dos bebés nacidos al mismo tiempo no podrían ser del mismo padre. Se suponía que el niño eliminado había sido engendrado a través de la acción de un espíritu maligno.

Estas costumbres nos hacen comprender, según Karsten, la necesidad que tenía la mujer Indígena Amazónica de cubrirse cuidadosamente la vagina, o protegerse con medios mágicos. De esta manera, las mujeres Bakaïris, Caribes, Arawaks y Tupis de la región del Alto Río Xingú, usaban pequeñas prendas triangulares de corteza, llamados "uluri", hechos de tal manera que no podían haber tenido una función de una verdadera cobertura, y más bien, se trataba de amuletos o talismanes mágicos contra los misteriosos enemigos que las mujeres temían. Confirma esto el hecho de que el "uluri" era ceremonialmente colocado en la muchacha en la época de su primera menstruación.

Karsten concluye sobre este tema afirmando que *"la ropa y particularmente la cobertura púbica, para el Indígena primitivo, es esencialmente una protección contra los males naturales y sobrenaturales. La protección contra el frío y - en regiones tropicales - contra insectos y otras influencias dañinas es un claro objetivo de la cobertura, pero, un motivo aún más importante para ello parece ser el deseo de evitar los malos espíritus y las influencias sobrenaturales en general. Una evidencia directa a favor de esta afirmación se encuentra, por ejemplo, en la costumbre de cubrir las partes ventrales de las mujeres durante la primera menstruación y el parto. Por otra parte, con relación a la teoría de que la cobertura del pubis adoptado como un "señuelo sexual", o en general, como un "ornamento", personalmente no he encontrado confirmado ni siquiera en un solo caso en Sud América. Todos los informes en tal sentido evidentemente sólo expresan las ideas personales de viajeros que han considerado las costumbres de gente primitiva desde un punto de vista civilizado*".

Un espíritu maligno al introducirse en el cuerpo humano, según la creencia Indígena, se mezclaba con la sangre, dando lugar a dolencias de diferentes clases y a un estado de debilidad en el lugar del cuerpo afectado. Entre las soluciones que los Indígenas tenían para estas situaciones se encontraban las mutilaciones ceremoniales, el cortado del pelo y la sangría. Se tenía la idea que al hacer sangrar la parte dañada se eliminaría el peligroso intruso. El espíritu maligno dejaría el cuerpo con la sangre extraída.

Al respecto, se tenía la idea (por ejemplo, los Payaguas del Paraguay, durante sus fiestas) de que la sangre, y especialmente la sangre tomada de la lengua, tenía un poder fortalecedor, ya que la sangre es la morada del espíritu, y en consecuencia, de la fuerza. Ello, en este caso, estaba relacionado con el consumo de bebidas alcohólicas, lo cual era una ceremonia de purificación. La chicha fermentada, "s*iendo sagrada, es un antídoto contra los espíritus malignos, y los saca del cuerpo*". Estos Indígenas pensaban que se podía sacar los malos espíritus mediante la sangría durante sus fiestas, que incluían bebidas alcohólicas. De igual manera, se pensaba que la transpiración era otro medio de librar al cuerpo de males físicos.

El cuerpo humano en sí, era mágico en graduaciones mayores o menores, dependiendo del espíritu que lo animaba, o bien, era la energía vital y psíquica con la cual estaba provisto, y que se hallaba concentrada particularmente en lugares como los pelos, las uñas, el corazón, la sangre, la saliva, etc. Karsten afirma que este poder natural mágico era generalmente más fuerte en los hombres que en las mujeres, y también más fuerte en hombres mayores que en adolescentes y niños. Esta es *"la principal razón porqué las mujeres sólo juegan un papel secundario en ceremonias religiosas, y porqué los hechiceros como regla general son hombres de edad avanzada*".

Existía también la creencia entre los Indígenas Sudamericanos que las flechas tenían un encanto mágico en cuanto al origen de algunos males del cuerpo. Por ejemplo, un dolor misterioso sorpresivo era explicado como una flecha disparada por un espíritu maligno. En el territorio Amazónico se creía que las enfermedades eran ocasionadas por un pequeño objeto parecido a una flecha, que en la mayoría de los casos tenía la forma de una espina de chonta, y que el hechicero o brujo con ciertos gestos misteriosos y palabras de conjuración lo arrojaba desde su boca contra la persona a quien quería dañar. La víctima del "disparo mágico" sentía como si había sido impactado por una verdadera flecha. Esta creencia era común entre los Caribes (especialmente para enfermedades de los niños) y los Arawaks, quienes lo describían como la "flecha del espíritu de la maleza" *(Yawahu-shimara*)".

Los Indígenas pensaban que podían intimidar a sus enemigos sobrenaturales de la misma manera que a sus enemigos naturales, y las flechas jugaban un papel importante como amuletos mágicos.

Para comprender las ceremonias de matrimonio, según Karsten, se debía tomar en cuenta dos hechos: primero que el matrimonio era una de esas ocasiones críticas en la vida humana cuando los espíritus malignos estaban particularmente en alerta para hacer daño, y que la novia estaba especialmente expuesta a sus ataques, y en segundo lugar, que el hecho de correr, latiguear o golpear, luchar, pelear, etc. eran vistos como maneras eficaces de purificación, evitando los malos espíritus. La idea residía en que la violencia a la que era sometida la joven mujer durante el enérgico rapto, que en sí era ceremonial, la purificaba y la libraba de los enemigos sobrenaturales, mientras que los movimientos rápidos la ayudaban aún más a escapar de dichas amenazas. En algunos casos, como por ejemplo con los Lenguas, se echaba agua sobre la pareja, que en esencia era otra manera de conjurar o exorcizar. Asimismo, los chistes, juegos, y ceremonias matrimoniales tenían el mismo serio significado que los bailes de máscaras.

Existían ceremonias de iniciación para muchachos y muchachas, especialmente cuando llegaban a la pubertad. En general, el rito de iniciación implicaba que a partir de ello se consideraba que estaban adecuadamente equipados para casarse, para estar presentes en ritos y ceremonias religiosas (de los cuales se excluía a las mujeres y a los niños), para tomar parte en fiestas con consumo de bebidas alcohólicas, o en expediciones guerreras, etc. Por ejemplo, entre los Yuracarés, se solía punzar (“sunchar") los brazos del varón o los muslos de la muchacha.

Este era el caso cuando jóvenes, eran física y espiritualmente demasiado débiles para lidiar con los espíritus. En el caso de los varones, el iniciarlos en los misterios de los hombres representaba impartir en ellos el arte de la conjuración (alejar un daño o peligro), y de darles, por primera vez, el poder necesario de resistencia contra los espíritus, al traerlos en contacto cercano con ellos. En síntesis, la ceremonia de iniciación implicaba darles la habilidad necesaria para el futuro, para tomar parte en conjuraciones mágicas y ceremonias religiosas, en las cuales, los miembros más débiles del grupo étnico estaban en principio excluidos.

Con relación a las muchachas, las ceremonias de iniciación tenían el objeto, en parte, de protegerlas momentáneamente, y en parte, de "endurecerlas”, de manera más permanente, contra ciertos malos espíritus a los que las mujeres estaban siempre expuestas peligrosamente durante la menstruación. El

"endurecimiento" implicaba que la muchacha era conducida a un contacto cercano con los espíritus, pero ello debía llevarse a cabo bajo circunstancias tan favorables que ella no sucumbía ante ellos, sino que era capaz de resistirlos. Por lo tanto, cuando la muchacha era conducida a un contacto cercano con los espíritus, mientras ellos habían sido convertidos en "inofensivos", se suponía que ella podía adquirir, para el futuro, una cierta "inmunidad" contra ellos.

Algunas plantas eran inhaladas por sus poderes, debido a la superstición de que las almas de los fallecidos se transmigraban en dichas plantas. Se pensaba que tales plantas tenían poderes sobrenaturales. De esta manera, la parica, el tabaco y la coca eran vistos como medios de purificación, y como antídotos eficaces contra los malos espíritus.

En la Amazonía era común que los jefes fueran al mismo tiempo hechiceros, brujos o chamanes. Socialmente estaban en el mismo nivel, y ambos (jefes y hechiceros) debían ser más o menos iniciados en el arte mágico para que sean capaces de llevar a cabo su profesión con éxito.

Por otra parte, los dolores infligidos deliberadamente tenían un significado mágico, formando parte de las ceremonias de "endurecimiento". Karsten menciona el caso de los antiguos Indígenas Mojeños (anteriores a la conquista Española), cuando un hombre era iniciado en la profesión médica, los otros hechiceros escarificaban su cuerpo con los filos dientes de jochi, a objeto de acostumbrarlo a tales escarificaciones (incisiones hechas en la piel), que los hechiceros tenían que hacerse en sus propios cuerpos en ciertas ocasiones.

Las escarificaciones o mutilaciones de las partes genitales tenían exactamente el mismo significado mágico o religioso que otros tipos de mutilaciones ceremoniales. Las prácticas de circuncisión y perforaciones artificiales del himen respondían al temor que los Indígenas tenían de los espíritus malignos, y de los peligros que la gente primitiva relacionaba con el acto sexual. Siempre existía un cierto riesgo de que espíritus malignos entren dentro del cuerpo de la mujer durante la relación sexual, con la consecuencia de que un monstruo deforme o gemelos pudieran nacer. Se estimaba que la primera relación sexual de una muchacha, o la desfloración, estaba especialmente imbuida de peligro, ya que la herida resultante podría servir como una entrada para los espíritus malignos.

En algunos casos, era el hechicero quien quitaba la virginidad a la novia, puesto que "*sabe como tratar a los espíritus malignos; en consecuencia él sabe cómo desflorar a la muchacha sin que ella sea sobrenaturalmente dañada, y sin que su esposo sea dañado posteriormente*". En algunos grupos étnicos era el jefe, y no el hechicero, quien llevaba a cabo esta responsabilidad, o como acontecía con los Yuracarés, podía ser una persona mayor. Los jefes Indígenas, según Karsten, estaban generalmente dotados con gracias mágicas, y en muchos grupos étnicos eran también curanderos.

Cuando, después que una persona querida fallecía, no se temía a su alma o espíritu, sino al espíritu de la enfermedad que causó la muerte al entrar en el cuerpo del paciente. Sin embargo, existía la creencia en sentido que el espíritu de la enfermedad que había tomado posesión de la persona y había causado su deceso, pueda también tomar posesión de su alma, y en consecuencia, convertirlo en un espíritu maligno. Este era el caso, por ejemplo, de lo que acontecía con las almas de los curanderos o hechiceros, a quienes casi siempre se les temía. En consecuencia, *"el espíritu del cual los dolientes tratan de purificar sus organismos por medio de sangrías a sus personas, es, en realidad, el espíritu de la enfermedad o de la muerte, o el contagio o infección de la muerte personificado, y algunas veces identificado con el alma del difunto".*

De acuerdo con Karsten, una de las ceremonias fúnebres más famosas en Sud América era el baile "*mariquarri*" de los Arawaks en Guayana. La característica principal de dicho baile eran los latigazos que se hacían a los invitados que llegaban con largos látigos. En el caso de los Charruas, se pensaba que los muertos eran transformados en animales silvestres, particularmente, jaguares, y por lo tanto los dolientes tenían razones especiales para temer a estos animales.

Con relación a los tatuajes se consideraba que éstos eran en esencia una costumbre religiosa. Las marcas y diseños que usaban en la cara o en otras partes del cuerpo, tenían la función de protegerlos contra toda clase de influencias malignas. En el proceso del tatuaje había tres aspectos mágicos a tomar en cuenta: primero, la escarificacíón o sangría misma; segundo, el material (hollín, cenizas, savia de un árbol, etc.) colocado dentro de las heridas; y tercero, los diseños y marcas incisas, que permanecen cuando las heridas se hayan sanado. En toda Sud América, el tatuaje era ejecutado más por las mujeres que por los hombres. La razón de ello reside en la creencia de que las mujeres poseían un reducido poder de resistencia contra los malos espíritus, y por lo tanto, se hacía necesario aumentar dicho poder de resistencia por medio de medios artificiales, tales como el tatuaje. La utilización de hollín o ceniza se debía a que eran considerados como un profiláctico contra los espíritus malignos. La eficiencia sobrenatural de estos materiales posiblemente se debía a su relación con el fuego, el cual, a su vez, era considerado como una manera radical de purificación. La costumbre de mezclar cenizas y hollín con sangre o saliva representa un testimonio más, según el autor,

puesto que se atribuían virtudes mágicas tanto a la sangre como a la saliva. Por otro lado, los tatuajes sin pigmento (hollín o ceniza) que dejaban solamente cicatrices, tenían la misma función y, por lo tanto, poder protector.

En síntesis, según Karsten, existe suficiente evidencia para afirmar que los ritos basados en "*mutilaciones ceremoniales*", tales como circuncisiones, escarificaciones, o tatuajes, tenían en esencia un origen mágico y/o religioso.

En cuanto a las afirmaciones de otros autores en sentido de que dichas mutilaciones hayan tenido un carácter decorativo y de atracción sexual, Karsten sostiene que "*cuando una mujer Indígena está buscando un marido, lo principal para ella es que él sea un buen cazador o pescador, y un guerrero valiente, y de esta manera probar que sea capaz de sostener y defender su futura familia; pero ella presta poca atención a sus "ornamentos", excepto cuando dichos ornamentos, siendo trofeos de caza o de guerra, sean una evidencia directa de lo anteriormente dicho".*

Con relación a los ornamentos en sí, Karsten trata de probar que *"los ornamentos en origen han tenido un objetivo meramente práctico, siendo amuletos mágicos contra los malos espíritus, y que, por ejemplo, la frecuente existencia de figuras animales como ornamentos se debe a la creencia común de que los espíritus asumen la forma de animales".*

Esto de las imágenes tiene relación con los dos tipos de magia que practicaban: en primer lugar una imagen tenía relación o daba lugar a algo parecido, y que por lo tanto, "*el efecto se parece a la causa*", y en segundo lugar, que "*las cosas que alguna vez han estado en contacto continúan actuando entre sí aún después de que el contacto haya sido cortado"*. Los amuletos o "encantos" basados en el primer principio, conocido como la Ley de la Similitud, se llaman "Magia Homeopática" o "Imitativa". En cambio, los amuletos basados en el segundo principio, es decir, la Ley de Contacto, se llaman "Magia Contagiosa". Ambos tipos de magia, según el autor, se encuentran bajo el nombre general de "Magia Simpática".

Cuando, por ejemplo, una persona Indígena piensa que puede influenciar a otra por medio de un mechón de sus pelos o un pedazo de su uña -basado en la creencia de que el espíritu humano se encuentra concentrado en estas partes - es porque tiene la firme convicción que en los pelos y en la uña, el alma de la persona se encuentra presente. Lo mismo ocurre con las imágenes mágicas: "*lo que une a la imagen artificial con la original no es un medio material indefinido o efluvio, sino simplemente, el alma, que se supone ser transferida desde el ser que se intenta influenciar al objeto hecho a su semejanza*". En numerosos casos, los Indígenas consideran a las sombras reflejadas en el agua, fotografías, y otras imágenes, como las almas de las personas a quienes representan. Asimismo, se supone que un mechón de pelos, o una uña, contienen el alma de la persona a la cual han pertenecido.

De hecho, la creencia de que el alma de una persona pueda ser atrapada en una imagen hecha a su semejanza, tenía relación con su sombra, o una fotografía que le pudieran tomar.

En muchos idiomas Indígenas se utilizaba la misma palabra para designar al "alma" y a la "sombra". Tal es así, que la palabra Arawak "ueja" significa "sombra, alma, e imagen". Al tomar una fotografía uno podría robar, o más bien, convertirse en amo de sus almas. Al respecto, la idea común entre los Indígenas primitivos era que *"la imagen, o el parecido con una persona, es una proyección de su segundo ser o alma, a través del cual puede ser sobrenaturalmente influenciado*".

Por otro lado, existía una estrecha relación entre la magia de los nombres y la magia de las figuras y las imágenes. Al respecto, los Indígenas creían que el alma de una persona se encontraba inherente en su nombre. "*El niño recién nacido, por lo tanto, recibe el nombre de un antecesor, que al mismo tiempo, puede ser el nombre de un animal, porque se supone que el ancestro, a su vez, ha sido encarnado en dicho animal. El dar un nombre es, por lo tanto, una cuestión altamente importante, y es generalmente la ocupación del chamán de averiguar qué ancestro en particular ha renacido. La precaución de guardar el nombre del recién nacido en secreto se debe al temor de exponer el alma del pequeño a peligros misteriosos que surjan de personas mal dispuestas*". Para los Arawaks, por ejemplo, el dar un nombre, que se llevaba a cabo con ciertas ceremonias, suponía proteger al niño contra enfermedades y otros males. Creían que un niño sin nombre estaba más expuesto a influencias malignas de los espíritus.

Por otro lado, como ocurrió con los Yuracarés, los Indígenas estaban dispuestos a adoptar nombres Cristianos, que usaban por ejemplo, cuando iban a trabajar con la gente Occidental. No tenían ninguna objeción en utilizar dichos nombres Cristianos, en cambio no ocurría lo mismo, con SUS nombres originales.

En cuanto a los diferentes instrumentos que utilizaban los Indígenas, su eficacia mágica no dependía del poder con el cual el chamán que los manejaba haya sido personalmente dotado, sino también de ciertas virtudes misteriosas inherentes en los instrumentos mismos. Estos instrumentos mágicos eran las máscaras, tambores, sonajeros, toros bramadores, y otros. Dicha virtud se debía a varias circunstancias: el material del

cual estaban hechos, el sonido que se producía con ellos, y los accesorios "ornamentales" de diferentes clases, que tenían.

Al respecto, las figuras que algunos consideraban "ornamentales" y que representaban espíritus humanos, o animales, o diseños lineales, con los cuales los instrumentos de carácter religioso se encontraban "ornamentados", y que según sus creencias, actuaban como encantos o amuletos, encuentra su síntesis en las siguientes palabras de Rafael Karsten. *"El objeto o instrumento por el cual la conjuración es llevada a cabo puede formar una imitación total o parcial del ser que el chaman está tratando de influenciar"*.

La idea de que el espíritu siendo sojuzgado es obligado a girar cerca de y entrar dentro del instrumento mágico, o dentro del chaman mismo, es característico de la conjuración Indígena.

Con relación a las máscaras hechas con plumas, Karsten informa que los Churapas, por ejemplo, tenían máscaras de plumas que representaban al sol y eran usadas en ciertas fiestas. En este caso, el principio era el mismo. En todos los bailes de máscaras: *"el espíritu que se supone reside en el sol era conjurado por las coronas de plumas, cuyo poder se debía tanto a la virtud inherente en las plumas, y a su forma, que era aquel del espíritu del sol*". En el próximo capítulo veremos algo semejante con las coronas de plumas que usan los Trinitarios en sus bailes de Macheteros.

Respecto a los bailes de máscaras, su objetivo residía en "apaciguar" a los espíritus, cuyos malos propósitos eran temidos. El misterioso poder de la máscara era transmitido a la persona que la usaba, quien, a su vez, era transformado en un espíritu poderoso, llegando a ser capaz de expeler a los espíritus, o de apaciguarlos. Por otro lado, en muchos grupos étnicos los bailes de máscaras se llevaban a cabo después de un deceso (en otros casos, podían ser ceremonias de pubertad), y por lo tanto, al parecer, se creía que el difunto se había transformado en uno de los seres animales representados en las máscaras, ya sea un jaguar, caimán, pez, ave, o mariposa. La mayoría de estos espíritus eran, al parecer, considerados como malos, aún cuando los animales a los que representaban en la vida natural eran bastante inofensivos. Cuando habían varios animales representados en las máscaras, ello se debía a que no se tenía certeza en cuál de ellos la persona fallecida se había transformado, por lo que se hacia necesario conjurarlos a todos.

El principio fundamental sobre el cual se basaban todas las conjuraciones por medio de máscaras era la imitación. *"El danzante enmascarado imita la apariencia externa de los espíritus, sus sonidos, movimientos, etc., y por lo tanto se supone que se apropia de su alma o esencia, que a su vez, implica el poder de controlarlos. Generalmente, toda la mascara es hecha de manera que se parezca al espíritu, que, como hemos visto, tiene mayormente forma de animal".*

En varios grupos étnicos, los animales en los que se creía que se reencarnaban los muertos, eran en muchos casos, los mismos animales que aquellos representados en los bailes de máscaras y en las fiestas funerales.

En síntesis, según Karsten, *"las máscaras son puramente cosas mágicas, y que sus pinturas, plumas ornamentales, etc., con las cuales están provistas, no son realmente decoraciones sino amuletos, de acuerdo con ideas mágicas que están profundamente enraizadas en la mente Indígena. Exactamente, lo mismo sucede con la ornamentación de otros instrumentos religiosos, tambores, sonajeros, flautas, toros bramadores, e indumentaria de bailes".*

Así como, en general, los bailes tenían un carácter mágico, los implementos de baile formaban también un conjunto mágico para conjurar a los espíritus con los cuales los Indígenas entraban en contacto durante estas ceremonias.

Karsten enfatiza que "*el temor de influencias sobrenaturales malas es un aspecto en la fisonomía mental del Indígena y en todas partes influencia sus costumbres sociales".*

Con relación a la cerámica, la "ornamentación" tenía suma importancia. Muchos grupos étnicos en Sud América, especialmente aquellos pertenecientes a las familias lingüísticas de los Arawaks y de los Guaranís, tenían la costumbre de decorar sus vasijas de barro, inclusive utilitarias para comida y agua, así como las funerarias. Lo hacían con toda clase de diseños. Para el observador superficial, afirma Karsten, el objetivo era de embellecer la cerámica. Sin embargo, existen numerosos indicios para sugerir que inclusive dicha ornamentación era, en origen, "*mágica en su significado*". De hecho existían ideas mágicas relacionadas no solamente con los diseños de las vasijas, sino también con las vasijas mismas, y la arcilla con la cual fueron hechas. Solamente, desde este punto de vista se puede llegar a comprender algunas costumbres peculiares practicadas con las vasijas de arcilla durante ceremonias religiosas.

Se concedía particular importancia a la decoración de las vasijas y calabazas que eran utilizadas en las ceremonias y fiestas, donde se consumían bebidas alcohólicas. En vista de que la chicha era considerada sagrada y contenía algún espíritu de carácter "divino", las fiestas en que se bebía asumían un carácter mágico

o religioso, siendo de hecho, una clase de conjuración. Es por ello que estas reuniones festivas y ceremoniales se llevaban a cabo en ocasiones "críticas": el nacimiento de un bebé, un matrimonio, la pubertad de las muchachas, y especialmente, después de la muerte.

Estas creencias incluían el hecho de atribuirle un sentido mágico al rompimiento de las vasijas. Se creía que el hecho de romper una vasija contribuía a conjurar los malos efectos de algún espíritu maligno. En el próximo capitulo reproducimos lo que acontecía al respecto con los Indígenas Mojeños. Sin embargo, esta costumbre de romper vasijas en Sud América (e inclusive en Norte América) tenía especial importancia durante los funerales. Tal es así que en algunos entierros del Perú y Bolivia, se han encontrado grandes cantidades de cerámica rota. De acuerdo con la teoría de algunos arqueólogos, ello se llevó a cabo a objeto de liberar los espíritus de las cerámicas para que puedan seguir a sus dueños en el otro mundo.

Todo ello nos conduce a otro tema de suma importancia. El gran cuidado que tenían los Indígenas con relación al cuerpo del difunto. Según Karsten, se temía a los muertos, es decir, "*se suponía que el espíritu que había causado la muerte de una persona al tomar posesión de su cuerpo, y que frecuentemente era vagamente identificado con su alma, acompañaba al cuerpo a la sepultura, y continuaba siendo un peligro para otra gente y especialmente para los parientes más cercanos"*. Según el autor, esta es la razón porqué los Indígenas temían a las tumbas, especialmente durante los primeros días después del funeral.

El cuerpo del difunto, y especialmente los huesos, mantenían todavía algo del alma, y por lo tanto, los Indígenas veían en dichos restos, el simiente de un nuevo ser humano. Al respecto, Karsten añade, "*la creencia del renacimiento de los fallecidos podía manifestarse inclusive en la posición que se le daba al cuerpo en la sepultura o en la urna funeraria, esta postura con frecuencia era la misma que la del feto en la matriz de la madre"*. Es en este sentido, dice el autor, que debemos considerar a los objetos depositados en las tumbas junto con los cuerpos, *"no son ofrendas a los fallecidos, sino simplemente encantos o amuletos, cuyo objeto es el de proteger los restos humanos contra los malos espíritus*". Inclusive, comida y bebidas, así como sacrificios humanos y animales, tendrían, manifiestamente, un carácter mágico.

Antiguamente, el hecho de comer o beber para el Indígena era siempre un acto más o menos ceremonial, debido a la creencia general de que los espíritus malignos podían entrar en el cuerpo y causar enfermedades, e incluso, la muerte. La vigencia de esta creencia se encuentra testificada por medio de la costumbre del ayuno, que tenía lugar en todas las ocasiones cuando los Indígenas consideraban que eran atacados por sus enemigos sobrenaturales. Mayormente, los Indígenas consumían sus comidas en silencio, no se hablaban entre sí, y no les gustaba que se les hable. Ello tenía el propósito de evitar a los espíritus. Asimismo, la costumbre de que las mujeres coman separadamente de los hombres, podría deberse, según Karsten, a la misma superstición, puesto que se consideraba que las mujeres atraían particularmente a los malos espíritus.

En cuanto al sol y la luna, si bien en los Andes eran conceptuados como deidades, en la Amazonía, según Karsten, pertenecían a la misma categoría de los espíritus ancestrales, es decir, como espíritus habitando otros objetos naturales inanimados. Inclusive el autor afirma que al Este de los Andes existen muy pocos vestigios de veneración al sol.

Algunos grupos étnicos consideraban a los rayos, truenos y arco iris como espíritus malignos que atravesaban el aire y atacaban a las comunidades. Los Indígenas trataban de espantar (por diferentes medios) a estos espíritus. A semejanza con los Shuar (Jíbaros), los Yuracarés amenazaban a los truenos con sus flechas. En cuanto al arco iris existía entre los grupos étnicos de Sud América una filosofía animista que asociaba a una gran serpiente del agua con el arco iris. Los Lenguas por ejemplo, lo consideraban como un símbolo de un monstruo serpentiforme. En muchas leyendas Indígenas estaba relacionado con una imagen desproporcionada de la anaconda, es decir, un monstruo de las lagunas y de los ríos.

Como conclusión de su investigación sobre el animismo (doctrina que considera el alma como principio de acción de los fenómenos vitales, o bien, culto de los espíritus entre los pueblos primitivos) Karsten sostiene que "*así como los espíritus que se cree que animan a animales y plantas son nada más que almas humanas que de alguna manera han sido transmitidos en ellos, lo mismo parece ser el caso con los seres espirituales que animan a la naturaleza inorgánica*". A lo que añade: "*la vida espiritual que el Indígena asume en animales, plantas, y objetos inanimados de la naturaleza no es nada más que una proyección de su propia vida psíquica, y veneración de la naturaleza que llega a ser parte de la veneración del hombre mismo*". Para el autor, todo ello sería la consecuencia inevitable de la teoría de metempsicosis que los Indígenas Sud Americanos comparten con otros pueblos primitivos.

Con relación a los sacrificios y ofrendas, Karsten sostiene que no pueden ser explicados solamente como dádivas u ofrendas a una deidad o ser sobrenatural, en el sentido ordinario de la palabra, sino que son "mágicos" en el sentido de que son considerados como portadores de un poder misterioso que es transferido al objeto del acto de sacrificio.

Al respecto, el autor presenta el siguiente ejemplo: "*los objetos que se encuentran en las antiguas sepulturas Indígenas junto con los cuerpos de los fallecidos, y que son generalmente concebidos bajo el nombre común de "ofrendas de tumbas" pueden estar comprendidos en tres diferentes categorías: primero, los que son verdaderas ofrendas de tumbas; segundo, los que tienen el propósito de proteger al cuerpo contra los espíritus malignos que causan la descomposición, y de tal manera asegurar una existencia prolongada para la persona muerta; y tercero, los que han sido depositados luego en las sepulturas por visitantes ocasionales, con el propósito de protegerse a sí mismos contra el espíritu muerto que reside en la sepultura*". En el segundo y tercero de estos casos, los objetos no pueden ser propiamente llamados ofrendas, sino simplemente amuletos mágicos.

Al Este de los Andes, es decir en la Amazonía, tanto las ofrendas como los sacrificios han tenido poca importancia en la religión de los Indígenas primitivos. En sus ceremonias y encantamientos, los bailes y otras maneras de conjuración mágica decididamente predominaban. Los sacrificios de animales parecen haber sido bastante desconocidos. Ello podría explicarse por el hecho de que los Indígenas de la Cuenca Amazónica, con excepción del perro, no tenían animales domésticos, aunque sí amansados que es algo muy diferente. Por otro lado, en los Andes, al menos los Incas, nunca sacrificaban animales silvestres.

Con relación al tema de la concepción y reproducción de los seres humanos, los Indígenas pensaban -por lo que Rafael Karsten pudo rescatar en términos generales - que "*el nacimiento y la muerte no tienen la misma importancia radical como para el hombre civilizado; son más bien dos momentos transitorios en la historia de los seres vivientes, y tampoco significan un principio absoluto ni un fin absoluto*". Por otro lado, "*cuando un niño nace, la vida que comienza no es una nueva vida en el estricto sentido de la palabra. Un espíritu que ha existido antes en forma humana ha asumido nuevamente esa forma. Es simplemente uno de los antecesores que reaparece en el recién nacido*". Asimismo, "*cuando un Indígena muere, de ningún modo deja de existir. La muerte no implica la extinción de la vida. Solamente implica la transición de una forma de existencia a otra. En el momento de la muerte el alma es temporalmente desprendido del vínculo del marco material visible. Después de eso puede rondar libremente en el aire o en las inmediaciones de la sepultura, o puede subir a los cielos, y transmigrar dentro del sol, la luna, las estrellas; u operar en algún fenómeno natural como el trueno; o finalmente, y no por ello menos importante, puede nuevamente materializarse en algún objeto natural sobre la tierra, ya sea un animal, una planta, una montaña, una roca, un lago, u otro. Pero el alma que permanece en estos objetos es solamente temporal. Espera reasumir su forma humana, y en su debido tiempo renace en uno de los descendientes del hombre o mujer Indígena, cuyo cuerpo animó anteriormente".*

Algunos grupos étnicos pensaban que el renacimiento de un alma dependía esencialmente del cuidado con el cual se preservaba al cuerpo del difunto. De esta manera, "*la vida humana, incluyendo una parte de la vida animal y vegetal, presenta una vía circular eterna donde no hay aparentemente ningún comienzo y ningún fin, y donde las únicas cosas que cambian son las sucesivas encarnaciones y transformaciones, por los que tiene que pasar el alma*".

En cuanto a la concepción, mediante el acto sexual, y el embarazo, el hombre, no obstante, no transfería su propia alma al nuevo ser. El principio de "animación" en el ser engendrado debía llegar de alguna manera de afuera, siendo el alma de algún ancestro muerto del lado del padre o de la madre que habría estado esperando para el renacimiento. No era fácil decidir qué ancestro en particular había renacido en el niño, y en algunos grupos étnicos ello era el trabajo del chaman, así como era costumbre que el chaman o curandero otorgue un nombre al recién nacido.

Pero, de dónde procedía el germen físico del nuevo ser? En otras palabras, según Karsten, ¿cuál era el papel del padre y de la madre en la procreación? Para los Jíbaros (o Shuar como se llaman a sí mismos) por ejemplo, la concepción se lograba por medio de la luna nueva en conexión con la natural relación sexual entre el hombre y la mujer. Es decir, que el mejor período para concebir un hijo era entre la luna que "moría" y la próxima luna nueva. Según los Jíbaros, el germen del bebé procedía del hombre, quien en el acto sexual lo coloca dentro de la mujer, tal como una semilla es sembrada dentro de la tierra. El papel de la luna nueva consistía en ayudar a desarrollar eficientemente al feto.

Al respecto, existía otra concepción que vale la pena mencionar. Por ejemplo, entre las tribus Xingús, el hombre Indígena era el "portador de los huevos" que deposita dentro de la madre, y que ella incuba durante el embarazo. El padre habría sido idéntico a un huevo, y en consecuencia el niño era un *"padre pequeño*". Esta hipótesis basada en las investigaciones de von den Steinen con los Xingús, de Roth en la Guayana, y de Karsten en el Ecuador, que en combinación con ciertos hechos, por ejemplo, con el concepto de la "couvade", tiene mucha probabilidad de ser cierta. "*El acto de concepción, de acuerdo con este primitivo punto de vista, implica que el embrión, que tiene su propio origen en el padre, es de alguna manera misterioso asociado con un alma que previamente quizás haya habitado un animal, una planta, una roca, un cuerpo celeste, o algún otro objeto inanimado. Por esta asociación del cuerpo y del alma surge un nuevo ser humano, que en*

consecuencia, es más en su naturaleza físico que en su naturaleza espiritual, una parte de los padres, y en primer lugar, del padre". En realidad, en algunos casos, como en el río Xingú por ejemplo, al niño se lo llamaba "*el pequeño padre*". No importaba el sexo, incluso las niñas eran consideradas "pequeños padres". El significado de la paternidad asumía entonces ribetes irreales y exagerados. En síntesis, se creía que la semilla misma provenía del hombre y que el limitado papel de la mujer consistía en recibir dicha semilla y proveer las condiciones necesarias para su desarrollo.

Sin embargo, de acuerdo con Karsten, se debe tener cuidado en no exagerar estos conceptos de paternidad. Las reglas adscritas al couvade no se aplican solamente al hombre, sino, aunque en un menor grado, también a la mujer. "E*s verdad que la mujer es considerada como la tierra en que se siembro, que trae vida y alimenta".*

Lo que siempre ha parecido inexplicable en la costumbre del couvade es la misteriosa relación entre el bebé y el padre, la cual es tan íntima que cualquier cosa que le pueda suceder al padre afecta al recién nacido, "*como si en la realidad habría ocurrido con éste último"*. Esto, en realidad, es lo que se llama "magia simpática", o "magia contagiosa". Se basa en el principio de que "*todas las cosas que alguna vez estuvieron relacionadas entre sí mantienen su conexión después de que se hayan separado y que por medio de actuar sobre una parte de un todo determinado se puede influenciar el todo, y viceversa*". La idea de que se podía influenciar a una persona a la distancia si se poseía un pedazo de su ropa o una porción de su cuerpo, probablemente, según Karsten, provenía de la creencia de que el alma de esa persona estaba ligada a ciertas partes de su cuerpo o a otras cosas que habían estado en contacto cercano con él. Es el caso de los pelos y las uñas, donde se concentra el alma. De la misma manera, en el couvade, la "simpatía" entre el padre y el bebé parece llevarse a cabo, no solamente en una *"Identidad física o similitud, sino también en un contacto íntimo entre sus almas".*

Basado en estos conceptos del couvade, el Indígena podía preguntarse "*¿cómo puede ir el padre al monte o al chaco y usar un hacha o machete, cuando el espíritu del niño que lo sigue como una segunda sombra puede estar entre el hacha y la madera*?", o bien, "*¿cómo cazar, cuando la flecha puede atravesar al espíritu del niño que lo acompaña, lo cual sería la muerte para el pequeño mortal en la casa?* De esta manera, el espíritu del niño sigue a su padre a los chacos o al monte y regresa con él a la casa. Por lo tanto, si el niño llegase a fallecer, su muerte sería atribuida por las mujeres al descuido del padre.

Es decir, que durante el primer período después del nacimiento, mientras que el recién nacido no era todavía una personalidad, en el sentido estricto de la palabra, el espíritu infantil pareciera estar incierto en cuanto a si pertenecía al cuerpo del padre o al cuerpo del recién nacido, estando por lo tanto, obligado a saltar entre el padre y el niño hasta que "l*a edad y alguna mayor simpatía lo conecte exclusivamente al cuerpo del niño".*

Dicho periodo crítico, en que se practicaba el couvade, se limitaba, por lo general, a los primeros días después del nacimiento, es decir, cinco a diez días.

Por otro lado, la idea de que espíritus malignos, en forma de serpientes, atacaban a las mujeres durante sus períodos de menstruación y las embarazaban, se encontraba vigente en varios grupos étnicos en diferentes regiones de Sud América. Es verdad, afirma Karsten, que en tales casos, como regla general, estaríamos frente a un tipo de concepción que era considerado como anormal y no deseado, siendo ocasionado por un espíritu maligno y que daba lugar a un ser demoniaco o a un ser deforme.

En cuanto a la práctica del "couvade" tenía que existir una misteriosa e íntima afinidad entre el bebé y los dos padres, pero especialmente con el padre. Era una costumbre basada sobre ideas profundamente enraizadas en la mente Indígena. El couvade incluía el reposo del padre sobre la cama, y en segundo lugar, el ayuno, permanecer silencioso, y abstenerse de llevar a cabo trabajos duros. Según Karsten, los mejores registros que se tienen del couvade en Sud América provienen de los Caribes, Arawaks, y otros grupos étnicos en el Norte de Brasil y Guayana.

Entre algunos grupos étnicos de Sud América, el couvade se basaba en que la madre daba a luz "sin dolor", no se quedaba en cama, y casi de inmediato reasumía sus ocupaciones cotidianas, mientras que su marido se postraba en cama o en la hamaca, pretendía estar enfermo y con dolores que le impedían el trabajo, y ayunaba.

La idea general Indígena sobre el couvade consistía en que especialmente el recién nacido, y también sus padres, se encontraban peligrosamente expuestos a enemigos sobrenaturales, y debido a la cercana y mística relación que existía entre los padres y su vástago, cualquier descuido podría ocasionar consecuencias desafortunadas para el recién nacido. De acuerdo con la creencia Indígena, los efectos malignos sobre la condición del bebé siempre se llevaban a cabo por medio de los espíritus malignos, que en parte atacaban al niño de manera directa, y en parte, de manera indirecta, a través de su padre y de su

madre. Más aún, a pesar que la relación que existía entre el recién nacido y su padre era generalmente considerada más cercana que con la madre, existían algunas instancias de opinión contraria.

La idea primitiva de que el recién nacido se encontraba especialmente expuesto a peligros de carácter sobrenatural resulta comprensible por la naturaleza frágil del recién nacido y por la alta mortandad que existía con los bebés. Causas mortales naturales eran atribuidas a causas sobrenaturales, y por lo tanto, las ceremonias relacionadas con el nacimiento asumían un carácter religioso o mágico. De estas ceremonias había toda una variedad, dependiendo de las diferentes regiones y grupos étnicos.

Se tenían cuidados similares con la madre, pues resultaba obvio que al dar a luz se encontraba especialmente expuesta a los ataques de espíritus malignos. Dicha creencia tenía un carácter universal en Sud América. Asimismo, la costumbre del ayuno de la parturienta, junto con el ayuno del marido, también parece haber tenido un carácter universal entre los Indígenas de este continente. Influencias malignas que pudiera llegar a tener el niño eran atribuidas al espíritu del animal que era transmitido al niño a través de la comida.

Resulta de sumo interés, la relativamente reciente costumbre Indígena que giraba alrededor del ombligo, el cúal era un lugar muy sensible del cuerpo, pues los malos espíritus podían ingresar por dicho conducto. Además, la herida del ombligo podía constituirse en un punto de infección. Al respecto, Karsten sostiene que "*de acuerdo con una idea difundida por toda Sud América, la cuerda umbilical no debe ser cortada con un cuchillo o cualquier otro instrumento de hierro, sino con un cuchillo de bambú o una concha de caracol. Si se la corta con un instrumento de hierro, se cree que el niño morirá"*.

Finalmente, la palabra "couvade" en realidad significa "incubación", y al respecto surge una última pregunta, ¿por qué resulta necesario que el padre tenga que permanecer recostado, como si estuviera incubando? La respuesta según Karsten, en base a una común creencia primitiva, es que "*el hombre puede, en una ocasión crítica, evadir a enemigos sobrenaturales al estar echado oculto y permanecer en silencio*". Ello se aplicaba también en otras ocasiones, por ejemplo, cuando una muchacha llegaba a su madurez sexual y tenía su primera menstruación. En tales ocasiones, permanecía separada, en ayuno, y sin hablar.

Con relación al significado de la palabra "tabú", que en realidad es una palabra polinesia, Karsten ¡firma que en el mundo Indígena, los preceptos positivos eran "encantos" o "amuletos", y los preceptos negativos eran "tabús". La palabra "tabú" se encontraba emparentada con la palabra "mana". Karsten, confirmando a Marett, afirma que tabú "*es el modo negativo de lo sobrenatural a lo que corresponde el mana como el modo positivo".*

El tabú de la muerte se hallaba inseparablemente conectado con el animismo. Generalmente, después de la muerte se practicaban ceremonias de purificación. En algunos casos, ello consistía en quemar la casa del difunto y todas sus pertenencias. Cuando los Indígenas quemaban las pertenencias del difunto o aquellos objetos que habían estado en contacto con él, todo ello respondía a la creencia del temor de la infección o polución de la muerte conectada con tales cosas. Sin embargo, Karsten aclara que la infección de la muerte era siempre "personificada", es decir, era con el espíritu de la muerte que los Indígenas temían entrar en contacto.

Entre los Taulipangs y otras tribus Arawaks, las siguientes reglas tabú eran prescritas para los parientes del difunto: durante un mes no se les permitía trabajar. Si iban al chaco mientras el cuerpo estaba en proceso de descomposición, los tallos de la yuca se marchitaban. Si llevaban una canasta sobre la espalda, sentirían dolores en la espalda, en la espina dorsal, y en las piernas. El fuego sólo podía ser atizado con un abanico para el fuego. Si soplaban el fuego les daba dolor de cabeza. Si levantaban un hacha les venía un mareo. Si levantaban un cuchillo, tendrían dolores en los brazos. No se les permitía hablar en alta voz. No debían comer caza mayor. Todo lo que comían o bebían, aves, peces, vegetales, debía ser transformado en inocuo, mediante una conjuración. Igualmente había una serie de reglas para cuando una muchacha llegaba a su primera menstruación.

Como ocurría con los Yuracarés, cuando un miembro de la familia fallecía, los demás abandonaban la casa y construían otra, a cierta distancia. Dejaban la casa porque tenían miedo de la enfermedad que causó la muerte de uno de sus seres queridos. En todo esto se debe tener conciencia de la creencia en la existencia, por un lado, de los espíritus que causaban la enfermedad y la muerte, y por el otro, de los espíritus disgregados del cuerpo del muerto, que dadas las circunstancias, también podían llegar a hacer daño. Las dos categorías podían llegar a ser una sola. Especialmente cuando las almas de un hechicero, o de una persona asesinada, se transformaban en espíritus malignos que podían visitar a otras personas acarreando enfermedad y muerte.

Dicho de otra manera, cuando el espíritu de la enfermedad tomaba posesión del paciente y causaba su muerte, se quedaba luego en su cuerpo y se apoderaba también de su alma, dando lugar a que se convirtiera enteramente en un espíritu maligno, independientemente de lo que habría sido su carácter en vida.

El cambio se debía a la acción del espíritu extraño que había invadido al fallecido. Asimismo, cuanto más poder tenía una persona en vida, más peligroso sería después de fallecer. Esta es la razón porqué gente anciana, y particularmente, hechiceros, son tan temidos después de sus muertes.

El tabú de la muerte incluía a los huesos, y a otros restos del difunto, así como a objetos que habían estado en contacto con el difunto, incluyendo las sepulturas y lugares de entierro. Todo ello se constituía en el "tabú de la muerte personificada". Este concepto también aparece de manera interesante en objetos tales como máscaras, flautas, y otros instrumentos religiosos usados en la conjuración de los espíritus. Por ejemplo, en algunos grupos étnicos, las mujeres no pueden ver dichos instrumentos musicales. Son tabú para ellas. Es decir, se han vuelto tabú por el hecho de haber entrado en contacto con espíritus de la muerte.

Otra fuente de tabú era la sangre. Ello tenía vigencia, especialmente en casos de guerra. El tabú parecía actuar de manera mecánica, pero, detrás de ello, siempre había una causa personal, el espíritu del fallecido. Se creía que el espíritu estaba presente en la sangre, y especialmente en el trofeo sangriento, el cual era altamente tabú y peligroso de tocar. Sin embargo, los trofeos de guerra podían convertirse en objetos de suerte, *"un verdadero fetiche lleno de poder sobrenatural o mana*". Según Karsten, las cabezas trofeo de los Jíbaros representaban un ejemplo en favor de la hipótesis de que el "tabú" y el "mana", sólo eran parte del polo negativo y positivo de una misma cosa, o bien, que en el fondo, existía un mismo poder detrás de ambos. Y este poder, además, llegaba a ser puramente animista, procedente de un alma o espíritu humano.

Asimismo, la sangre de los animales también podía ser tabú, y ello era absolutamente natural en el pensamiento Indígena, puesto que prácticamente no había diferencia entre animales y seres humanos (Karsten 1926: 505 p.).

Nos hemos extendido en el presente capítulo por la gran importancia que tuvieron estos conceptos animistas en la vida cotidiana y religiosa de los Mojeños, y luego de los Trinitarios, inclusive hasta nuestros días. Para ello, véase el próximo capítulo y el capítulo XVII referido a las Supervivencias Espirituales Originarias en las Comunidades Trinitarias Actuales.

CAPITULO IX

El Mundo Espiritual de los Mojeños

1. Introducción.-

Es conocido por medio de autores expertos en el tema espiritual, tales como Rafael Karsten, que los Indígenas Amazónicos antes de la llegada de los Europeos no tenían el concepto de un Dios, tal como se lo concibe en los ámbitos Europeo, Asiático o Andino. El mundo espiritual de los Indígenas Amazónicos, y por ende, de los Mojeños, tenía como base un profuso conjunto de creencias religiosas provenientes de en un mundo espiritual y supersticioso de esencia Amazónica. Es por ello, que al leer los textos antiguos, se debe tener la habilidad de discernir lo que no es de origen PreHispánico. Tal es así, que conceptos o nombres como Dios, el Diablo, y algunos otros, corresponden a una fuente histórica de corte Occidental.

Si bien los resultados de nuestro trabajo de campo son expuestos en otro capítulo, en éste rescatamos de varios autores Mojeños, cronistas, investigadores contemporáneos, y tesistas, la información que pudiera encajar en este tema de la religión original de los Mojeños, que en muchas de sus facetas, llega a ser la misma que aflora de manera sincrética a través de los Trinitarios. En todo ello, surgen conceptos y costumbres que, como habíamos visto en el capítulo precedente, eran comunes a los grupos étnicos Amazónicos.

En el Capítulo XVI, referido al "Nuevo Concepto Religioso y Festivo de los Trinitarios", planteamos la hipótesis de que la idiosincrasia, espiritualidad, e inclusive la religiosidad actual de los Trinitarios, estarían basadas en un sincretismo que fusiona conceptos, creencias y tradiciones de origen Pre-Hispánico con el credo religioso que se trató de imponer en las Misiones Jesuíticas de Mojos. Es decir, que la Religión Católica que profesan actualmente, no quedó como un resultado de evangelización aplastante que habría reemplazado totalmente a la Religión originaria, sino que la Religión Católica actual se halla mezclada con elementos, conceptos y creencias espirituales de profunda raigambre pre-Misionera.

En el presente capítulo exponemos ese mundo espiritual que tenían los Mojeños antes del arribo de los Españoles y de los Jesuitas. Es decir, tratamos de rescatar, sobre la base de todo lo expuesto en el capítulo anterior, lo que acontecía entre los Mojeños en lo que hacía a sus creencias, que incluían supersticiones y convicciones que tenían un profundo sentido animista.

Antes de ello, veamos en palabras de Rafael Karsten, por qué nuestra hipótesis tiene fundamento en el caso concreto de los Trinitarios. Karsten primero hace referencia a algo que vio Erland Nordenskiöld en

Trinidad. Nordenskiöld vio *"Indígenas bailando fuera de la iglesia después de la misa, usando magníficos ornamentos de plumas. Adornados con plumas policromas de los guacamayos, de los loros más pequeños, y de los tucanes, artísticamente amarrados juntos de manera de formar enormes ornamentos de plumas, procedieron bailando con la mayor diligencia dentro del santuario donde se arrodillaron frente a la imagen de la Virgen"*. De acuerdo con Karsten, éste es uno de los numerosos casos que muestran cómo costumbres genuinamente paganas son amalgamadas por Indígenas "convertidos" con ceremonias religiosas Cristianas. Sin embargo, tal amalgama es psicológicamente posible solamente cuando existe una relación intrínseca entre lo que es propiamente suyo y lo que es extraño. Ciertamente, nunca se les habría ocurrido a los Indígenas, continúa Karsten, bailar y ponerse ornamentos de plumas en una ceremonia Cristiana que ellos sabían era puramente religiosa, si los bailes y trajes de plumas, en su mente, no habrían sido un medio eficaz de influenciar a los poderes sobrenaturales (Karsten 1926: 85-86).

Algo menos de cien años antes, el naturalista Francés, Alcides D'Orbigny, había registrado magistralmente en un dibujo coloreado una escena en la Pampa de Mojos, de un grupo de Mojeños con sus trajes de algodón adornados con diseños geométricos en actitud festiva. Unos tocaban sus enormes instrumentos de viento, otros bailaban con sus enormes atuendos cefálicos de plumas en forma de soles, y otros conversaban y observaban, todo ello en el espacio central que hacía de plaza, entre el crucifijo y la iglesia. A todas luces, se trataba de una ceremonia religiosa dentro de la liturgia Católica, pero con indumentaria, instrumentos y música absolutamente nativa de orden animista.

Reiteramos, en el presente capítulo, tratamos de exponer e identificar aquellos Ingredientes de origen Pre-Hispánico, que luego fueron amalgamados con aquellos del aporte Europeo.

Por el lado de la Religión PreHispánica, y complementando todo lo visto en el capítulo anterior acerca del mundo espiritual original de los Indígenas Sudamericanos, en base al trabajo de Erland Nordenskiöld y de Rafael Karsten, un buen punto de partida es la concepción que presenta el arqueólogo Argentino, Juan Schobinger, en su libro **Las Religiones Precolombinas.** Define las Religiones PreHispánicas diciendo que "*las ideas y prácticas religiosas precolombinas tienen una íntima conexión con una cosmovisión que surge de una mentalidad diametralmente opuesta a la nuestra, intuitiva (más que racional), abierta a la naturaleza y al cosmos (y no enterrada en el ego), comunitarista (y no individualista), en la que todo lo visible es símbolo de una realidad mayor, de la que depende*" (Schobinger 1992: 6).

Por el lado del aporte Europeo, tenemos todo aquello que proviene de las Misiones Jesuíticas, tema al cual hemos dedicado varios capítulos en el presente libro.

2. Conceptos Religiosos de los Mojeños.-

Como se ha visto en el capítulo anterior, referido al mundo espiritual original de los Indígenas Sudamericanos, la concepción religiosa de los grupos étnicos en toda la Amazonía estaba basada en una idiosincrasia animista con una variedad de expresiones espirituales. Particularmente, sostenemos que la noción de un "Dios", y el uso de dicha palabra, habría comenzado a ser utilizado por los Mojeños a partir de las Misiones Jesuíticas. Sin embargo, muchos estudiosos (influenciados por las versiones recogidas a partir de las Misiones) que han abordado el tema, aceptan la posibilidad de la existencia de Dioses en Mojos desde épocas PreHispánicas.

Por lo tanto, en el presente subtitulo, presentamos una variedad de relatos de diferentes autores. Algunos se contraponen, otros se repiten, y otros se complementan. Esta variedad de datos recogidos se refiere a varios temas, tales como la variedad de espíritus, llamados "acsane'; incluyendo los de carácter regional, o los tutelares, como al carácter sobrenatural del jaguar, cuya cacería daba lugar a ritos específicos.

Nos parece pertinente comenzar con lo expuesto por el Equipo Pastoral Rural de Mojos en su trabajo **Historia del Pueblo Mojo**. Asignamos importancia a este texto por cuanto proviene, sobre todo, de conceptos e información llegada hasta nuestros días por medio de la tradición oral. Por su importancia reproducimos el texto pertinente en extenso:

"No tenemos tantos datos de la religión antigua de nuestros abuelos antes de la llegada de los jesuitas. Eran de muchísimas tribus o poblados y cada tribu tenía su religión y costumbres".

"Parece que conocían al Dios Creador al que llamaban Maimona o Viya o Uchiabaré u otros nombres. Algún escritor dice que adoraban también al sol o a la luna o a las estrellas o a los ríos, según los pueblos. Otros escritores, en cambio afirman que en Mojos no había esa adoración en la gente".

"Dicen que habían mojos que adoraban al tigre o a otros animales feroces que les hacían dar miedo. Pensaban que el espíritu del tigre entraba en algunos hombres y se volvían sus hijos, podían entonces adivinar; curar enfermedades o también hacer daño".

"El padre Diego Francisco Altamirano, de la Compañía de Jesús, que escribió el libro más antiguo de nuestra historia: "Historia de la Misión de Mojos" hacia 1703, sigue contando que los mojeños tenían sus espíritus protectores, que acudían a sus fiestas (ellos no los veían pero los escuchaban). Según se decía, los encargados religiosos de la tribu se encerraban varias veces al año cerca de luna nueva, en oración; no admitían mujer, ayunaban rigurosamente y no probaban carne ni pescado, no se recortaban el cabello. Después de esa rigurosa y larga abstinencia empezaba la plegaria oficial" (Equipo Pastoral Rural de Mojas 1989: 18-19).

En efecto, el Padre Diego Francisco Altamirano, en su **Historia de la Misión de los Mójos,** se refiere a este término "Uchiabaré" con estas palabras: "*adoraban algunos un dios que llamaban Uchiabaré*" (Altamirano 1979: 53).

Alfred Métraux en su articulo "The Social Organization and Religion of the Mojo and Manasi" dedica algunas palabras a este tema. Comienza afirmando que la Religión Mojeña es conocida imperfectamente con excepción de unos cuantos aspectos tales como el culto al jaguar y el chamanismo, "q*ue han golpeado la imaginación de los misioneros*".

Como habíamos visto en las palabras de Rafael Karsten, en la Amazonía no existía el concepto de un "Dios", tal como se lo percibe en la Religión Católica o en las Religiones Andinas. Todo estaba basado en un mundo espiritual, que en algunos casos (suponemos que por influencia Occidental) adquiría un status de deidades. A través de los textos de algunos autores se percibe claramente esta ambivalencia de concepción e interpretación.

Por ejemplo, Métraux afirma que en el presente estado de nuestros conocimientos no es siempre posible distinguir entre "Dios" verdadero y "espíritu". Cuando los Misioneros decían que los Dioses presidían sobre el agua y los peces, sobre las nubes, rayos, frutas, guerra y jaguares (Orellana p. 8), podemos interpretar esta afirmación como significando "espíritus", "*ya que no mencionan si tales "Dioses*" estaban dotados de personalidades diferentes, o si eran meramente seres sobrenaturales mezclados en una muchedumbre anónima. Sin embargo, existe alguna indicación que, en contraste a la mayoría de las tribus tropicales, los Mojos tenían dioses naturales funcionales. La deidad tutelar de la aldea de los Moremomos era la deidad Estrella, Arayriqui. La diosa Lluvia era el Arco Iris, la esposa del Sol, a quien arboles altos eran dedicados".

Sin embargo, Métraux reconoce la posibilidad de la existencia de dioses entre los Mójenos, los cuales se encontraban estrechamente vinculados con el territorio. Cada grupo étnico que formaba parte de la provincia de Mojos tenía un "dios" diferente. Algunos dioses eran denominados de acuerdo con el nombre de la aldea, aunque ello no siempre era una regla general. Cuando se les preguntaba a algunos Indígenas, por qué no se asentaban en algún otro lugar, respondían que "*los dioses no lo deseaban, porque eran las deidades del distrito y no podían abandonarl*o", luego añade. "*ciertos espíritus, asociados con características geográficas, tenían una personalidad bien definida pero no eran realmente dioses ya que no eran el objeto de cultos*".

Los Mojeños, en su diario vivir, se encontraban más interesados en la "*multitud de espíritus (acsane) que llenaban la naturaleza. Cualquier fenómeno inexplicado era atribuido a los acsanes. Por ejemplo, si los árboles copaibo hacían de noche ruidos que asemejaban a crujidos, era porque sus espíritus frotaban las heridas recibidas en batallas de camorra con otros espíritus con su savia medicinal (Eder, p. 78). O porque a los espíritus invisibles se les atribula cada bocado de comida que cala al piso (Marbón, p. 154)."*

Con relación a este tema, hacemos un paréntesis en los datos de Métraux, para citar a Manuel M. Marzal en su artículo "la Utopía posible -Indios y Jesuitas en la América Colonial (1549-1767) - Tomo I", cuando se pregunta ¿qué es el achane? Al respecto, responde:

"Ni yo ni los indios sabemos decir propiamente qué es este ***achane****". (...) "Sin embargo, lo que alcancé casi con certeza es que este achane es un espíritu, de doble género: uno, que acaso podemos llamar divinidad tutelar, habita en lugar fijo, corno si tuviese su residencia en aquella cosa: todos los árboles, ríos, lagos, bosques tienen su* ***achane*** *propio; otro, que llamaremos familiar, acompaña a los seres humanos y cumple todos sus mandatos. Los poderes de estos familiares varían, siendo unos mas poderosos y otros mas débiles, por lo cual si sus protegidos provocan enemistades, quien tiene un achane mas débil ha de sucumbir". (...) "El otro* ***achane*** *que dije funcionaba romo genio protector de determinados lugares, es de otro género"*.

Reproducimos del citado autor la información que es válida a nuestro tema de estudio, dejando de lado sus comentarios de tono despectivo. Otro tema que menciona es aquel referido a los gemelos nacidos en

un solo parto. En dichos casos, el marido "só*lo reconoce como propio a uno, creyendo que el otro es hijo del achane; entonces todos consideran y veneran a tal mujer corno predilecto del* ***achane***". (...) "*El primer hijo en nacer era del marido; el segundo, del* ***achane****. Si sobrevivía y llegaba a la edad núbil, había de quedarse soltero o sólo podía casarse con otro gemelo"* (Eder 1985: 109-113; Marzal 1992: 322-325).

Métraux también hace referencia a los "*lugares para beber (bebederos)"* que se encontraban en cada aldea. Estas chozas se ubicaban en el medio del lado principal del espacio central que hacía de plaza. En su interior tenían una estructura que Castillo (p. 349) compara con "*un púlpito sin una base*". En dicho lugar se colocaban "trofeos" tales como los cráneos de enemigos y las cabezas y garras de jaguares. Muy posiblemente, de acuerdo con el autor, también se colocaban dentro de esta choza los sagrados instrumentos musicales, como ocurría entre los Paressís y otras tribus Arawaks.

La construcción de estas salas de festejos se encontraba imbuida de ceremonias y tabús. *"Aquellos que habían participado en la construcción tenían que ayunar por varios meses, porque habían participado en una faena muy sagrada"*. El acceso a este recinto no estaba permitido a las mujeres por mucho tiempo, y no se permitía comer pescado dentro de el (Castillo 1906: 349). En efecto, a diferencia de los Paressís, los Mojeños no prohibían estrictamente el acceso a sus mujeres.

La mayoría de las ceremonias de los Mojeños estaban acompañadas o seguidas por una *"borrachera*", que desafortunadamente, según Métraux, impresionó más a los Misioneros que el ritual mismo. Al respecto, Métraux reproduce de Castillo el siguiente párrafo:

"Sus sacrificios se llevan a cabo antes de un largo viaje o después de una expedición guerrera. Antes de un viaje organizan una reunión en la que se bebe para asegurar su éxito y después de una guerra para celebrar una victoria - una para implorar ayuda y la otra para agradecer. También beben cuando han recibido un favor o cuando han realizado algún gran hecho, tal como matar un jaguar. Llevan a cabo un ayuno por unos cuantos días y después de la vigilia sigue el consumo de bebidas".

De acuerdo con Métraux, su fuente más confiable fue el Padre José Castillo, quien consideraba la ofrenda de chicha al dios *"que aparecía y bebía*", como el elemento fundamental de la veneración a los dioses, pero, asimismo, consideraba otras maneras de manifestaciones religiosas también. Las recitaciones de los sacerdotes "*que pronunciaban muchas cosas en tono sumiso, que yo mismo no entendía*" (Castillo 1906: 353) eran probablemente canciones.

Métraux hace referencia a la descripción hecha por Castillo de dos jefes. Uno de ellos era un chamán, quien *"sentado sobre bancos con ojos abatidos, agarrando pequeños palos apuntados hacia el piso, dio un "discurso" que duró por más de una hora. Algunas veces "rezaban" al unísono, "como un coro", a veces cantaban alternadamente. El significado religioso de todo el acto era obvio para el misionero, pero añade que las palabras pronunciadas por los chamanes eran perfectamente ininteligibles para todos"*.

La presencia de la luna llena era considerada como un momento propicio para llevar a cabo ceremonias religiosas. El gentío se reunía en el "templo" al amanecer donde "expresaban fuertes gritos para suavizar los poderes invisibles y malignos". Pasaban todo el día ayunando. Al acercarse la noche los sacerdotes "*se cortaban el cabello y se adornaban con plumas rojas y amarillas*". Luego "*jarras de licor eran traídas como ofrendas a los dioses; ellos mismos bebían sin moderación y daban el resto a la gente, quienes bebían y cantaban y bailaban a través de la noche"* (Lettres édifiantes et curieuses, Vol. 4, p.S2).

Los Paressís modernos, según Métraux, llevaban a cabo una ceremonia importante para la "serpiente – espíritu", llamada "Nukaima", y su esposa. En dicha ocasión las mujeres y los niños permanecían cerrados en sus chozas. Mientras tanto, los hombres, pretendiendo que las serpientes - espíritus los habían llamado, golpeaban los techos con palos y caminaban por la plaza tocando los instrumentos musicales sagrados que simbolizaban a los visitantes sobrenaturales. De esta manera - continúa el relato - ellos lograban predominar sobre las mujeres aterrorizadas para "*pasar grandes cantidades de chicha y comida con lo cual se suponía que los monstruos eran apaciguados*" (Schmidt 1914 d: 241). Al respecto, Métraux afirma que personificaciones similares de espíritus eran ejecutadas por los Mojeños, aún después de que se habían convertido al Catolicismo (Métraux 1943: 8-11).

Métraux en su libro **The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso**, basado en Eguilu (1884: 10) menciona que los Mojeños creían en varias "deidades", algunas de ellas eran sólo de una comunidad, y otras, de todas ellas. Cada deidad tenía funciones y actividades diferentes. Algunas tenían poder sobre el agua y los peces, otros sobre las nubes y los rayos, otros sobre las cosechas, otros sobre la guerra, y algunos sobre los jaguares.

Métraux continúa diciendo que la deidad tutelar del sub grupo de los Morémonos era una estrella conocida como "Arayriqui". Los Dioses, dice el autor, estaban tan íntimamente relacionados con el territorio

que habitaban, que los Indígenas siempre estaban poco dispuestos a migrar a otros ambientes por miedo a ser abandonados por sus deidades protectoras.

Métraux menciona, asimismo, que según Eder (1791: 243), estas deidades recibían el nombre genérico de "acsane" (mencionados líneas arriba), que puede ser traducido como "espíritu". Había "acsanes" de los bosques, de los ríos, de los lagos, y de otras cosas, pero los acsanes más poderosos eran aquellos de los muertos. "*Estos acsanes hacían que los árboles copaibo ((opaifera afficinalis Lin.) crujan de noche cuando se frotaban contra la corteza para curar sus heridas obtenidas en las peleas*".

Con relación al Espíritu del Jaguar, Métraux menciona que le tenían tanto miedo que los chamanes fácilmente persuadían a la gente que les trajesen ofrendas de carne y comida. Si alguien perdía la vida a causa de un jaguar (tigre), todas sus pertenencias eran expuestas delante de su choza y desde entonces eran consideradas como la propiedad legítima del animal. En cambio, aquellas personas que habían sido heridas por un tigre adquirían un alto prestigio y generalmente se convertían en chamanes.

Un cazador que mataba un jaguar tomaba el nombre del animal, nombre que le era revelado por un chamán, para ello tenía que someterse a un ritual especial ya una serie de tabú. Tenía que ayunar, cortarse parte del cabello, y recluirse en "*el templo donde las cabezas de los jaguares eran guardadas y veneradas*". Las ceremonias concluían con una fiesta con bebidas (se supone chicha), durante la cual el sacerdote o chamán hacía una libación a la deidad en nombre del cazador. "*La victoria sobre el jaguar era acreditado al dios*".

Sin embargo, los ritos que se practicaban después de matar al jaguar no eran siempre tan estrictos. Métraux, dice que Marbán (1898: 154) comenta que cuando cualquier Indígena en su pueblo mataba un jaguar, era lavado en el río por las mujeres y después ayunaban. En este caso, el cuerpo del jaguar no era llevado al pueblo, porque podría causar una epidemia, sino que era comido en la playa por el jefe y otra gente que se quedaba fuera del pueblo haciendo sonar sus tambores y bebiendo por muchos días.

Los árboles estaban, según Métraux, bajo la protección del Arco Iris, que en la mitología Mojeña, era la esposa del Sol.

El Lago Origuere en Mojos era evitado por los Indígenas, quienes creían que un pez gigante residía en él y que podía volcar las canoas de los "violadores" y hacer que peces más pequeños los devorasen (Métraux 1942: 74-75).

También cabe citar a David Block, quien confirma algunos aspectos mencionados anteriormente. Afirma que había una estrecha relación entre la población Mojeña y su entorno, o más concretamente "*entre el pueblo y su espíritu protector*". Block (basado en del Castillo) también menciona que "*algunos de ellos (los dioses locales) tienen el mismo nombre que el pueblo, y del nombre de sus dioses, los Indígenas toman sus propios nombres, así como nosotros nos llamamos Cristianos de Cristo*". Había entonces una vinculación entre los espíritus locales, el pueblo y sus habitantes, "el material del cual están hechos los ancestros míticos".

Block inclusive afirma que "*la gente de la sabana trataba de amarrar su entera existencia al mundo de los espíritus con la esperanza de que sus esfuerzos podrían ganar auxilio de protectores invisibles*". Luego añade que *"los estilos del arte Mojeño, que enfatizaban motivos de flora y fauna local, ayunando en busca de ayuda en actividades de subsistencia, festividades con consumo de chicha y danzas para propiciar al jaguar y al caimán, todos se dirigen a una percepción de la unidad esencial de la humanidad tanto con la naturaleza como con lo sobrenatura*l".

Es más, según Mircea Eliade (citado por Block), todas las acciones de la gente primitiva se encontraban dentro de un contexto de una *"repetición de arquetipos*". Las actividades de cacería, pesca, agricultura, juegos, y conflictos, todos emanaban de la "*primera acción de un ancestro mítico como Moconomoco*". Tal era la vida de la gente de la sabana, afirma Block. *"Cada acto que tenía un significado concreto participaba en un intento de lograr la armonía con el cosmos"*.

Los "dioses" Mojeños se constituían en "*auxiliadores espirituales para necesidades materiales, comida, bebida, salud, vida larga*". Asimismo, varios cronistas (Altamirano, Marbán, Aller, y Castillo) "*pusieron énfasis en la dicotomía entre protectores-creadores universales y los protectores locales que cuidaban a sus pueblos e individuos*". Luego Block añade, "*eran los protectores locales que inspiraban la mayor lealtad entre la gente de la sabana*".

Eran estos "d*ioses personales*" que se constituían en la "*figura central*" en las festividades del pueblo. Le ofrecían comida y bebidas. "*El protector nunca fallaba en expresar su placer con sus clientes a través del medio del chamán del pueblo*".

Los rituales que veneraban a las *"deidades locales*" eran importantes para la gente de la sabana, pues a través de ellos se trataba de "*armonizar la existencia humana con el mundo de los espíritus*". Por ejemplo, los Mojeños al amanecer matraqueaban una calabaza "*para honrar a la luna y desearle un retorno seguro".* Los chamanes se concentraban en intervenir en el mundo de los espíritus en representación de la gente del pueblo.

Como mencionado anteriormente, el jaguar ocupaba un lugar especial en "*el proceso dual de veneración y harmonización*". En efecto, eran "*respetados por su fuerza y astucia, estos grandes gatos inspiraban reverencia en su forma temporal y en sus conexiones con los prototipos celestiales*". De acuerdo con Castillo, los Mojeños creían que *"los jaguares terrenales descendían de un gato celestial que ayudó a la luna en su alumbramiento del sol*".

"Si un Indígena moría debido a los colmillos del jaguar, sus parientes corrían para colocar las posesiones de la víctima fuera del pueblo para que el matador pueda tomar lo que quería. Si este acto no apaciguaba al gato, los aldeanos llamaban a su chamán para que invite al espíritu del jaguar a su vivienda para llevar a cabo la propiciación por medio de comida y bebida proporcionado por las provisiones locales".

"*La matanza de un jaguar daba lugar a un ritual detallado. Después de que el cazador desollaba la bestia fuera del pueblo, una mujer se acercaba al animal muerto y rompía una olla delante de él, lo cual era la señal para el principio de una celebración de dos días. El cazador ponía estacas y secaba su piel; su esposa entonces lo lavaba antes de cubrir su cuerpo con un tinte negro. En este momento recibía de un chamán el nombre secreto del jaguar y se convertía en un miembro de un grupo de elite de cazadores. Luego, a medida que los hombres bebían, las mujeres del pueblo bailaban alrededor del animal muerto antes de llevar su cráneo y garras al bebedero como trofeos del evento".*

En el "bebedero" la ocasión festiva incluía música y danza que formaban parte integral de los intentos de la comunidad de *"comunicarse con el reino de los espíritus*".

"*Descripciones de los bailes de la sabana enfatizaban pasos y planos coreográficos sobre el piso en lugar de interpretaciones simbólicas, pero bastante de la imaginería original permanece para ofrecer sugerencias sobre la importancia de algunos de estas representaciones. En el segundo día de la celebración, las mujeres podían entrar al bebedero para bailar con los hombres. Dándose vueltas entre sí grupos de hombres y de mujeres emprendían un simulacro de batalla, primero con los miembros de un sexo y luego el otro, intercambiando versos improvistos al son de tambores y tamboriles".*

Finalmente, con relación a *"los trabajos humanos*", David Block menciona que los miembros de la expedición de Solís Holguín vieron tallados en madera con formas de peces y aves, "*a los cuales atribuían un significado religios*o". Asimismo, el Jesuita Andión asignó características religiosas a estructuras arquitectónicas como los llamados "bebederos", que tenían una especie de altar (Block 1980: 78, 99-103,109-110).

Uno de los cronistas que toca el tema de la reverencia al "tigre" es Altamirano. *"Uno de los cultos más importantes era al "tigre invisible" o al dios del jaguar. De tal suerte que el que una persona sobreviva al ataque de un jaguar era considerado como una señal para llegar a ser un Tiaraugui*" (Altamirano 1700, 1979 en Lehm -Coordinadora -2002: 4).

Bernardo Gantier Zelada en su tesina **Indios de Mojos y Jesuitas: Orígenes de una Cristiandad - Audiencia de Charcas, Siglos XVII y XVII**, (se supone XVIII para el segundo siglo), menciona la posibilidad de un ser bueno que antiguamente los Mojeños llamaban "*Maymona*" ("el que todo lo mira"). Según el tesista, "*maymona*" fue el nombre que los Jesuitas utilizaron para nombrar a su Dios en su trabajo de evangelización. Gantier reproduce de autor anónimo de 1754 el siguiente texto:

"*Tenían estas gentes algn. conocimiento del Ds. verdadero y le llaman estos gentiles Maymona, que quiere decir intelectivo invisible, hacían algún concepto de su provida. con q. govierna el universo y atribuían el éxito de los futuros con tintes. pero no le adoraban ni daban culto".*

Gantier también hace referencia, en el contexto de los Mojeños (en base a Altamirano), a *"un dios llamado Uchiabaré, que tenía Madre pero no Padre".*

Según Gantier, "*la divinidad omnipresente en los testimonios jesuíticos sobre la religión de los indígenas de Mojos es el Demonio"*. El "Demonio" continua el autor, "*es el que más es nombrado de los dioses de Mojos, al que se le atribuye influjo sobre la conducta religiosa de los indios y el que de éstos recibe más culto. Es esta aquella divinidad a la que le atribuyen todos los males y en el primer catecismo de Mojos, el de Marbán, es el enemigo y oponente de Maymona y se le conoce como Eriono".*

Luego el autor reproduce conceptos de suma importancia para nuestro análisis. Al Demonio le seguía en importancia "otra divinidad". Era el tigre, sobre el cual el autor anónimo de 1754 manifestaba:

"Desps. el Tigre de qn. creían mil fábulas: decían q. tenía entendimiento más q. humano, q. entendía todas las lenguas, q. percibía cuanto le hablaban..:

Esta divinidad felina, de acuerdo con Gantier, tenía dimensiones cósmicas. *"Entre los Mojos y algunos Baures creían que los eclipses lunares eran provocados por el Tigre que devoraba a la Luna*". Luego cita a Orellana quien afirmaba que "*entre los Mojos este dios era un espíritu presente en todos los tigres, un "Tigre Invisible" que da su favor a los atacados por los "tigres visibles", salvándoles la vida*". De modo que el tigre (en realidad el jaguar), en general, tenía un carácter sagrado.

Asimismo, la cacería de un tigre daba lugar a ceremonias de carácter religioso, que obviamente tenían sus connotaciones festivas.

Hacemos un paréntesis en los datos obtenidos por Gantier y reproducimos una cita de Altamirano (1979: 31-32) publicada por Pinto: *"y éstos últimos* (jaguares o tigres) *eran los que tenían más culto exterior, por el gran terror de aquellas fieras de que abunda aquella tierra, de suerte que son muchos los indios que perecen en sus garras; y al que se libra de sus uñas y voracidad, le miraban como consagrado con la protección del dios de los tigres... Celebraban los indios al tigre muerto con grandes ceremonias. Y era de ayuno largo del matador (...) y cortarse el cabello, estar algunos días en el bebedero, sin entrar en su casa, y hacer chicha en abundancia para brindar á su dios y a todo el pueblo, y dice que aceptaba su brindis el demonio y al que le brindaba le hacía su particular hechicero..*" (Pinto 1990: 39).

Otra cita, esta vez del autor anónimo de 1754, al respecto manifiesta que "*cuando mataban un tigre, que era la más solemne porque hacían anatomía de él dividiendo todos los huesos, poniéndolos en fila y delante la piel de la cabeza sobre un palo levantado y alrededor, bebían, cantaban y bailaban. Porque lo tenían por Dios le hacían esta fiesta"* (Anónimo 1754: 39).

Según el propio cronista Altamirano (en el libro coordinado por Zulema Lehm, **Matrimonios Interétnicos**) "*uno de los cultos más importantes era al "tigre invisible" o al dios del jaguar, de tal suerte que el que una persona sobreviva al ataque de un jaguar era considerado como una señal para llegar a ser un Tiaraugui"* (Altamirano 1700; 1979).

Regresamos con Gantier. En cuanto a los cuerpos celestes, el autor anónimo se refiere al concepto que tenían Mojeños y Movimas sobre el arco iris: "*el Arco iris era una deidad infausta, era un viviente racional y de gran tamaño, que por el semicírculo de su boca tragaba a los hombres, era la causa de muchas enfermedades cuando pasaba por los poblados y no era la fuente del agua, como creían los Baures, sino la devoradora de los aguaceros ya que se veía su aparición cuando estos acababan su agua*".

Finalmente, Gantier manifiesta que "*la mirada religiosa de los habitantes de Mojos penetraba en el mundo para verlo como la manifestación de un universo sagrado. No había nada "laico". No sólo los astros, los trabajos humanos o las fieras más feroces eran deidades o cosas sagradas; había más, todos los animales, las plantas y los fenómenos naturales eran a la vez seres naturales y sobrenaturales".*

"No había azar que explicase los accidentes, siempre se interpretaba que detrás de ellos estaba una acción sobrenatural deliberada de dioses, de espíritus o de algún siniestro enemigo". (Gantier 1991: 42-51).

El nacimiento, según Gantier, representaba un evento especial en el cual se debía proteger tanto a la criatura recién nacida como a los padres. "*La protección contra las fuerzas enemigas - dice el autor - era encerrar al hecho de una protección ritual, de tabúes, purificaciones, prescripciones, prohibiciones, segregaciones, in vocaciones, danzas y borracheras"*.

Gantier también hace referencia a la transmigración de las almas entre los Mojeños. Basado en el autor anónimo de 1754, reproduce una cita de la metempsicosis que los misioneros advirtieron que se producía con los animales:

"...las ánimas de los homicidas se convierten o pasan a animar cuerpos de lobos, tigres, etc., pero las de los demás en aves y otros animales, cuyas propiedades fuesen con las costumbres que tuvieron en vida aquellas personas, y el animal de mayor aprecio entre ellos es el Ciervo gloriándose de que sus ascendientes (se supone descendientes) pasassen a ser ciervos, y que después mueren estos animales dejando castas o descendencias en que ya nada ay de aquellas almas, las cuales perecen juntamente con los cuerpos de aquellos animales o aves a que hicieron transmigración cuando murieron". (Gantier 1991: 62-63).

Otro autor que hace referencia a la transmigración de las almas entre los Mojeños es Gustavo Pinto Mosqueira en su tesis, al mencionar que *"Eder sostiene que al preguntar al indio mojeño sobre la Asimismo Eder sostenía que "de ahí procede, quizá, la costumbre de los indios de poner sobre la tumba del difunto el arco, las flechas, algodón con los huesos, un poco de maíz con la vasija de su bebida, costumbre que comprobé vigente en todas las etnias que conocí.."* (Eder 1985: 380; Pinto 1990: 38).

De acuerdo con Zulema Lehm (basada en del Castillo 1676, 1906: 349) en cada comunidad Mojeña había "*una casa especia*l", que los Misioneros llegaron a llamar *"bebedero*". Era una construcción circular ubicada en medio del principal de los lados de un espacio que hacía de plaza. En algunas ocasiones no se permitía el ingreso a las mujeres. Se trataba de un espacio para llevar a cabo ayunos y ritos que tenían lugar en ocasiones especiales, en general unas nueve veces al año. También era utilizada antes de emprender un largo viaje, o de ir a un enfrentamiento bélico, o cuando acontecía algo especial como la cacería de un jaguar, o "*se consideraba haber recibido un favor de los dioses*". En todas estas ocasiones se procedía a los ayunos, al consumo de chicha, y a la danza, características importantes de las ceremonias Mojeñas.

Lehm menciona que entre los Mojeños existió el concepto de Dioses de carácter particular, "*siendo el sol y la luna de carácter un poco más general*", teniendo cada uno de estos "dioses" una jurisdicción que se concentraba en cada parcialidad y *"regulaban el ámbito del movimiento poblacional y el traslado de los pueblos"*. Lehm 1991: 18-19; 1999:23-25).

Concluimos con el tema de los conceptos religiosos de los Mojeños recurriendo nuevamente a Rafael Karsten. Basado en Murr, informa acerca de las incisiones que hacían los Mojeños en sus caras y manos. Reproducían figuras de caimanes, monos, o aves, por medio de un hueso de pescado, llenando luego las incisiones con hollín o el jugo de un árbol llamado "jonoboco", de manera que las figuras permanecían de por vida. Estos diseños tatuados eran, sin duda, según el autor, encantos o amuletos contra espíritus que se suponía estaban encarnados en los mismos animales a los que representaban. Los mismos Indígenas Mojeños informaron que tenían un "baile – caimán", al cual ninguna mujer podía asistir. Si alguna mujer lo hacía, sería, dentro de las creencias Indígenas, tragada por un caimán.

Por lo que ha sido manifestado acerca de estos bailes de máscaras, Karsten entiende que el objetivo del "baile – caimán", era simplemente conjurar o propiciar el espíritu de alguna persona muerta, que se suponía que había sido reencarnada en dicho reptil. Lo mismo se aplicaba a los diseños plasmados sobre la vestimenta.

Asimismo, Karsten (basado en Castillo) relata lo que se decía acerca de los antiguos Indígenas Mojeños, que cuando habían logrado matar un jaguar ("tigre" en su lenguaje común), se organizaba una gran fiesta y se llevaban a cabo ciertas ceremonias peculiares, que consistían en bailes, y tamboreo, en honor del felino. Antes de que dichas ceremonias comenzasen, "*una mujer venía y rompía una vasija de arcilla delante del jaguar muerto*". Según el autor, no cabe duda que todo ello era realizado con un propósito especial. El jaguar era considerado "tabú", porque se creía que un espíritu humano se encontraba encarnado en él - lo cual era una creencia común acerca de los jaguares en Sud América - y los bailes y demás ritos tenían el objeto de conjurar (apaciguar) el espíritu reencarnado y de suprimir el tabú. Karsten supone que el rompimiento de la vasija tenía el propósito de ayudar de alguna manera a la conjuración. "*El poder espiritual que estaba contenido en la vasija fue liberada al romper la vasija, y por lo tanto se creía que neutralizaba los efectos dañinos que surgían del animal muerto*". En cuanto al rompimiento de vasijas, especialmente en enterratorios en los Andes de Bolivia y Perú, al parecer, tenían el propósito (según investigaciones arqueológicas) de liberar a los espíritus de las vasijas para que puedan seguir a sus dueños en la otra vida (Karsten 1926: 232, 242- 243).

Finalmente, Joseph del Castillo (en quien, algunos autores basaron sus datos sobre el tema) se refiere también a la ceremonia que hacían cuando cazaban un jaguar.

"*Dije que ayunaban cuando mataban algún tigre y pasa de esta manera: los que lo matan, solo lo han de tocar y desollar, antes de desollarlo fue una india y quebró una olla en su presencia, llevaron allá el tambor y duró el tocar muchos días, clavan y secan el pellejo, lavan y purifican las indias á los flechadores y luego les ponen de negro tiñéndoles todo el cuerpo. Van á bailar las indias delante del tigre muerto (dicen que lo comen, no lo he visto) sacan la calavera munda, pónenle pábilo como quedejas, hacen la borrachera y ponen en su bebedero y templo por trofeo dicha calavera y pies. Prosigue el ayuno en los que flecharon el tigre por largo tiempo, y cuando cesa se cortan el cabello, que siempre suele ser para entrar en la borrachera. Este cortar del cabello es como dije, despuntarlo*" (del Castillo 1906: 359).

3. Otras Prácticas Religiosas y Tabús de los Mojeños.-

En el presente subtítulo presentamos algunas otras prácticas de carácter religioso que complementan lo expuesto en el subtítulo anterior.

Comenzamos con Alfred Métraux con el tema de las mujeres embarazadas. Para su relato, el autor se basa en varios cronistas. Poco antes de dar a luz, eran confinadas en chozas especiales fuera de la aldea, a objeto de evitar un aborto o malparto (Castillo 1906: 360; Marbán 1898: 155). Aquellas mujeres que llegaban a sufrir algún accidente que evitaba el parto normal, eran *"inmediatamente ahogadas a fin de que no se difundan epidemias de disentería por la aldea*" (Orellana 1906 en Maurtua: 12). Si una mujer fallecía durante el parto o poco después, el bebé era enterrado vivo, puesto que sólo podía ser criado por su propia madre.

Si nacían mellizos, sólo el primero en nacer era considerado como "*el hijo de un hombre*", estando la paternidad del segundo atribuida a un espíritu. La madre de gemelos o mellizos era respetada de tal manera que el marido abandonaba la casa y "*la trataba con la mayor consideración*". Los mellizos sólo podían casarse con otros mellizos, o debían permanecer solteros (Eder 1791: 245-246).

En casos cuando el parto tenía dificultades, los parientes imploraban por la ayuda de un espíritu mediante canciones y la música de una flauta. Se amarraban sapos a la mujer parturienta, alimentándolos y se los rocíaba con chicha. Después del nacímiento del bebé, se los soltaba. En cambio, los partos normales siempre iban acompañados por la recitación de encantamientos y sacrificios de patos (Eder 1791: 256, 360).

Cuando una mujer cometía adulterio, ponía en peligro la suerte que el marido pudiera tener en la cacería, e inclusive, en su vida. Por otra parte, si una mujer comía sal, los animales heridos por sus parientes varones no llegarían a sangrar hasta la muerte. Las mujeres que cosechaban los tubérculos de yuca antes de que estén maduros daba lugar al nacimiento de gusanos (del Castillo 1906: 360).

Como se ha mencionado anteriormente, el ayuno también era practicado antes de una contienda bélica o antes de emprender una expedición de cacería.

Los Mojeños guardaban todas sus uñas cortadas y recortes de cabellos. Los ocultaban en el techado de hojas de palmera con el objeto de proveer a los niños aún por nacer con uñas y pelos. Aquellos que no poseían estas partes elementales del cuerpo humano las compraban de otras personas (Eder 1791: 252-253).

Métraux continúa afirmando que la mayoría de las ceremonias religiosas eran seguidas por el consumo de bebidas alcohólicas.

Con relación a los Recintos Sagrados de los Mojeños (los Bebederos según los Jesuitas), Métraux menciona que "*el ritual del culto del templo consistía principalmente en ofrecer comida o chicha a las deidades*". El texto del autor menciona "*cerveza*".

Métraux reproduce la siguiente descripción de Lettres édifiantes et curieuses (Vol. 8: 90; traducido por Southey 1829, Vol. 3: 203):

"*Alrededor del tiempo de la luna nueva los sacerdotes, al amanecer, conducían a la gente en silencio a algún lugar alto, donde cuando estaban reunidos, daban fuertes gritos, para apaciguar los poderes invisibles y malignos de aquellos a quienes tenían miedo. De esta manera pasaban todo el día, ayunando; cuando se acercaba la noche, los sacerdotes se cortaban el cabello y se adornaban con plumas rojas y amarillas, en signo de alborozo de que la propiciación se había efectuado. Jarras de licor eran traídas como ofrendas a los dioses; bebían inmoderadamente ellos mismos, y daban el resto a la gente, quienes bebían y cantaban y bailaban a lo largo de la noche, y generalmente concluían la reunión con riñas, heridas, y no infrecuentemente, con muertes".*

El autor también hace referencia al culto al Espíritu del Jaguar, mencionando que la gente llevaba ofrendas de comida o chicha, reunidos frente al "templo". El sacerdote entraba sólo e invitaba a que venga el Espíritu del Jaguar al tocar una flauta. Luego de un rato, el sacerdote salía y anunciaba que el Jaguar estaba comiendo, y entonces daba la señal para que todos se regocijasen y bebiesen. Algunas veces los sacerdotes aparecían sangrando, sus ropas rotas, como si hubieran estado luchando con el Jaguar.

Luego, Métraux se refiere al Padre Francisco del Rosario (1682: 837), quien presenta un breve Informe acerca de las ceremonias religiosas de los Mojenos. Metraux estima que dicho relato podría contener algunos elementos de verdad.

"Los Mojeños colocaban en sus templos postes toscamente tallados que representaban a sus dioses. Alrededor de ellos guardaban pieles embutidas de serpientes. Los hombres se reunían en estos templos pero las mujeres eran cuidadosamente excluidas. Allí, divididos en dos grupos, cantaban. Golpean un tambor

grande de madera para anunciar la presencia de la deidad a la cual sacrificaron un pato que había sido matado sobre un banco de madera en la plaza. Durante la ceremonia un Indígena se mantuvo parado afuera armado con un hacha, y en un momento dado, corrió a lo largo de los senderos alrededor del pueblo golpeando los árboles con su arma. Cada día al amanecer los sacerdotes cantaban acompañados por un sonajero de calabaza en honor de la luna. Los sacerdotes rezaban sentados sobre sus bancos, con las cabezas gachas. Algunas veces dos sacerdotes recitaban de manera alternada una larga invocación".

Como muchas tribus Arawaks de la región de Guayana y Brasil Central, continua Métraux, los Mojeños tenían ceremonias en las que tocaban trompetas y otros instrumentos musicales. Con relación al caimán, las mujeres y los niños no podían mirar a los músicos a fin de que no fueran devorados por dicho animal. Los personificadores de los espíritus salían en procesión conocida como "*el salto del caimán"* (Eder 1791: 337). En estas ceremonias y en otras, por delante iban dos hombres decorados con plumas, agitando sonajeros de calabaza e imitando el "*coo*" de las palomas soplando en silbato hecho de nueces huecas, Detrás de ellos iban cuatro hombres que hacían ruidos de ladridos con calabazas. Luego, iban doce hombres, cada uno tocando una trompeta de 2,7 metros de largo, que era sostenido por otro hombre.

Entre las creencias de carácter mágico que tenían los Mojeños, Métraux (basado en Marbán 1898: 152) da cuenta que antes de emprender un viaje o ir a la guerra para tener buena suerte, antes de construir una casa para que una viga no se les caiga encima, y antes de ir en cacería para asegurar la obtención de venados, y para evitar resultar heridos por una flecha, los Mojeños ayunaban.

Asimismo, basado en el mismo cronista (Marbán 1898: 153), comenta acerca de las mujeres, quienes se abstenían de comer carne o cualquier plato con sal, mientras que sus maridos salían de caza, a fin de que el venado herido no muriera. Por otro lado, aquellos que construían el templo o "bebedero", debían evitar comer pescado. La comida que se caía al suelo era considerada como perteneciente a los espíritus. Finalmente, dice Métraux, los Mojeños atribuían gran importancia a los sueños y sacaban augurios del vuelo de las aves (Métraux: 1942: 74-76; 1943: 17).

Con relación al caso concreto de los Mojeños, Gantier, basado en Marbán, menciona que las parturientas tenían que recluirse en unas casas especiales donde daban a luz. "*Suponían quede entrar en el poblado podían abortar al hijo, el peor delito para una mujer, ya que se negaba la voluntad de los dioses deque las mujeres den a luz los hijos*". Por su parte, el marido durante el período del parto debía ayunar durante diez días, ni podía salir al campo *"por el riesgo de causar la muerte de la criatura*" (Gantier 1991: 42-51, 61- 62).

Lo recién descrito, corresponde al Couvade que hemos comentado en el capítulo anterior. Lo único que faltó mencionar en esta oportunidad es el hecho de que el esposo debía mantener reposo recostado sobre su cama o hamaca. La esencia del couvade estaba en que cualquier daño que podía recibir el padre por parte de un mal espíritu podía dañar al niño, ya que éste era como parte de su padre. La madre vendría a ser una intermediaria.

Con relación a los "festejos", en los que se bebía especialmente chicha de yuca, cabe mencionar que se trataba de eventos con una fuerte dosis de carácter religioso, sagrado, y por lo tanto, ritual. Estos eventos de carácter sagrado podían extenderse por dos o tres días y noches, llegando los participantes a lo que se llama una "borrachera".

Obviamente, como mencionado en el libro **Shamanismo Sudamericano**, compilado por Juan Schobinger, lo sobrenatural sería sinónimo de lo sagrado. Es por ello que durante estas festividades de carácter sagrado, el consumo de la chicha de yuca involucraba a los poderes sobrenaturales de la bebida.

En este subtítulo cabe hacer referencia a lo que cuenta Francisco Eder con relación al "*poder de los colmillos olorosos del caimán*". Por una parte, su relato hace alusión al "*caimán de la tercera especie mayor*". Al respecto, a la letra dice: "*consta por la experiencia de absolutamente toda América que su colmillo neutraliza toda la fuerza del veneno cuando se lleva colgado o se aplica a la mordedura venenosa de cualquier animal"*. Resulta interesante advertir que Eder manifiesta que los caimanes eran inmunes a las flechas envenenadas. Por el otro, "*la segunda virtud de este colmillo consiste en hacer salir rápidamente el feto muerto pegado al cuerpo de la mujer junto con la placenta cuando ésa no puede expulsarlo*".

El poder de los colmillos del caimán incluía además curaciones a niños que habían ingerido tierra: *"también los indios -sobre todo los niños víctimas de la dejadez de sus padres - suelen ingerir tierra como alimento cotidiano, con lo que acaban sufriendo gravísima obstrucción intestinal y poniéndose en peligro de muerte. Para curarlos molemos tortas mezcladas con la grasa de esta bestia y se lo damos a comer; sin tardanza van expulsando toda la tierra ingerida y al cabo de dos semanas han recuperado los colores originales y la salud. De esta forma la beneficencia divina, incluso de las cosas nocivas ofrece a los humanos Oportunos remedios*" (Eder, edición de Barnadas 1985: 216-217).

4. La Fiesta Mojeña.-

En el próximo capítulo abordamos el tema de las expresiones espirituales de los Mojeños, concretamente la música y la danza. En el presente subtítulo, queremos referirnos a la esencia, es decir, al fondo de aquella espiritualidad, cuyas expresiones externas dieron lugar a la música y la danza. Dicha esencia espiritual estaba comprendida en la fiesta.

A manera de introducción al tema citamos la anteriormente citada y valiosa obra del Equipo Pastoral Rural de Mojas: *"la fiesta duraba tres días y se empezaba con un brindis al Dios del lugar*". Luego añaden: "*preparaban ya los cántaros de chicha y llegaba la noche en que acababa el ayuno, se recortaban el cabello, se pintaban y se ponían plumas y se iban al monte cercano al poblado (cuyo camino barrían bien) y empezaba la fiesta en una casa grande donde el encargado religioso con su gran plumaje daba a beber una primera ronda de chicha a todos, después de haber ofrecido la primera tutuma a Dios o a los espíritus tutelares".*

"Luego ya bebían todos y pasaban así días y noches, danzando y tomando y comiendo" (Equipo Pastoral Rural de Mojos 1989: 15, 19).

En este relato resulta interesante advertir la estrecha relación, e inclusive, participación, del personaje que fungía de "encargado religioso" con la fiesta misma. Esto confirma el carácter religioso que tenían las fiestas para los Mojeños. Es decir, toda actividad dentro de la fiesta misma tenía sus connotaciones espirituales. Llama la atención, por ejemplo, el hecho de que el ayuno acababa (recuérdese que los "encargados religiosos" antes de la fiesta no tenían relaciones sexuales, ayunaban y no se recortaban el cabello), se recortaban el cabello, y se ponían los "plumajes". En síntesis, había una relación directa entre la fiesta y elementos culturales y/o espirituales, como el cabello y las plumas (al respecto véase las interpretaciones de Rafael Karsten en el capítulo anterior).

Un autor que le da bastante cobertura a este tema es Gustavo Pinto Mosqueira en su trabajo de tesis "La Liberación como Utopía del Mundo Mojeño". Afirma que las fiestas eran consideradas "*como el substractum o soporte del sistema axiológico del indio mojeño; como prácticas socio-culturales que expresan la manera que el indio mojeño tiene que apreciar la relación hombre - hombre, hombre – comunidad". Luego añade, "sostenemos que esta relación es comunitaria, sustentada básicamente en dos valores: la alegría y el compartir con el otro".*

Pinto sostiene que es solamente en base al *"valor de la alegría*" que se puede llegar a entender la inclinación o afición del Indígena Mojeño por la fiesta y el baile. Al respecto, reproduce de Eder la siguiente cita: "*es tan grande la inclinación de los indios al baile, que cuentan no ya los días, sino hasta las horas que hay entre una y otra fiesta*".

En efecto, el festejo y el baile aumentaban el regocijo del Indígena Mojeño. Por ejemplo, escribe Pinto (basado en Eder), "*quien baila con máscara hecha de madera: el "ereone", no sólo provoca la risa en los otros espectantes o los hace gozar de alegría, sino, también, él mismo goza de privilegios y de mejores atenciones por parte de la aldea o comunidad".*

"*El ruido, los gritos, los movimientos y la música, tocada con los propios instrumentos, como ser la flauta, el tambor, el sinobe (o trompeta), son parte de la alegría del indio mojeño".* Al decir de Eder: "*El indio no bailará a gusto si no hiciera sonar también sus propios instrumentos: en efecto, creo que la mayor causa de alegría no está en el baile, sino en la música*" (Eder 1985: 287; Pinto 1990: 40-41).

El "bebedero" (llamado así por los Jesuitas) estaba muy relacionado con las fiestas, reuniones, ceremonias, y ritos. En realidad era una construcción destinada a fines concretos, como los recién enunciados.

Al respecto, Gustavo Pinto (basado en Altamirano) relaciona los "bebederos públicos" con las fiestas y bailes, y les otorga una doble funcionalidad. En primer lugar, como templos, "*o de espacio físico - sagrado, donde la comunidad rinde culto a los dioses"*, y donde se guardaban los objetos sagrados. Según Pinto, dichos objetos sagrados podían ser calaveras y cráneos de tigres (jaguares), los que eran adornados con "*cabellos de algodón*" (Altamirano 1979: 38). La segunda función de los bebederos consistía en servir de *"gran casa de reunión",* donde "*el pueblo convive, festeja los convites, y comparte la chicha*".

La chicha tenía un significado muy especial, estrechamente relacionado con el mundo espiritual del Indígena, y en este caso, de los Mojeños. Pinto tiene estas palabras al respecto: "*pensamos que la bebida de la chicha en los días de fiesta o de ceremonia religiosa es uno de los símbolos que constituye el núcleo ético - mítico de la cultura mojeña".*

Las ocasiones en que se bebía chicha (Pinto en este caso se refiere a la chicha de maíz) era durante las fiestas (especialmente, las religiosas), los viajes, los matrimonios, y como festejo de la curación de alguna enfermedad logrado por el curandero. Asimismo, la chicha tenía para los Mojeños propiedades curativas, como ser, para los dolores de "*cálculos renales y concreciones*" (Pinto 1990: 41-43).

Según el Equipo Pastoral de Mojos para las fiestas Mojeñas se podía preparar chicha de yuca, maíz o camote (Equipo Pastoral Rural de Mojos 1989: 16).

5. Hechiceros o Chamanes en su Mundo Espiritual.-

Antes de entrar al tema del chamanismo en Mojos cabe referirse al trabajo de Mariano Wolfson en su libro El Chamanismo - Percepción de otros Niveles de Realidad. En dicho libro se presentan conceptos inherentes al chamanismo en general y, además, conceptos relativos a la espiritualidad original de los Indígenas Sudamericanos, especialmente Amazónicos. En los siguientes párrafos citamos solamente los casos que pudieran tener alguna relación con el chamanismo en Mojos.

El autor manifiesta que el chamán cuenta con la ayuda de "*espíritus auxiliares*", pudiendo comunicarse con los antepasados y espíritus de la naturaleza. Aclara asimismo, que el chamán no necesariamente es un hechicero, curandero, vidente, o inclusive, sacerdote, aunque "*sí puede incluir elementos pertenecientes a varios de estos especialistas*".

Importante, para el caso de los Mojeños, es la importancia del tambor en las ceremonias chamánicas. Al respecto, cita a Michael Harner: "*en un noventa por ciento de las culturas del mundo aproximadamente, los estados alterados de conciencia usados en las ceremonias chamánicas se logran mediante un sonido reiterativo de percusión, que la mayoría de las veces se obtiene mediante tambores pero también con palos, sonajeros, u otros instrumentos*". Asimismo, el canto y la danza asumen roles importantes en las ceremonias, como medios para lograr el éxtasis en los chamanes.

En sus ritos utiliza un lenguaje secreto, e imita el grito de los animales. Según Eliade, "*la imitación de los gestos y la voz de los animales implica una posesión, por parte del chamán, de los espíritus auxiliares; al hacerlo, adquiere una nueva identidad: se convierte en animal-espíritu, y habla, canta o vuela como un animal o un ave".*

Luego Wolfson añade "*aunque los pueblos del centro-norte de Asia tienen miradas distintas acerca del origen de las enfermedades, señalan como causa principal el "rapto del alma": creen que la dolencia se enraíza en el extravío del alma y el remedio pasa por encontrarla, capturarla y devolverla al cuerpo del paciente. Otra causa del mal puede ser el ingreso de un objeto patógeno en el cuerpo del enfermo, o su posesión por espíritus malignos; ante tal diagnóstico, el chamán tendrá que extraer el elemento nocivo o exorcizar los entes demoníacos. Como sea, la curación depende siempre del restablecimiento del equilibrio entre las fuerzas espirituales, y sólo el chamán puede intentar tal tarea"*.

Al referirse al chamanismo en la Siberia, el autor comenta la importancia del "pelo", como en su caso, relacionado con el reno. Asimismo, hace referencia a las plumas, que pueden tener una simbología especial, como por ejemplo, la pluma del águila. Lo mismo ocurre con el plumón y las pezuñas.

Algunas partes del cuerpo, por ejemplo, fragmentos de cabello o de uñas, pueden constituirse en "*símbolos físicos*" que hacen el mal, que envenenan.

Según Wolfson, *"las patologías también se atribuyen a influencias del signo del calendario ritual, a alteraciones del equilibrio corporal ya las emociones fuertes". El autor cita a De la Garza, quien dice que "la pérdida del alma es la enfermedad del espíritu más recurrente: se extravía por espanto o susto, por un accidente o por un mal echado por un enemigo. En estos casos, se cree que el alma se escapa y es capturada por los espíritus guardianes de la tierra, los ríos, los bosques, por seres del inframundo o por los malos aires".*

Por ejemplo, los Mazatecas creen que cuando el alma es asustada, el espíritu se aleja, quedando la persona "*alienada de sí misma o poseída por otro individuo". Luego Wolfson, basado en Munn añade: "la tarea del chamán es buscar el espíritu extraviado, traerlo de vuelta, y reintegrar la personalidad del enfermo". (...) "Durante el susto, se dice que el espíritu ha quedado detrás, atado o encarcelado. Al igual que en la etiología de las neurosis, la enfermedad es una fijación en un hecho traumático del pasado que el individuo es incapaz de trascender y del cual debe ser liberado para curarse". (...) "Los chamanes van a la búsqueda, por imaginación empática, en ocasiones dialogando con el enfermo, y logran sumergirse en las razones del estado de shock".*

Wolfson menciona también que no es el chamán quien cura directamente a los pacientes, sino *"los espíritus guardianes y auxiliares"*. Al tratarlos, dice el autor, "*el chaman emplea varias técnicas: sopla, escupe o succiona los elementos que ingresaron al cuerpo (flechas, espinas, huesos, etc.)"*.

"El eje principal de las curaciones en la medicina tradicional del Amazonas - continúa Wolfson - es el tabaco. Este actúa por medio de la soplada (una técnica que consiste en echar el humo del tabaco sobre diferentes partes del cuerpo, especialmente la cabeza, para liberar a la persona de energías negativas). Toda planta preparada tiene que tener una soplada o un ícaro (una canción a la planta), para darle fuerza y convidar al paciente. El tabaco funciona con la ayahuasca - apunta Flores Salazar -: los dos realizan las primeras funciones para empezar la curación; son las bases para seguir el camino de las plantas".

En realidad, las *"plantas maestras del Amazonas*" son el tabaco, la datura, y la ayahuasca, plantas alucinógenas. En efecto, los grupos étnicos Amazónicos poseían una rica *"farmacología de la conciencia"*.

En 1986, Luís Eduardo Luna contabilizó setenta grupos Indígenas asentados en el Alto Amazonas que hacían uso de la ayahuasca. Según Luna "*en nuestros días, el uso más frecuente se da en sesiones de tipo chamánico, íntimas, para diagnosticar y curar enfermedades, para tener acceso a información sobre lugares o personas distantes y, en general, para entrar en contacto con el mundo de los espíritus, tanto ancestrales como de la naturaleza*" (Wolfson 2004: 11, 15-20,22,27,32,40,42,54,58,62-63,70-71,73,76-77).

Antes de entrar al tema específico del chamanismo en Mojos, también acudimos a algunos autores del libro compilado por Juan Schobinger, **Shamanismo Sudamericano.**

Para Juan Adolfo Vázquez en su artículo "Introducción, Naturaleza y Significación del Chamanismo", en muchos casos las actividades del chamán tienen coincidencias con aquellas del sacerdote (ritos), del curandero (conocimientos terapéuticos), del brujo (realizar proezas), del místico (técnicas del éxtasis). Las experiencias extáticas de contacto con *"fuerzas o potencias espirituales*" serían las propias del chamán.

Vázquez se refiere también a la concepción Católica que tiende a monopolizar la percepción de lo "espiritual". Estas sus palabras. "*Es evidente que algunas de las dificultades principales para la comprensión de los fenómenos chamánicos proceden de ideas y valoraciones europeas de origen cristiano o moderno, que sólo admiten la sacralidad de lo espiritual como algo exclusivo del cristianismo o que niegan la existencia de toda experiencia espiritual.."*

En el mismo libro, Ronny Velásquez, en su artículo "La Concepción Cosmogónica del Cuerpo en algunas Culturas Aborígenes Americanas y el Universo del Canto para la Comunicación Chamánica", se refiere a la esencia misma de la cosmovisión Amazónica. El autor menciona que "*todas las culturas aborígenes poseen dentro de su concepción cosmogónica una comprensión amplia acerca de que para todos los elementos de la naturaleza existe un dueño sobrenatural que, a su vez, tiene el deber ineludible de velar por mantener esa energía vital de su propia especie*". En tal sentido, el jaguar sería el dueño de la selva. Luego añade, que la función del chamán es necesaria en las culturas aborígenes, puesto que es quien *"conduce la comprensión cosmogónica". En algunas culturas, asevera el autor, el chamán es "hombre -jaguar; en otras hombre -serpiente; hombre -Tapi; hombre -montaña; hombre -ave; hombre -cocodrilo; etc".*

Con relación a la función de la música, Velásquez afirma que en las *"culturas aborígenes, el canto chamánico y la ejecución de instrumentos musicales son de orden prioritario para la comunicación con los espíritus auxiliares o dañinos*". Al respecto, el autor vincula los sonajeros, maracas, e "i*diófonos de sacudimiento*" con el cosmos.

En cambio, las flautas, silbatos y cañas sonoras estarían asociados "*a la procreación, al nacimiento y a los viajes del espíritu a través del cuerpo del ser humano y a través de las capas de la tierra. Con sus sonidos se percibe el mágico nacimiento del mundo y de la vida*".

Por su parte, José Braunstein, en su artículo, aunque dedicado a los Matacos ("El Chamanismo y el Espacio Religioso de la "Misa" de los Matacos"), se refiere a un concepto que integra la naturaleza con la cultura, un concepto de vigencia universal en las culturas Amazónicas, incluyendo Mojos. Reproducimos sus palabras textuales. *"En un mundo en que la diferencia entre cultura y naturaleza no existe, ya que esta última es conceptualmente humanizada y concebida como organizada socialmente..*" En su artículo, ratifica para los Matacos, el concepto de la existencia de "señores" del monte o de los animales, así por ejemplo, de los jaguares o los pumas. Asimismo, menciona la existencia entre los Matacos, del rapto o pérdida del alma, conocido en el Noroeste Argentino como "*mal del susto*". (Schobinger -compilador- 1997: 11-15,27-39,81-84).

En diciembre de 2005 salió a luz un ilustrativo libro sobre este tema escrito por Jorge Cortéz Rodríguez, titulado **Caciques y Hechiceros -Huellas en la Historia de Mojos**. El libro contiene dos prólogos,

uno por Arnaldo Lijerón Casanovas y el otro por David Block. En su prólogo Lijerón destaca la cualidad sagrada que tenían para los Mojeños, el bosque, la laguna, el cerro, "*lazo espiritual"* que inducía a los Mojeños a no alejarse en demasía "*de sus lugares de origen".* Block, por su parte, dice "*en mi opinión, la contribución más original que hace Cortés es su identificación de caciques y hechiceros como columnas de la cultura mojeña. Los caciques, hombres políticos, "rostro de la comunidad*", *son la gente destacada de la llamada cultura reduccional. Sabemos mucho de los caciques, hasta conocemos sus nombres. En cambio, los hechiceros, después de la llegada de los Jesuitas, llegaron a ser guardianes de la tradición*" (Lijerón y Block en Cortés 2005: ix-xv).

Jorge Cortés comienza identificando a los caciques como los "*achicacos*", y a los chamanes, "*de orden religioso*", los "*tiarauquis*", conocidos como hechiceros en las crónicas antiguas. "*Hoy en día - dice Cortés -el vocablo pervive en la sociedad mojeña y es conocido como "tiarauqui", que se traduce como "adivino".*

El autor afirma que la tendencia de estos "*especialistas religiosos es poco visible, tortuosa, por momentos secreta*". Y añade, "*es una mentalidad orientada a la conservación de sus contenidos culturales y religiosos originarios más allá del orden social y político, más allá de la influencia de la conquista, más allá del tiempo y del espacio"*.

Veamos un concepto importante que menciona el autor, concepto que forma parte de ese mundo espiritual en el que se desenvolvían los tiarauquis. Nos referimos a las "*Jurisdicciones*" o "*distritos*" que ocupaban las pequeñas "*naciones*" o "*parcialidades*". En un esquema Cortés presenta a los pueblos dentro de jurisdicciones. Luego añade: "*estas jurisdicciones eran, en definitiva, la morada de sus ancestros divinizados*". Asimismo, basado en Castillo (1676), menciona que dentro de cada "*territorio específico, existía un lugar, un sitio delimitado, claramente percibido como sagrado, cercano a las aldeas, el cual podía ser una laguna, un monte".*

"Las crónicas de Mojos - escribe Cortés - muestran, en efecto, la existencia de creencias en un "otro mundo" sobrenatural o sagrado, habitado por un conjunto complejo de divinidades o "entidades", descrito en los mitos, que "someten" o norman la vida de los hombres de este mundo. La sociedad mojeña mantenía una fluida comunicación con ellas. Esta comunicación se realizaba por medio de especialistas socialmente reconocidos, los chamanes, llamados en las crónicas "hechiceros". Estos, mediante técnicas que permitían el dominio del éxtasis, convocaban a las entidades del mundo sobrenatural. Su rol consistía precisamente en tratar los infortunios como enfermedades y catástrofes. Tales son algunos rasgos que podemos percibir como constitutivos de la religiosidad mojeña pre-reduccional".

El autor, asimismo, basado en Eliade y Couliano (Diccionario de las Religiones 1991: 127) menciona que la palabra "chamán" tiene un origen tunguso (Siberia Oriental), y representa al brujo, al hechicero.

Cortés también, muy acertadamente, hace referencia a esa idea, al parecer errónea, de ubicar la presencia de "dioses" en el ámbito espiritual Mojeño. Afirma que "*algunos cronistas creyeron percibir que algunas de estas deidades suponían una mayor elaboración teologal, y les dieron, en cierto sentido, la categoría de dioses creadores del universo*".

Si bien los Jesuitas llegaron a percibir entre los Mojeños la reverencia a "*divinidades celestes*" (sol, luna, estrellas) existía para ellos "*un amplio conjunto de "espíritus" o divinidades menores que habitaban o se encarnaban en plantas, animales, lugares (como ríos, lagos o colinas), fenómenos naturales y hasta en objetos*". Todo ello, para los cronistas de la época jesuítica representaba lo que eran las "supersticiones". Posición relevante ocupó el "*espíritu del tigre*", que según Cortés, era el "*padre de los naturales*", siendo además una figura celestial, ubicada en las constelaciones.

En su mundo espiritual, los Mojeños incluían también "*la existencia de un alma inmortal*", que según Cortés, formaba parte de la naturaleza humana "*de índole específicamente espiritual, que sobrevive a la muerte de los individuos y pasa a habitar un ámbito particular, es otro mundo sobrenatural referido, donde desarrollan una "vida" y una "actividad" distinta a la de los hombres': Luego añade, "en algunos casos, estas almas se "encarnan" en algunos animales según el comportamiento de las personas".*

"*Los antepasados eran permanentemente consultados mediante los chamanes, constituyéndose en los interlocutores más frecuentados por éstos. En ellos, mediante la práctica chamánica, estaba concentrada la memoria colectiva de la comunidad, estableciendo las particularidades de su historia y su identidad respecto de las otras aldeas mojeñas. Además, de alguna manera, constituían una fuente de conocimiento y de saber que orientaba permanentemente a la comunidad en sus relaciones entre ellos mismos, con otras aldeas y con la naturaleza".*

"Los antepasados divinizados no habitaban en cualquier lugar, sino que residían físicamente en lugares sagrados claramente establecidos (...) que establecían el lugar de pertenencia y el origen de la identidad de los miembros de cada una de las aldeas o comunidades mojeñas"

Era función o responsabilidad de los chamanes ("*que los cronistas llamaron hechiceros, brujos o magos"*) comunicarse con ese *"complejo mundo sagrado*". En el mundo Mojeño, eran conocidos como "tiarauquis" (que también podían ser mujeres), que según Castillo (1676: 357) quería decir *"el que tiene larga vista, o más propiamente, el que tiene luz en los ojos*", o bien, de acuerdo con Altamirano (1699: 32), "*los de la vista clara".*

Una segunda categoría de chamanes eran los "*comocoes*", aquellos que *"ven a la víbora, que ellos juzgan ser la enfermedad, la cual sólo ellos ven*" (Marbán 1676: 153).

Para sus prácticas; Cortés menciona (basado en autor anónimo 1754: 52) que los chamanes utilizaban la fruta "*yono*" para "*hechizo de beneficio y ligar las enfermedades"*.

Asimismo, el *"epiche*", una hierba utilizada para "hechizos amatorios y atraer la voluntad de las mujeres", y el floripondio, para ubicar objetos que se habían perdido. Basado en Castillo (1676: 364), el autor menciona el uso de venenos, *"que preparaban con varias hierbas tanto para sus armas de guerra o caza, como para ocasionar enfermedades y hasta la muerte de sus enemigos*". La curación de las enfermedades se constituyó en rol importante de los hechiceros o chamanes Mojeños (Altamirano 1699: 125; Anónimo 1754: 49; Eliade 1985: 262). Cortés comenta el papel importante que tenían el ayuno y la abstinencia sexual en estas ceremonias y ritos. Al parecer, según Castillo (1676: 355) las mujeres chamanes no practicaban dichos ayunos.

Con relación a las curaciones Cortés distingue dos métodos que utilizaban los chamanes. El primero consistía en el conocimiento de las propiedades curativas o medicinales de algunas plantas y animales. Usaban hierbas, ungüentos y cenizas (anónimo 1754: 50). El segundo método, era conceptuado como "mágico", que tenía mayor importancia y su uso era más común. *"Esta se fundaba en un concepto de enfermedad cuyas causas eran de índole eminentemente espiritual. Por consiguiente, la posibilidad de curación obedecía exclusivamente a este orden, es decir, mediante prácticas espirituales: el ejercicio del chamanismo como tal. Un espíritu, propio o ajeno, causaba la enfermedad del individuo. El chamán debía aplacar el estado de ánimo de éste y sus efectos, entrando en comunicación con este espíritu*" (Eder 1772; Barnadas 1985: 123).

Luego, Cortés cita a Eliade (1985), quien se refiere a dos causas *"espirituales"* para las enfermedades. "*La primera, referida a la pérdida del alma, extraviada o arrebatada por un espíritu*", sobre lo cual Cortés lo cual Cortés afirma no haber encontrado nada al respecto en la bibliografía que consultó. Y la segunda causa, que consistía "*en la introducción de un objeto mágico en el cuerpo del enfermo*". Al respecto, Cortés afirma haber encontrado varios ejemplos en las crónicas de Mojos.

En cuanto a la iniciación de los chamanes, Jorge Cortés (basado en parte en Eliade 1985: 29) afirma que había dos categorías de instrucción. La primera, era la iniciación "*extática*" o espiritual, en la cual la elección del futuro chamán respondía a una elección *"por las divinidades*". Este proceso incluía una *"profunda crisis psicológica y hasta física*". Según Cortés "*eran momentos de un verdadero trance místico, de éxtasis, que los marcaba profundamente, cambiando radicalmente su conducta y su rol social por el resto de sus vidas*". A partir de ese momento quedaban consagrados "*al conocimiento y ejercicio de la comunicación con el mundo de los espíritus"*.

La segunda categoría de instrucción era la "tradicional", mediante la cual los futuros chamanes "*eran formados por los viejos, y finalmente consagrados en ceremonias*".

En el caso de los *"comocoes", "su iniciación estaba directamente vinculada al espíritu de los tigres. A diferencia de los tiarauquis, quedaban consagrados exclusivamente a su servicio".*

Las ceremonias se llevaban a cabo en los recintos llamados "bebederos" por los Jesuitas, y consideraban que eran "verdaderos templos". En estos recintos guardaban (según el autor anónimo de 1754: 62) "*sus trofeos y objetos de culto, sus llamados ídolos: plumas, patenas, mates y vasijas especiales para la bebida ritual; calaveras de cabezas de tigre; en ocasiones, calaveras de sus enemigos muertos en la guerra; arcos y flechas; algunos instrumentos musicales; vasijas de chicha para las celebraciones".*

Cortés continúa informando que "*en estos bebederos se realizaban ceremonias religiosas por diversos motivos: de impetración y rogativas o de acción de gracias por diferentes motivos y sucesos; de preparación e invocación antes de una guerra o de una cacería colectiva o personal y de agradecimiento al*

retorno de el/os; celebraciones rituales por la muerte de algún tigre; etc. En estas ceremonias, la población en general, los caciques en particular, y de manera notable los chamanes, guardaban ayuno, particularmente de pescado; se mantenían en abstinencia sexual; se cortaban el pelo; muchas veces, no siempre, se restringía el acceso de mujeres".

Al margen del uso de los llamados bebederos, los Mojeños también utilizaban espacios sagrados para sus ceremonias. Dichos espacios sagrados (de igualo mayor jerarquía que los bebederos) podían ser "*leves colinas*" ubicados en las cercanías de las aldeas. Los cronistas, según Cortés, los llamaron "*campos damascenos*" o "*adoratorios*", donde las ceremonias eran exclusivamente de carácter religioso. Las ceremonias colectivas solían iniciarse en los bebederos para de allí trasladarse a los "*adoratorios cercanos donde se efectuaban los ritos religiosos centrales*". Al cabo de los cuales se procedía a la festividad en sí, que comprendía el consumo de bebidas, danzas *"y los rituales de socialización, reciprocidad y de desagravios colectivos".*

Reproducimos del texto del libro de Jorge Cortés la descripción que hiciera el Padre Altamirano (1699: 54-55) que la consideramos absolutamente pertinente al tema que estamos tratando.

"*El modo de adoración era, encerrarse estos brujos, varias veces al año cerca de la luna nueva y entonces era sacrilegio admitir a la mujer. No comiendo carne, ni pescado, con riguroso ayuno; sin cortarse el pelo... De esta manera se disponían para la adoración. Y, después de larga abstinencia por la madrugada empezaba la plegaria para enternecer el corazón de quien los tenía tan miserablemente ciegos. Disponíanse entre tanto los cántaros de chicha y llegaba la deseada noche en que fenecido el ayuno, cortado el pelo, pintados y emplumados, acudían a la adoración que solía estar en alguna isla de monte o algo apartado del pueblo, cuyo camino barrían con mucho cuidado. Era este un aposento con muchas tutumas como calabazas o cocos grandes que sirven de vasos y hacen crecida vez para embriagar. Había también allí plumas de varios colores para insignia del hechicero, que llevando un vaso de chicha y era de la primicia que daban todos, se tenía por la más santificada. (...) Brindábanse unos a otros y ya embriagados comenzaban las incultas danzas hombres y mujeres interpolados, en redondo formaban un círculo y entonces el más diestro se estaba toda la noche danzando y cantando con vana jactancia las proezas y hazañas de sus mayores".*

"Así pasaban días y noches, mediando sus banquetes. Y todo se terminaba en maltratar a sus pobres mujeres, acordándose de antiguos agravios y en flecharse a veces unos a otros, sin respeto a la edad ni al parentesco".

Finalmente, Jorge Cortés hace referencia a los *"collares y pulseras de chaquiras u otros elementos, que los guardaban o protegían de ciertas divinidades o que eran necesarios en el ritual de la comunicación con éstas".* (Cortés 2005: 1-2,28 -32, 39, 41-57).

Con relación a estos temas expuestos por Cortés, Zulema Lehm, en su trabajo de coordinación del libro **Matrimonios Interétnicos**, cita a Orellana. Estas sus palabras:

".. se hallan entre los Moxos dos suertes de Ministros para cuidar de las cosas de la Religión. Los unas son verdaderos Encubridores, cuyo único empleo es el de curar a los enfermos. Los otros son como Sacerdotes, destinados a apaciguara los Dioses. Habiendo ejercido por largo tiempo este ministerio, son elevados al Supremo Sacerdocio; pero para calificarse para ello, deben ayunar otro año entero con el mismo rigor; y debe su semblante macilento, y desfigurado ser testigo de su abstinencia: entonces le exprimen en los ojos el zumo de ciertas yerbas muy picantes... Piensan con esto se les aclara la vista, y así dan a estos Sacerdotes el nombre de Tiharaugui, que en su lengua significa el que tiene los ojos claros". (Orellana 1704; 1972: 100).

Según Alfred Métraux los chamanes eran escogidos por sus poderes sobrenaturales de dos maneras diferentes. La primera categoría correspondía a aquellas personas que habían sido favorecidos por una visión o que habían sufrido un accidente privándoles momentáneamente de sus sentidos. A estos se los llamaba *"tiarauqui*", que quería decir "*videntes*". Gozaban del más alto prestigio. Para obtener este título, tenían que someterse durante un año a una severa abstinencia, al cabo del cual se les introducía en los ojos "*ciertas hierbas picantes*", a objeto de *"purgar su vista mortal*". Es por ello que se los llamaba "*tiharauqui*", aquellos que tienen ojos claros. En cambio, la segunda categoría correspondía a aquellas personas que habían escapado después de haber sido atacados por un jaguar o un caimán. A estos se los llamaba *"comocoi*". Una persona que había sido consagrado por las garras de un jaguar tenía que cumplir una completa castidad por uno ó dos años, y tenía que abstenerse de varias comidas, particularmente pescado y pimentón.

El no cumplir con estos tabús los exponía a la venganza de los jaguares.

Métraux menciona que Eder no distinguía estas diferentes clases de chamanes, y los llamaba a todos por igual "*motire*". En cambio Castillo (1906: 352-353) hacía una clara diferencia entre el *"curandero*" que curaba enfermedades y tenía el poder de ver y extraer serpientes invisibles, y los "*sacerdotes*

ceremoniales", que estaban a cargo de los sacrificios y rezos. Estos ayunaban en nombre de toda la comunidad.

También había chamanes del sexo femenino, quienes adquirían su poder de la misma manera que los hombres. Al respecto, Métraux informa de dos casos en que mujeres se volvieron chamanes como resultado de visiones. El primero se refiere a una mujer que fue víctima de una severa indigestión causada por una sobredosis de consumo de pescado. Ella se desmayó y veía luces. El chamán, a quien se había consultado acerca de lo que podría tener, dijo que estaba poseída por el espíritu "*Vire",* y que ella moriría a no ser que se la lavase desde la cabeza hasta los pies con caldo de pescado, "*que el dios odiaba*". Después de este tratamiento, la mujer llegó a ser un chamán exitoso. El segundo caso (basado en Marbán 1898: 154) se refiere a una chica que lloraba histéricamente porque se le había aparecido *"un dios*". Sin embargo, sus padres se regocijaban sobre lo ocurrido. Ayunaron, y luego celebraron la ocasión con una fiesta con bebidas.

En general, los chamanes varones y mujeres trataban a los pacientes de la misma manera. Los chamanes mantenían un contacto cercano con el mundo de los espíritus. Cuando tenían que comunicarse con espíritus sobre un asunto importante, tomaban una decocción preparada con una planta llamada "Maradi", similar a la verbena, que daba lugar a un suave trance, (aunque las fuentes sólo indican insomnio y fuertes dolores).

Los Mojeños también consultaban a sus chamanes para descubrir un ladrón o para saber cómo actuar con un espíritu que angustiaba a una persona enferma. Cuando un chamán era llamado por una persona enferma, primero trataba de descubrir del "*espíritu malo mismo qué clase de ofrendas quería*". Si los esfuerzos de apaciguarlo fallaban, el chamán frotaba la piel del paciente y aplicaba ligaduras a objeto de forzar que la enfermedad se concentre en un solo lugar del cual podría ser extractado mediante la acción de chupar. "*Después de chupar, el chamán generalmente exhibía plumas, piedras, hojas, o gusanos, que él afirmaba eran la causa material de la dolencia".* También daba al enfermo un nuevo corazón que tenía la forma de una piedra. Como parte de este tratamiento, el chamán también ayunaba y soplaba humo de tabaco sobre el paciente.

Basado en Marbán (1898: 153), Métraux da cuenta que cuando se pensaba que una serpiente había causado la enfermedad, se frotaba todo el cuerpo del paciente con una espuma hecha de ciertas raíces (Métraux 1942: 76-78).

De acuerdo con Métraux, el Padre José Castillo (1906: 352-353) clasificó a los "*agentes de lo sobrenatural*" en dos categorías: "*aquellos que curaban las enfermedades y tenían el poder para ver a las serpientes invisibles, y los hechiceros quienes se ocupaban de los sacrificios y de los rezos"*.

Sin embargo, Métraux pensaba que *"los sacerdotes ceremoniales y los chamanes*" no pertenecían a dos categorías diferentes, sino que la misma persona realizaba diferentes funciones en los cuales podían haberse especializado de acuerdo con sus inclinaciones personales, o bien, en base a las exigencias que se presentaban.

El término genérico para "chaman" era "*tiharauqui*", una palabra que para Métraux era mejor traducida como "vidente". Los tiharauquis, ya sean hombres o mujeres, se convertían en tales bajo situaciones de influencias sobrenaturales, *"manifestadas por algún accidente que los privaba momentáneamente de sus sentidos y los llevaba cerca de la muerte".*

Asimismo, Métraux afirma que el ataque de un jaguar, e inclusive de un caimán, era interpretado como "*un signo de vocación chamanística*". Por otro lado, "*inequívocas referencias* -según el autor - *a mujeres chamanes ofreciendo chicha a los dioses o tomando la iniciativa en ceremonias religiosas hace más evidente que los llamados "sacerdotes" eran en realidad chamanes"*. De todas maneras, dice Métraux, resulta difícil conciliar el papel importante de las mujeres en la religión con la estricta prohibición de presenciar el baile del caimán o los sagrados instrumentos musicales.

Por otro lado, Métraux afirma que el ayuno era una de las prácticas más importantes de los chamanes. Cita la siguiente descripción de Castillo (1906: 354):

"Durante sus ayunos, no comen pescado ni fuman; se abstienen de las mujeres; no beben en la fiesta, pero pueden comer carne de caza, yuca dulce o maíz en determinadas horas aunque nunca de día. Ya que no siempre hay una abundancia de carne de caza, se vuelven delgados. Por otra parte, estoy seguro que comen muy poco. En la mayoría de los casos ellos evitan el pescado, porque, con frecuencia, cuando vienen a nuestra casa, rehusan comerlo. Las mujeres chamanes parecen estar exentas de estos ayunos y una muchacha en nuestra aldea es bonita y bastante gorda".

Métraux continúa afirmando que los chamanes se encontraban en "*contacto cercano*" con el mundo de los espíritus. Cuando quiera que tenían que "*entrevistara los espíritus*", bebían una cocción preparado con

"*Marari*", una planta que causaba durante 24 horas un estado general de excitación que daba lugar a insomnio y dolores. Sin embargo, el chaman evitaba el consumo de *"marari*" siempre y cuando podía actuar sin el mencionado narcótico.

Al margen de sus funciones en los "*templos*", los chamanes tenían que identificar a los ladrones y revelar el lugar donde se encontraban los objetos robados, así como, revelar secretos. Con frecuencia se excusaban de dar una respuesta positiva arguyendo que "*su alma había sido golpeado por el espíritu del ladrón cuyos secretos el había tratado de violar"*. También llegaban a dar respuestas ambiguas a sus clientes o atribuían el robo a algunos enemigos conocidos (Eder 1791: 246-247). La consulta que hacía el chamán con el espíritu era considerada como una *"lucha en que el chaman forzaba al espíritu a responder su pregunta"*.

Con relación al tratamiento que daban los chamanes a las enfermedades, Métraux menciona que las enfermedades eran atribuidas a la acción de los espíritus, sin cuya colaboración no se podía curar. Cuando el chamán era consultado sobre una enfermedad, bebía *marari* con lo cual podía discutir el asunto con un espíritu, que en realidad, era su espíritu familiar o íntimo. Con frecuencia, escribe Métraux, el espíritu pedía regalos antes de que pudiera revelar la causa de la enfermedad y orientar en cuanto al tratamiento apropiado.

En casos cuando los medicamentos, que fueron sugeridos por los espíritus, no llegaban a aliviar a la persona enferma, se aplicaba un tratamiento común que consistía en extraer del cuerpo tejidos "*hasta cerca de la superficie de la pie*l", mediante masajes repetitivos y amarrando el cuerpo. Luego, objetos materiales tales como gusanos, plumas, tabaco, hojas, plumas de pato, "*el chamán luego extraía por succión*". El soplar el humo de tabaco sobre el paciente era también parte del proceso de curación (Eder 1791: 254-255).

Las serpientes, que sólo eran visibles para los chamanes (de ahí el nombre de vidente), también eran responsables de ocasionar muchas enfermedades. Dichas enfermedades, que según Métraux, si sus fuentes fueron correctas, eran tratadas mediante la fricción de una espuma (obtenida de una raíz) en el pecho, hombros y estómago del paciente (Castillo 1906: 353; Marbán 1898: 153). Eder (1791: 255) menciona que aquellos pacientes que tenían o se quejaban de algún problema del corazón recibían del chamán una piedra que debía reemplazar el órgano enfermizo (Métraux 1943: 14-16,28).

Antes de finalizar con este tema, veamos en palabras del propio Joseph del Castillo la descripción que hace acerca de los hechiceros, las serpientes que causaban enfermedades, y la espuma que obtenían de ciertas raíces.

"Sus sacerdotes ó hechiceros, son de dos maneras: unos que curan de enfermedades y tienen la gracia de sacar la víbora, á los cuales solo es concedido el verla. Estos sacan a ésta, haciendo de una raíz de cierta planta, una espuma que no se diferencia de la del jabón, en grande cantidad, hacen tender al enfermo y en toda la espalda, desde la cintura al hombro le ponen mucho de esta espuma. Hácenle volver y le ponen también en el vientre y pecho, con esto y con decirles que ya salió la víbora, van agradecidos y contentos. Vienen para esto de otros pueblos á curarse, y si hay parentesco y amistad llevan á la hechicera como si fuera un médico de fama á que dé salud á los enfermos de su pueblo, y viene cargada de regalos,.." (...)-

"Tienen otro modo de curar, que es tomando una cantidad de tabaco ó su humo en la boca y soplándolo á los pechos ó vientre del enfermo y haciendo ciertos embustes, esto repiten hasta que se acabe el cigarro" (del Castillo 1906: 352-353).

Zulema Lehm, a manera de corolario sobre este tema, manifiesta que tanto el sacerdocio, como los rituales con cierto grado de formalidad, y la existencia de templos, tienden a indicar la pretérita importancia de la religión en la cultura de los Mojeños, y que posiblemente *"pueden ser considerados como indicativos de ciertas condiciones básicas sobre las cuales, posteriormente, se articularía el milenarismo al haber sido reforzadas con la influencia guaraní y la experiencia reduccional cristiana"* (Lehm 1999: 23-25).

Por nuestra parte, somos de la opinión que la existencia entre los Mojeños de hechiceros - chamánes, la práctica de rituales de diferente índole, y el "bebedero", que cumplía funciones parecidas a las de los templos Católicos, y todo ello imbuido de una fuerte dosis de espiritualidad y religiosidad, sirvieron de antecedente para la posterior implantación de las Misiones Jesuíticas y el relativo éxito de éstas. Es decir, se constituyeron en condiciones previas que facilitaron la labor de los sacerdotes Jesuitas en sus templos Misionales donde llevaron a cabo sus sacramentos. Estas afinidades y semejanzas de carácter sacro hicieron que los Mojeños aceptasen más fácilmente el credo de los Jesuitas.

6. El Origen del Mundo y de los Mojeños.-

Que sepamos, no existen, o no han sobrevivido mitos Mojeños concretos acerca de la creación del mundo y de los Mojeños, excepto algunas frases o relatos cortos que podríamos interpretar, como insinuando tales orígenes.

Asimismo, Bernardo Gantier en su tesina de Teología afirma no haber encontrado ningún testimonio en Mojos acerca de la Creación del Mundo. Sin embargo, coincidimos con él cuando manifiesta que *"la creación del hombre estaba ligada totalmente al origen de los antepasados de la propia comunidad*". Este pensamiento étnico individual dificultó, según el autor, la política Jesuítica de uniformar étnicamente a los Indígenas reducidos en las Misiones (Gantier 1991: 51-53).

Por otro lado, algo podemos deducir de lo que dice Alcides D'Orbigny, cuando menciona que los Mojeños eran hijos de los lagos y de los grandes ríos, *"donde se nutren los peces*" (D'Orbigny 1959: 145). Ello, según el citado autor, proviene de una superstición Mojeña de carácter religioso. Dicha superstición hacia que se crean *"hijos del río, del bosque o del lago inmediatos al lugar donde habían nacido; por cuya razón consideraban a éste como sagrado, y jamás se apartaban de él, viviendo siempre reunidos en grandes familias, y ocupándose activamente ya en la agricultura, ya en la pesca o la caz*a" (D'Orbigny 1845: 117).

Zulema lehm en su libro sobre la Búsqueda de la loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad, refuerza este concepto de pertenencia ligado a los antepasados de los Mojeños. Cita a Orellana (1687, 1906: 8):

".. cada uno vive tan enamorado de su querencia, (...). A esto anidaba una falsa creencia acerca de la creación del primer hombre, que entendían que el origen de sus antepasados y suyo era en la cercanía de su habitación... De suerte que cada pueblo tenía un campo damaceno dentro de los términos de su jurisdicción, en que hizo dios a sus primeros ascendientes, distintos e independientes de los otros pueblos. Con esta persuasión miraban aquellos puestos como sagrados, con un nativo amor, que dificultaba mucho el asunto de arrancarlos de ellos..".

Con relación a los antepasados, la autora sostiene (basada en Orellana y Altamirano) que si bien no había un culto específico vinculado con ellos, las frecuentes citas tienden a confirmar que eran depositarios "*de un saber fuera del alcance de los vivos*". Apelaban a sus antepasados "*para que respondan por ellos, diciendo que aquéllos sabrían responder".* Asimismo, se refiere a San Ignacio de Mojos, donde actualmente practican el baile de los "Achus" o de los "Abuelos", en la que utilizan máscaras de madera, "esa misma máscara es colocada frecuentemente, rodeada de velas, en el altar doméstico cuando se vela a los muertos" (Lehm 1999: 24).

Por otra parte, algo se puede inferir sobre el origen de los Mojeños en el mito que transcribe Antonio Pauly cuando menciona al "*padre de los hombres, Moconomoco"*.

De acuerdo con Antonio Pauly en su trabajo Ensayo de Etnografía Americana - Viajes y Exploraciones, refiriéndose a su época (primer cuarto del siglo XX), comenta que los Mojeños conocían *"todavía algunas de sus antiguas leyendas, que temen narrar para no recibir el castigo de los curas*". El autor publica la leyenda referida a "*El Gran Comilón Moconomoco"*.

"El padre de los hombres, Moconomoco, enojado por la maldad de sus hijos, resolvió comerse todas las semillas que se encontraban sobre la tierra y se ahogó después en el río, para que los hombres perecieran de hambre".

"Los hombres no tenían nada que sembrar y luego nada que comer. En su desgracia pidieron ayuda al águila y ésta, que desde lo alto del aire había observado a Moconomoco, les indicó el lugar a donde se había ahogado en el río. Los hombres lo sacaron, pero no podían abrir su barriga para sacar las semillas".

"Entonces buscaron al "hornero" y le pidieron ayuda. El hornero abrió un agujero en el vientre de Moconomoco y extrajeron las semillas, teniendo otra vez con qué sembrar" (Pauly 1928: 160).

David Block en su libro In **Search of El Dorado: Spanish Entry into Mojos. A Tropical Frontier, 1550 -1767**, se refiere al mismo relato. Según él, un naturalista que recorrió las sabanas de Mojos registró un mito de creación de la sabana. El padre del hombre, Moconomoco, enojado por sus malos hijos, decidió castigarlos al comer todas las semillas existentes sobre la tierra y luego se ahogó en un río. Cuando los hombres descubrieron que habían perdido la fuente de todo sustento vegetal, pidieron al águila que los ayudase. Del águila se enteraron de lo que había hecho Moconomoco, y se apresuraron en ir a recuperar su cuerpo, *"solamente para darse cuenta de que no podían recuperar las semillas de su cadáver".* Entonces, los hombres nuevamente acudieron al mundo animal, esta vez pidiendo al pájaro hornero que los salvase del hambre. El pájaro respondió haciendo un agujero con su pico en el estómago de Moconomoco, a través del cual los hombres extrajeron las semillas (Block 1980: 108).

7. Restos de otros Mitos Mojeños.-

En el presente subtítulo presentamos algunos fragmentos de otros mitos relativos a temas Mojeño que fueron rescatados por Alfred Métraux.

El autor comenta que varias constelaciones fueron nombradas en base a animales. Entre ellos se encontraban el jaguar, caimán, oso, y otros. También tenían un mito que daba cuenta de un avestruz celestial, que goloso por la comida sobre la tierra, perdió las plumas de su cola, que fueron jaladas por otro animal justo en el momento en que estaba por saltar desde un agujero en el cielo.

Por otro lado, los eclipses parciales, según Métraux, basado en Eder (1791: 56), eran considerados como dolencias del Sol o de la Luna, y su desaparición total era concebida como una muerte provisional. También creían en un jaguar celestial que se comió a la luna. Se creía que las estrellas eran los hijos del Sol y de la Luna, y los meteoritos eran estrellas muertas. La aparición de una constelación, probablemente las Pléyades, *"loros pequeños",* indicaba el comienzo del año (Métraux 1942: 78).

CAPITULO X

Expresiones Espirituales de los Mojeños – Música y Danza

1. Introducción.-

Como se ha visto en los dos capítulos precedentes, en épocas anteriores al arribo de los Padres Jesuítas, la música y la danza para los Indígenas Amazónicos y para los Mojeños tenían connotaciones de carácter religioso, espiritual y sagrado (sobrenatural), y eran practicadas en todas las ocasiones festivas, religiosas y rituales.

Actualmente, ambos, la música y la danza, tienen características festivas dentro de un marco festivo, que entre los Trinitarios, proviene mayormente de las Misiones Jesuíticas. Sin embargo, algunos rasgos atávicos de épocas PreHispánicas siguen surgiendo tímidamente, siendo sólo perceptibles por ellos mismos y por algunas personas que conocen del tema.

Uno de estos rasgos atávicos es lo que llaman "el plumaje" en el baile de los Macheteros. Este atuendo cefálico tenía inclusive connotaciones míticas relacionadas con el salir del sol. O bien, las máscaras usadas en los bailes. Este hecho, de elementos culturales que se han prolongado a través de la Colonia, e incluso, hasta nuestros días, no corresponde sólo a los Mojeños, sino, que lo encontramos también en otros grupos étnicos en áreas vecinas. Así por ejemplo, "*las fiestas cristianas, que han sido adaptadas del mundo occidental, están totalmente integradas a la vida cultural de los tacana, y las variantes originales, como la entrada de enmascarados o las danzas de animales, son elementos conservados de épocas anteriores"*. (Hissink y Hahn 2000: 15).

En el presente capítulo tratamos de rescatar lo que debió ser la música y la danza, en sus diferentes manifestaciones en la época PreHispánica, anterior al arribo de los Europeos, y que correspondería a lo que hemos llamado el Período Confederativo Aldeano.

Los Macheteros (Según Richar Wegner, "Die Mojossindianer")

2. Datos Generales.-

Los Padres Pedro Marbán, Cipriano Barace, y el Hermano José del Castillo el llegar a Mojos encontraron una "*diversidad de cantos y danzas paganas originarias, que los ejercitaban en fiestas, guerras y culto a dioses, expresando lo que sentían, que los alegraban y les confortaban su espíritu, donde la música de percusión era inseparable*", En tales ocasiones, al parecer, la indumentaria original consistía de "*plumajes, embadurnamientos de la cara y la piel con diferentes colores, máscaras que representan animales, túnicas sin mangas, adornos, etc,*" (Becerra 1987: 67),

Sin embargo, Nordenskiöld menciona que en algunos grupos étnicos a las mujeres no se les permitía ver las máscaras de baile, Según Eder, entre los Mojeños no les era permitido a las mujeres y a los niños ver el baile del Caimán (Nordenskiöld 1999: 206).

Francisco Eder nos proporciona algunos datos más acerca del baile y de los respectivos atavíos que usaban en dichas ocasiones, Como siempre, no menciona el grupo étnico, aunque sí corresponde a Mojos, Tampoco menciona el nombre del baile, Estas sus palabras: "*hay otras cosas que contribuyen mucho al atavío del baile. Uno lleva en las manos un mono; otro, un ave grande llena de paja, al punto de que uno la creería viva; otros llevan escudos de plumas artísticamente cosidas en la tela, representando un animal o un ave. Todos estos sólo bailan, sin tocar simultáneamente las flautas, lo que les resultaría muy difícil, a causa de los movimientos y gesticulaciones violentas de todo el cuerpo; pero llevan en las manos unas calabacitas clavadas en un palo, dentro de las cuales han metido piedrecillas o granos de maíz, sacudiéndolas cada vez que les viene en gana. Todos estos tampoco bailan ordenadamente como los demás, sino por donde les gusta: unas veces van en medio, otras delante; en otros momentos saltan al lado de los bailarines, enarbolando por el aire con la mano derecha el animal y describiendo con el cuerpo mil figuras graciosísimas, como si estuviesen borrachos o locos".*

"Pero los indios restantes exclusivamente bailarines se reparten entre dos filas iguales y dándose la cara entre ellos, tocan sus flautas y bailan al mismo tiempo, avanzando con un mismo paso lento hacia el punto en que creen poder humedecer la garganta seca. El movimiento de los pies es tal, que a cada movimiento de la mano corresponde uno del pie, de acuerdo al mencionado compás de 2 x 4. Al bailar inclinan un poco las cabezas, uniéndolas totalmente (a menos que tengan que separarlas por causa de los que han de pasar por el medio, con los monos y aves). Con los pies, más que tocar sacuden el suelo, para que las campanillas produzcan mayor ruido. Cada vez que el segundo bajo interviene, los que llevan atada la red mencionada cargada de garras, conchas y otras fruslerías, sacuden la espalda con toda la fuerza posible, como si quisieran derribar a alguien, pero guardando el ritmo, contando y haciendo con ella - lo mismo que si fuera su instrumento - las pausas acostumbradas".

Respecto a la participación y aprendizaje de los niños Eder manifiesta que *"como en cualquier parte del mundo, los niños no pueden quedar al margen de estos regocijos del espíritu. Sus padres no parecen acordarse de sus hijos fuera de estos días de fiesta: por lo tanto, los atavían con algunas plumas de aves, les dan pequeñas flautas que, para guardar la costumbre, llevan colgadas del cuello (aunque todavía no puedan tocarlas); en efecto, sería un desaire mezclarse con los mayores sin ellas, como que no se lo permitirían"*.

Músico Mojeño con un instrumento de viento y sonajeras de concha (Según Francisco Eder, Breve Descripción de las Reducciones de Mojos ca. 1772).

"*Si a pesar de ello, a veces se permite a algunos entrar sin las flautas, deben hacerlo separados, situándose delante de los conjuntos y acompañando a las flautas con el canto, cosa que hacen magnífica y afinadamente hasta quedar roncos; en cambio no pueden entrar ni beber con los adultos, a no ser furtivamente. Es realmente digno de admiración el tierno placer de los padres al ver a la criatura mover un poco los pies o simplemente acompañados, cuando apenas han cumplido los tres años: los abrazos y besos exteriorizan el gusto que les proporciona. Las mujeres sentadas delante de las puertas siguen con la vista a los varones; en caso de que deseen bailar, lo hacen en alguna casa, fuera de la vista de todo varón; allí beben también chicha a su gusto*" (Eder, edición Barnadas 1985: 288-290).

Por su parte, el autor anónimo de 1754, dice lo siguiente:

"Su principal diversión en la que embebían todos sus sentidos eran sus bailes o danzas, estas eran al son de 7 u 8 flautas o cañones en disminución y orden de mayor a menor como órgano de media ala. Bailan puestos en fila una en frente de otra porque siempre son dos iguales, casi rozándose unos con otros con las caras mirando una fila a otra y compás en el pie que es muy entran en cada danza

cuantos quieren cada uno con su flauta. La armonía era acomodada a su oído bárbaro sin especial ni artificio de música, llevan el pausado y de ninguna agilidad, y se atan en la garganta del pie unas sartas de huesos de frutillas huecas que llaman el Mojo chumatata y equivalen a cascabeles o sonajas. Para estos bailes se ponen las mejores galas y se reducen a plumajes, pieles de tigres y otros animales y también suelen teñir o almagrarse la cara" (Anónimo 1754: 36-37).

Baile Mojeño con instrumentos musicales nativos (Según Lázaro de Ribera, Descripción de Mojos).

Alfred Métraux en su libro **The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso** sin especificar a qué grupo étnico se refiere, aunque luego cita a los Mojeños modernos, describe un baile que tiene características PreHispánicas. Estas sus palabras:

"Danzantes usaban espléndidos tocados y con frecuencia estaban disfrazados con pieles de aves o monos. Muchos llevaban en sus manos pedazos de tela cubiertos con mosaicos de plumas. Los bailarines formaban dos líneas enfrentadas entre si, agachándose hacia delante, moviéndose de ida y vuelta, tocando flautas y agitando las matracas. Por momentos, golpeaban el piso con los pies, para hacer que sus tobillos con las nueces sonasen. Los pasos eran seguidos por un ritmo de dos golpes. Bufones extravagantemente vestidos, cada uno llevando un tambor colgado sobre su hombro, bailaban aparte del grupo principal. Estos bromistas tenían derecho a toda clase de favores".

"Hombres y mujeres bailaban en grupos separados, cada uno cantando canciones. Muchachas, agarrándose entre sí de las manos, llevaban a cabo una danza de postura mientras entonaban el estribillo de versos cantados por un hombre que golpeaba un pequeño tambor".

Cada comunidad organizaba en promedio de diez a doce fiestas cada año, y sus miembros frecuentemente eran invitados a aquellas festividades organizadas por otros pueblos de la región. El evento era anunciado el día anterior batiendo tambores de madera, uno grande y otro pequeño. Los invitados se reunían en el "*templo*" o "*bebedero*", donde se sentaban sobre bancos de madera tallada o en hamacas que eran ubicados alrededor de los enormes cántaros semi enterrados conteniendo chicha. *"Durante la fiesta los hombres hablaban acerca de sus hazañas pasadas o desafiaban a sus ofensores"*. Métraux 1942: 72).

David Block en su libro **In Search of El Dorado: Spanish Entry into Moxos. A Tropical Frontier. 1550 -1767**, al referirse al festejo que ocasionaba la cacería de un jaguar, en el cual las mujeres durante el segundo día de celebración eran permitidas de entrar al bebedero y bailar con los hombres (véase el capítulo anterior). Hace también referencia a Eder (citado líneas arriba), y proporciona algunos datos más. Uno de los bailes era realizado por los hombres, quienes se alineaban en dos filas paralelas, moviéndose al unísono, arqueando sus espaldas y "*estampando sus pies*" al compás de la música tocada con flauta. Las mujeres, según Eder, tenían su propia danza realizada fuera de la percepción del público. Agarradas de la mano, las mujeres cantaban, moviéndose en circunferencia. Al completar una vuelta caían sobre el suelo, para luego levantarse y reiniciar el proceso.

Block menciona que Eder quedó especialmente impresionado con un baile llamado *"el salto del caimán". "Dos hombres que sacudían sus matracas de calabaza y soplaban sus silbatos para imitar a las aves dirigían la procesión. Detrás de ellos caminaban cuatro otros que hacían rígidos sonidos de ladridos en calabazas huecas. Doce hombres tocando trompetas enormes venían por atrás. El grupo entero avanzaba con saltos acrobáticos para imitar las acciones de los grandes reptiles de la sabana*".

Castillo describió las canciones Mojeñas como "crudas y monótonas". Consideró a las canciones como un apoyo a las danzas. Tal es así que la mayoría de los instrumentos musicales eran "*elementos de la representación de los bailes".* Según Block, los instrumentos musicales que vieron Eder y Castillo fueron: pitos ahuecados de conchas y calabazas, matracas de calabaza, tamborines, instrumentos de viento (capaces de sonidos melódicos), flautas de cañas (tocados por los bailarines), enormes trompetas de corteza que producían notas bajas y profundas (tocadas por los de la última línea de los que acompañaban el baile del caimán).

Respecto a las grandes trompetas de corteza, compuestas por enormes cilindros, Block menciona que podían ser sopladas de manera individual o en combinación con otras, para dar lugar a *"una versión más grande de las zampoñas"* (Block 1980: 104-105).

Veamos ahora algunos bailes identificados por otros autores.

3. El Chiriperono.-

De acuerdo con Rogers Becerra Casanovas en su artículo "*Orígenes y Naturaleza de las Danzas y Música Moxeñas*", *"el más valioso y auténtico testimonio existencial de danza vernacular mojeña*" que presenciaron los Padres Jesuítas fue el "*chiriperono"*. "Por su marcialidad y simbolismo, parece evocar antiguos y salvajes bailes guerreros" (...) "Es la más antigua y respetada por nuestros indígenas" (...) *"De las observaciones se deduce, por analogía que, aparte de su manifestación guerrera, tiene inspiración telúrica enraizada en el espejo bravío del turbulento Mamoré: ¡Símbolo del Beni!*".

Luego el autor, hace una comparación del "chiriperono" con el río Mamoré. Estas sus palabras:"*Su ritmo es impetuoso, avasallador. Se arremolina como las aguas del río. Retrocede. Se encabrita en las crestas de sus olas. Tritura barrancos buscando lechos nuevos. Luego vuelve a su cauce, manso, tranquilo, reposado, conciliador como amante enamorado... Nuevamente corre, para reventar al Final con estruendo horrísono de cachuelas".*

Otra comparación que hace Becerra del "chiriperono" es con el canto y los rítmicos movimientos del ave mutún cuando trata de conquistar a la hembra en celo, para lo cual interviene el golpe del bombo "*de los chiriperono".*

Becerra describe el citado baile con estas palabras: "*Todos mueven armoniosamente los pies con el mismo avance y retroceso. Las puntas se levantan en parábolas y los talones conteniendo la trayectoria, sumisos a la ley de gravitación, golpean Firmemente la tierra: ton - ton tonchi, ton - ton tochi ...Los movimientos del arrogante cuerpo objetivan gráficamente el compás persistente de la vida de las venas, y la danza del "tontochi" se abre paso en el mismo ritmo progresivo de los pueblos que encarnan vida y esperanza desde el escenario agitado del presente hacia un futuro triunfante de paz y felicidad humanas".*

"Ya en el pleno baile, y con el arma en la mano, hacen ademanes de lucha, cortan los aires, se defienden, genuflexionan y terminan con honrosas reverencias".

Según Becerra, el baile recién descrito "*arranca su motivo de la contemplación a la naturaleza*". Luego añade: "*es la danza primigenia de la raza mojeña. Es la tierra mojeña por antonomasia, que traduce lo idiosincrático de sus pobladores. Constituye una crónica de la época"*.

A partir de la evangelización en las Misiones Jesuíticas dicho baile "*quedó al servicio del culto convertido en custodia o guardia de honor del templo y de la doctrina jesucristiana*".

Erróneamente, arguye Becerra, lo que queda de este baile hoy en día lleva el nombre de "macheteros", "*por un parecido al arcano instrumento de madera que los danzantes portan en la mano como símbolo de distinción o mando*". En épocas PreHispánicas los Mojeños desconocían los metales, por lo tanto la denominación de "machetero" "*es de origen relativamente moderno*", habiéndose formado poco a poco desde las Misiones Jesuíticas.

Veamos a continuación, en palabras del propio autor, la etimología de la palabra Mojeña "chiripero en singular, y "chiriperono" en plural:

"Quizá se origine de las voces "chirípieru" que expresa arma, elaborada entonces de chonta que en idioma mojeño se dice "ipijipere". O talvez de "chiriki" que significa garrote, o de "chiríkieru" que designa al madero con el cual se garrotea".

"Conjuncionando las partículas de los vocablos mojeños expuestos que vienen a expresar arma, más el de la voz correspondiente al material del que se fabricaba: chonta, resulta la expresión nativa "chiripere" en singular. Pero al añadirse la partícula "ono" del plural mojeño, se obtiene la palabra "chiriperono" que, andando el tiempo, por eufonía, la vocal "e" final del singular, se transformó en "o". Así se formó el término "chiripero" que designa "personaje de estirpe", es decir, "con mando", corolario del arma que imprime al danzarín "símbolo de distinción". (...).

"Ya modo de salvar tal hipótesis, lo más acertado es llamarlos "Tontochis", voz onomatopéyica surgida del tontón de los bombos tocados por los rudos navegantes del Mamoré, y del "chis" de los

cascabeles sordos de semillas silvestres tostadas al fuego, llamadas "paichachi", con que cubren sus tobillos los danzantes" (Becerra 1987: 67-70).

4. El Takiríkire.-

Otra de las danzas Mojeñas que podríamos llamar originarias es la "*danza a la flecha" o "takirikire" que según Rogers Becerra Casanovas contiene un "hondo contenido religioso, en la cual, los aborígenes ataviados con plumas y collares, embadurnados con tintas de varios colores, al compás invariable de sus toscos instrumentos sonoros, ejecutaban pomposas ceremonias de homenajea la flecha*".

El autor luego reproduce la siguiente cita proveniente, al parecer, de la tradición oral: "*en el novilunio, al rayar el alba, los mojeños organizaban sus principales festividades, reunidos alrededor del tigre muerto, al son de un tambor, ya con el objeto de celebrar el buen éxito de una cacería o de algún otro incidente de la vida diaria".*

Sobre este tema concluye diciendo que "*existen razones poderosos que impone el escenario de las llanuras mojeñas para que sus danzas sean de movimiento tranquilo. Como la música, por más primitiva que sea, es un reflejo del carácter y la manifestación más íntima del sentimiento de los pueblos, la calma de raíces y demás legumbres. Además, el invariable contacto con la naturaleza, la complacencia de sentirse confundido por el grandioso acorde cósmico, aconseja al hombre mojeño a ser receloso, es decir, moderado"* (Becerra 1987: 70-72).

5. La Danza de los Bárbaros.-

Según Delina Rodríguez de Padilla, en su artículo "*Principales Danzas Folklóricas de Mojos – Beni", la Danza de los Bárbaros es también originaria de Mojos. Por medio de ella "rinden su tributo a la naturaleza y su canto es la expresión silvestre de su alma que se une a la tierra, al fuego y a la selva como único medio de vida*". Su coreografía se basa en la cautela con la cual se trasladan en busca de sus presas. Asimismo, muestra cómo manejan sus armas *"para protegerse de los peligros de la selva*". También simboliza el júbilo por el éxito en la cacería.

Rodríguez continua su descripción con estas palabras: *"danza y euforia se mezclan en singular misticismo de arte y barbarie, bailando en círculos y con los brazos entrelazados lanzando cortos y agudos gritos alrededor del fuego en señal de gratitud a este elemento. Es una danza mixto de ocho parejas, aunque puede ser interpretada sólo por varones o sólo por mujeres. Los varones usan una falda corta de corteza de árbol, de cueros de animales o de tela conocida con el nombre de cotencio. El cuerpo está descubierto de la cintura para arriba. Las mujeres llevan túnica de cotencio, largo a la altura de lo rodilla con flecos en el borde. En la cabeza llevan una diadema de plumas pequeñas y medianas, cabello suelto y desgreñado, collares de dientes de animales salvajes y semillas silvestres. La cara, brazos y piernas y el pecho de los varones, pintados con colorantes vegetales; las muñecas adornadas de pulseras con plumas pequeñas. Las flechas y arcos en loa manos y un manojo de flechas de repuesto colgadas o la espalda. Tienen una tea de cotencio para hacer fuego mientras se desarrolla la danza. Su música tiene cuatro partes: la primera, lento; segunda parte, vivo; tercera y cuarta parte, moderado. Los instrumentos que se utilizan son: flautas, sancuti, tambor y bombo".*

6. La Danza del Sol, la Luna, y las Estrellas.-

De acuerdo con Delina Rodríguez posiblemente esta danza tenga un origen Pre-Hispánico. "*Simboliza el culto primitivo que realizan los nativos a los astros*". Para la danza utilizan máscaras de madera. Posiblemente se haya originado en San Lorenzo de Mojos, de donde fue trasladada a San Ignacio. Se la baila en la fiesta de San Ignacio, Corpus Christi y Navidad.

La descripción que hace la autora responde al siguiente detalle. "Su música es propia de ritmo moderado y alegre. Un varón hace de Sol y dos mujeres, una representa a la Luna y la otra a la Estrella. El Sol se caracteriza con pantalón y camisa roja, una careta tallada en madera con rayos formados por varillas hábilmente colocadas, todo de color rojo brillante, lleva una capa muy adornado con brillos rojos y dorados; en la mano porta un cetro adornado con cintas de colores trenzados. La Luna, luce un tipoi amarillo, careta de mujer bonita, tallada en madera en forma de medio luna, pintada de amarillo, la otra parte de la Luna, es vista mediante un arco de bejucos o lianas que agarra los dos extremos de la Luna dándole redondez, está sujeta a un pañuelo grande de color amarillo que cae de la cabeza por los hombros y la espalda, lleva un pañuelo amarillo en la mano derecha. La Estrella viste con un hermoso tipoi celeste, trenzas con cintas colgantes, careta con rostro de mujer bonita y sonriente, un pañuelo en la mano derecha del mismo color del tipoi, baila detrás del Sol y la Luna".

7. La Danza de las Mózoras.-

Según Rodríguez, la danza de las Mózoras es típica de los pueblos Mojeños. Es considerada agraria y simboliza la *"fiesta de la cosecha*". En la lengua nativa "mózora" significa *"jóven indígena de Moxos*", y es quien lleva a cabo las tareas domésticas y agrícolas.

En la coreografía se puede apreciar cómo preparan los productos agrícolas para su consumo. Veamos en palabras de la autora la descripción de esta danza.

"Las Mózoras salen portando todos los objetos que utilizan en estos oficios: un tacú o mortero, dos manos de tacú, cuatro tutumas o calabazas, un urupé o cernidor para cada bailarina. Es una danza neta mente femenina compuesta de ocho parejas y dos moledoras. Visten tipoyes de colores vistosos y variados, llevan aros, brazaletes y collares, las trenzas recogidas alrededor de la cabeza, adornada con flores en las orejas, un urupé con granos y decorado con cintas de colores. Su música es variada y alegre, tiene cuatro partes, especiales para cada figura. Se repite dos veces para realizar la danza. Utilizan todos los instrumentos típicos de la región incluyendo los de cuerda" (Rodríguez 1996: 21-32).

8. El Baile del Caimán.-

Para este baile acudimos a Francisco Eder en su trabajo sobre Mojos en general, titulado **Breve Descripción de las Reducciones de Mojas ca. 1772**. Según él, los Indígenas (como siempre no especifica cuáles) no permitían que este baile fuese realizado en presencia de mujeres o niños, "*ya que cualquiera de ellos que lo presenciara había de ser devorado cuanto antes por el caimán".* Aunque la descripción corresponde a una época ya Colonial, reproducimos la descripción del autor por tener raíces PreHispánicas:

"Cortan algunos árboles con el machete, a los que luego arrancan con toda facilidad la corteza, pues ésta es tan tierna y blanda antes de que se seque (o metiéndola en agua), que uno la puede enrollar y doblar por todas las partes como una tela. Con ella hacen unas flautas larguísimas que van aumentando progresivamente de diámetro, de manera que, cabiendo por un extremo en la boca, por el otro no se pueden abarcar con la mano. Su longitud puede llegar a tres varas, razón por la cual hay un indio ya anciano que la lleva a cuestas, pues los niños no se atreven a intervenir en este baile por el temor a la muerte inmediata. El sonido que emiten es tan triste y funerario, que no encuentro nada que pueda dar una idea del mismo; pero es tan profundo, que es equiparable al cañón más bajo de cualquier órgano. Las cortan todas del mismo tono, en una cantidad de por lo menos doce, para otros tantos músicos; cuatro tocan unas calabazas muy largas de forma intermitente, tal como suelen ladrar los perros; otros dos con la mano derecha sacuden sin cesar calabacitas con algunas piedrecilla s dentro y con la izquierda llevan un coco grande que tiene una pequeña perforación y lo hacen sonar aplicando la boca en el agujero, imitando el gemido de las palomas. Estos dos van delante y en ningún momento dejan de tocar los instrumentos, además de llevar las campanillas como los demás bailarines; también llevan plumas en la cabeza. Su paso no es muy violento".

"*Siguen los cuatro que tocan las calabazas, notables por las campanillas y las plumas: bailan con tal suavidad que apenas se los advierte. Unas veces gritan con voz ronca que emiten a través de los instrumentos, con la boca siempre pegada a la calabaza; otras soplan sin arte ni orden alguno. Cuando les viene en gana se detienen, que viene a ser la señal para que los doce que les siguen en formación y a paso lento, se pongan a tocar sus trompetas enormes, cosa que todos hacen al unísono, aunque no por más tiempo de un soplo. La mezcolanza que surge del par que gime como palomas, de los otros cuatro que ladran roncamente como perros y, por fin, de los últimos doce hombres que mascullan de forma tristísima, resulta lúgubre y aterrorizador, que basta para infundir miedo y horror al que no está al corriente de las cosas*" (Eder, edición Barnadas 1985: 291-292).

Pese a que Eder en esta descripción no hace alusión al caimán, en un párrafo posterior se refiere a los participantes del baile como los "*discípulos del caimán*".

CAPITULO XI

Datos Históricos Sobre las Misiones Jesuíticas en Mojas

1. Introducción.-

De acuerdo con el Padre Antonio Menacho en su manuscrito "La Expulsión de los Jesuitas de la Provincia Jesuítica del Perú" menciona que en 1567 surgió la primera Provincia Jesuítica en Sud América, que en sus inicios abarcaba desde los Llanos de la actual República de Venezuela y del río Orinoco hasta la Patagonia. Cinco años más tarde, en 1572, se estableció la Provincia de Nueva España, que abarcó las Misiones de Méjico y California (Menacho 1983: I).

La Compañía de Jesús había sido fundada en 1540 por San Ignacio de Loyola. En 1549 llegaron los primeros Jesuitas a tierras Americanas. Según Manuel Marzal en su libro **La Utopía Posible. Indios y Jesuitas en la América Colonial, Tomo I,** "*el verdadero comienzo de la Compañía en la América española tiene lugar en el Perú, que se convertirá en centro de expansión hacia otras zonas,…" La gran mayoría de los Misioneros Jesuitas tenían una formación humanista y de filosofía teológica impartida en la preparación que les dio la Compañía.. "Tal formación humanista estaba reglamentada en los colegios jesuíticos por la Ratio Studiorum y proporcionaba un buen conocimiento de la cultura clásica greco-romana, que, por eso, se convierte en término obligado de comparación en las descripciones de las sociedades americanas,.."* (Marzal 1992: 17-18,24).

Desde Europa, los Jesuitas llegaron a Mojos siguiendo dos rutas. La primera, fue a través de Lima siguiendo la ruta de la "flota" que partiendo de España, atravesaba el Océano Atlántico, el Mar Caribe y el Istmo de Panamá, para llegar al Perú por el Océano Pacifico. A partir de la segunda década del siglo XVIII, se llegaba desde España al Puerto de Buenos Aires, para luego vía Salta, La Plata (ahora Sucre), y Santa Cruz llegar a Mojos (Block 1980: 273).

Zulema Lehm, en su artículo "Efectos de las Reducciones Jesuíticas en las Poblaciones Indígenas de Maynas y Mojos" menciona (basada en Mires) que se pueden distinguir dos episodios de evangelización en Sur América: "*la primera se caracteriza por el hecho de que los misioneros acompañan a los conquistadores civiles, de tal manera que su actividad evangelizadora fue complementaria a la conquista militar; en la segunda la actividad misionera tiene cierta autonomía, constituyéndose en otro tipo de conquista*" (Mires 1987: 12). En la Amazonía, según la autora, la primera etapa se prolongó hasta 1600, basada en intentos de los Hispanos por encontrar *"grandes riquezas"*, en su afán de ubicar los mitológicos El Dorado o el Gran Paitití. La segunda etapa abarcó los esfuerzos de los Misioneros de instaurar reducciones con fines de evangelización (Lehm 1992: 135).

Según Antonio Jesús de Jaureguízar, en su artículo "Organización Socio -Política de las Reducciones Jesuíticas y su Espiritualidad", una primera expedición enviada al Perú estuvo conformada por ocho Jesuitas. Las Misiones que se establecieron en los actuales Departamentos de Santa Cruz y Tarija dependían de la Provincia del Paraguay (fundada en 1607). En cambio, las Misiones que habrían de instalarse en Mojos provinieron del Perú.

Esta primera expedición enviada desde Florida al Perú desembarcó en el Puerto del Callao, para luego, desde Lima, poco a poco, entrar tierra adentro hasta llegar a las tierras bajas de la actual República de Bolivia. Fue en 1587 que los primeros Jesuitas llegaron a Santa Cruz. Años más tarde habrían de fundarse varias Misiones Jesuíticas en Mojos, llegando en 1690 a 26 reducciones (Jaureguízar 1987: 79-80).

Al descender el entusiasmo por la fallida búsqueda de El Dorado, el contacto Europeo, según David Block, entró en una nueva etapa, la de la evangelización llevada a cabo por la Compañía de Jesús. Las Misiones habrían de dar lugar a cambios tanto de orden espiritual como social. Los primeros Jesuitas que entraron en Mojos, lo hicieron como capellanes de *"las bandas de conquista de Santa Cruz*". Luego, lo hicieron como Misioneros. En 1674, Jesuitas con base en San Lorenzo emprendieron varias incursiones que dieron lugar a la "*presencia permanente de Europeos en Mojas*" (Block 1980: 195, 197,200).

Aquí cabe indicar que, ya en 1597 una Real Cédula otorgó a los Padres Jesuitas establecidos en Santa Cruz la licencia correspondiente para "fundar misiones en Chiquitos y Mojos" (Denevan 1980:62).

Bernardo Gantier Zelada, en su tesis para la licenciatura en Teología, "Indios de Mojos y Jesuitas: Orígenes de una Cristiandad - Audiencia de Charcas, Siglos XVII y XVIII", menciona que los Jesuitas que llegaron a fundar y organizar las primeras Misiones, tuvieron contacto con los "Morocosís", "*cuyo modelo lingüístico sirvió de clave para conocer a los demás pueblos que compartían su parentesco a los que se aplicó definitivamente el nombre de Mojos usado desde un siglo atrás*". Con referencia a la palabra Mojos, el autor aclara que dicha palabra fue designada por otros, y que, por lo tanto, no era el nombre originario. De lo anterior se colige que los Morocosís eran uno de los grupos que componían la familia étnica Mojeña de origen Arawak.

Al comentar sobre la religión que habrían tenido los Mojeños, el citado investigador menciona un tema que llegó a ser primordial en el posterior funcionamiento de las Misiones y que se basaba en el temperamento idiosincrásico que tenían los Indígenas de Mojos, fue que no tenían *"sistemas religiosos que exigían la validez "racional" para fundamentarse, sino a la tradición de los antepasados. Por esto, no entraron en conflicto "teórico" con la predicación de los jesuitas que más adelante les propusieron un sistema religioso totalizan te y excluyente. En un pensamiento mítico el apelar a los antepasados es apelar a aquel tiempo absoluto de los "albores" de la cultura, los tiempos fundacionales donde se dio lugar al "ser" de la comunidad"* (Gantier 1991: 16,41).

Sin embargo, el inicio de las Reducciones de Mojos habrían de tener una serie de antecedentes que se originaron en el contexto político, social, cultural y económico de la época. Paradójicamente, como mencionamos anteriormente, el interés inicial en recorrer Mojos fue el ansia de ubicar la gran riqueza mitológica de El Dorado.

2. Primeras Entradas a Mojos.-

Las primeras expediciones al Este de los Andes en la actual República de Bolivia se llevaron a cabo, desde Asunción, la primera, al mando de Ñuflo de Chávez, y desde Charcas (ahora Sucre), al mando de Andrés Manso. Se fundaron las ciudades de Santa Cruz de la Sierra y de San Lorenzo de la Frontera. En 1622 se fusionaron ambas, con el nombre de Santa Cruz de la Sierra, desde donde, al decir de Bernardo Gantier, se organizó la conquista del Gran Mojo, o del Gran Paititi, en busca de El Dorado.

Sin embargo, ya desde antes de 1622, desde ambos centros poblados se organizaron "*periódicas expediciones o "entradas" a las tierras pobladas por multitudes de diferentes grupos aborígenes*". Acompañaron estas "entradas de conquista" algunos miembros de la Compañía de Jesús, siendo en 1595, el Padre Jerónimo Andión, el primero de ellos. Con esta primera expedición, el Gobernador de Santa Cruz quería, "*extender por aquella parte la bandera de la cruz de Jesucristo donde hasta entonces no había llegado".*

Gantier afirma (en base a Arriaga) que los Jesuítas normalmente no acompañaban dichas "entradas" debido a los desmanes, y abusos que se cometían, pero en esta ocasión lo hicieron con Andión, justamente para *"atajar o mitigarlos*". Esta expedición tuvo que suspenderse debido a la repentina muerte del Gobernador.

Según la versión de Pablo Pastells, en 1602, bajo las órdenes de otro Gobernador de Santa Cruz, Juan Mate de Luna, con gente reclutada en Charcas y Potosí, partió hacia el Mamoré otra expedición "*que buscaba conquistar los dorados reinos de Mojos*". La expedición fue violenta, tanto entre los mismos Hispanos como contra los Indígenas de la región.

Las expediciones de exploración, así como de castigo, contra Indígenas que habían hostigado incursiones anteriores, se sucedieron en los años 1603, 1615, 1618 (cuando el Padre Jesuíta, Jerónimo de Villarnao, acompañó la expedición), 1624-1626 (también junto con dos Jesuítas, el P. Juan de Navarro y un hermano ayudante). Esta sería, según Gantier, "la última expedición armada de los cruceños a Mojos en la que se cuente con jesuitas hasta 7667".

El fracaso de la intención que tenía la población Española Cruceña de buscar el legendario "Dorado" se convirtió en otro medio de enriquecimiento: el de "*maloquear*", es decir, "*cazar indios*". Los Indígenas cautivos, conocidos como "*piezas*" eran vendidos como esclavos. Gantier manifiesta que el "*maloqueo*" se convirtió en una manera habitual de sustento económico para la población Española de Santa Cruz de la Sierra.

Gantier reproduce la siguiente cita del Obispo Jaime Mimbela: *".. y se juntan 300 ó 700 hombres de armas que ban penetrando las montañas, y donde encuentran poblaciones de ynfieles, dan sus abances, y se prouen de gente para su seruicio; en que no hallan resistencia, porque de un tiro de arcabuz que disparan al ayre, se horrorissan, y ellos no tienen otras armas que las flechas, deque se defienden con facilidad los españoles".*

Pese a que la Legislación de Indias, así como las disposiciones de los Virreyes de Lima y de la Audiencia de Charcas, no favorecían estas "entradas", las mismas continuaron durante parte del siglo XVIII. Sin embargo, la instalación de las Misiones Jesuíticas en Mojas y la Chiquitanía, habría de poner freno a las mencionadas incursiones esclavistas.

Al igual que lo que ocurrió con los Yuracarés, los Indígenas de Mojas, debido a su contacto con los Europeos llegaron a conocer las ventajas del uso del fierro. Al decir de Gantier, "*el fierro, cuyo uso en armas y en herramientas constituirá en adelante una revolución tecnológica irreversible*". Ello hizo, que algunos Indígenas Mojeños, incluso, se arriesgasen acercándose a las poblaciones hispanas, o bien utilizaban a los Chiriguanos como intermediarios para proveerse del vital elemento cultural de origen Occidental.

Algunos Jesuítas, como el Hermano Juan de Soto y el Padre José Bermudo, en 1668 tuvieron contacto con Indígenas a través de expediciones punitivas. Permanecieron con los Motilones y otros pueblos, quienes aceptaron la predicación de los Religiosos Católicos. Los primeros resultados fueron positivos para estos pioneros Misioneros, debido, sobre todo, a las dádivas que recibían los nativos. Al respecto, Gantier reproduce de Bermudo lo siguiente:

"*EI natural de estos indios Mojas es dócil y hacen cuanto les decimos y en tiempo de ocho meses que estamos aquí han venido a socorrernos con frutos de la tierra y se muestran contentos de tenernos en sus pueblos.." (...). "Se les ha ganado la voluntad repartiéndoles algunas casillas que estiman mucho, como cuchillos, agujas y chaquiras, y conviene que el P. procurador nos envíe cantidad de estas cosas porque sirven para el sustento nuestro y para atraerlos…"*

En 1669, el Padre Julián Aller llegó con el cargo de Superior de la Misión de los Mojas. Fue bien acogido. Aller llegó a componer una gramática en lengua Morocosí, tradujo oraciones y redactó un catecismo en dicho idioma. Sin embargo, al decir de Bernardo Gantier, la empresa de estos tres pioneros misioneros habría de fracasar debido a que en la mente de los nativos no lograron diferenciarse de lo que fueron los "soldados maloqueadotes". El temor que tenían los Indígenas de que los apresasen y los llevasen a las poblaciones Hispanas en calidad de esclavos se vio confirmado, según Gantier, cuando "*los padres les propusieron a todos el juntarlos en doctrina en pueblos mayores"*. A lo que luego añade: "*para los indios este cambio rompía el modo de vivir tradicional y los hacía fácil presa de los maloqueadotes*". El mismo Gantier es explícito al afirmar que el motivo del fracaso estuvo basado en la falta de comprensión de la idiosincrasia de los Mojeños, es decir, del "*particular modo de ser*" de los Indígenas.

Pasados once meses de la llegada de! Padre Aller, y dos años de permanencia del Padre Bermudo, dicha incomprensión se manifestó. Los Indígenas comunicaron a los Padres Jesuitas "*que no querían ser cristianos y los devolvieron al puerto del río más cercano a Santa Cruz, no sin antes recibir los últimos regalos como paga por los servicios de las canoas*" (Gantier 1991: 68-76).

Acudimos al artículo "Los Jesuitas: Los llamaron y los expulsaron" escrito por Javier Baptista para retroceder un poco en el tiempo y referirnos a la expedición de 1668, cuando participaron los Jesuitas José Bermudo y el Hermano Soto. En dicha expedición participaron también ochenta soldados, quienes, al decir del autor, iban "*a solicitud de los mojeños que pedían protección frente a los belicosos indios cañacuras"*. Lo interesante de esta expedición es que instalaron un *"campamento temporal*" que fue denominado "*Santísima Trinidad*" (Baptista 1991: 98). Esta sería años después, la sede de la segunda de las Misiones instaladas en Mojos, y luego la ciudad de Trinidad.

Desde 1667, cuando ingresó el Jesuita Juan de Soto, hasta el inicio de la primera Misión, la de Loreto, transcurrieron quince años, tiempo en el cual "*fueron tres los intentos jesuitas por establecerse definitivamente en la región; el primero (...) del Hno. Juan de Soto, luego José Bermudo y Julián de Aller (1668- 1669) y finalmente Pedro Marbán, José del Castillo y Cipriano Barace*" (Lehm 1991: 21).

Finalmente, cabe hacer referencia a la navegación que emprendieron los Padres Pedro Marbán y Cipriano Barace, junto con el Hermano José del Castillo, embarcándose en el río Guapay y navegando durante once días para recorrer 120 leguas, *"hasta entrar en el gran río Mamoré, á cuyas riberas desembarcaron día de San Pedro Apóstol, año 1675, á tomar posesión, en nombre de Jesucristo y del Rey de España,..."* (Altamirano 1979: 212).

3. Preámbulo a las Primeras Misiones Jesuíticas.-

La instauración y funcionamiento de las Misiones no fueron fáciles ni sencillos. Los primeros Padres Jesuitas que entraron a Mojos tenían la experiencia previa de la Misión de Juli, que a su vez sirvió de modelo a las Misiones posteriores de Chavin de Pariarca y luego Cajamarquilla. Según Rubén Vargas Ugarte, en su Historia de la **Compañía de Jesús en el Perú,** la primera impresión que tuvieron los Jesuitas acerca de los Indígenas de Mojos fue de "*docilidad".*

En cambio, los Indígenas Mojeños, al decir del Equipo Pastoral Rural de Majos, al principio desconfiaban de los Jesuitas. "*Su raza era como la de los conquistadores pero no traían armas sino instrumentos de música que endulzaban la amistad*" (Equipo Pastoral Rural de Mojas 1989: 27).

Otra de las estrategias que utilizaron los Jesuitas para atraer e involucrar a los Mojeños en las Misiones fue el hecho de darle a las fiestas religiosas gran pompa y connotación de acontecimiento festivo. El autor lo describe con estas palabras:

"*Aficionados como lo son todos los indios al fausto y la pompa en las ceremonias del culto y a todo cuanto les entra por los ojos, los misioneros procuraron valerse de este aparato exterior para atraerlos y confirmarlos en la fe. De ahí que en los pueblos de Mojos se celebraran con inusitado esplendor las fiestas religiosas y que estas constituyeran dentro de la vida apacible que en ellos se hacía un verdadero acontecimiento"* (Vargas 1964: 65-67).

David Block sostiene que los Misioneros Jesuitas emplearon una serie de estrategias. Al principio, los Jesuitas desafiaron el mundo espiritual original de los Mojeños al destrozar sus "*ídolos religiosos y desafiando las amenazas de los chamanes locales"*. Dentro de las Misiones la enseñanza reemplazó a la confrontación. Dicha instrucción fue impartida a todos de manera formal.

Los niños recibían el "*catecismo regular*" en su propio idioma y en Español. Los Jesuitas, concientes de la importancia de utilizar las lenguas vernáculas en su proceso de evangelización prepararon gramáticas y panfletos religiosos en varios idiomas de la sabana. El trabajo del Padre Marbán, *"Arte y Vocabulario de la Lengua Moxa"* es un ejemplo de ello.

La instrucción a los adultos comprendía varios pasos. Una parte importante de todo ello eran las *"ilustraciones visuales de los conceptos abstractos de la nueva fe con explicaciones dadas por los sacerdotes".* En este sentido fueron importantes las imágenes pintadas de conceptos abstractos, tales como el cielo y el infierno. Los Jesuitas también emplearon costumbres nativas de danza y canto, llegándose a organizar coros "*que cantaban la misa en Español*". El baile también se convirtió en un medio de celebración religiosa. Block concluye con este tema afirmando que las descripciones de las coreografías Misionales (como la de Eder) claramente indican "*un sincretismo de formas Cristianas y paganas que remontaban prácticas nativas en una forma Europea de veneración*" (Block 1980: 275 -277).

Sin embargo, según otros autores, la instauración de las primeras Misiones fue el resultado de un largo proceso que incluyó los primeros contactos presentados en el subtítulo anterior y los diferentes intentos. Zulema Lehm afirma que fueron tres los intentos de "*establecer reducciones en el territorio de los Mojos"*. En ello influyeron razones de carácter ambiental y de resistencia de los pueblos Indígenas.

Como mencionamos anteriormente, desde el primer contacto que realizara el Jesuita Juan de Soto en 1667, habrían de pasar quince años hasta la fundación de la primera reducción Jesuítica en Mojos, la de Loreto en 1682. El primer intento fue el del Padre Soto, el segundo, los esfuerzos de los Padres José Bermudo y Julián de Aller (entre 1668 y 1669), y el tercero, de los Padres Pedro Marbán, José del Castillo, y Cipriano Barace (Lehm 1991: 21; 1999: 25). De acuerdo con Babtista, la Misión de Loreto fue fundada por Marbán en 1682, y en 1687, Barace fundó la Reducción de Trinidad (Baptista 1991:99).

Edmundo Gantier, presenta algunos detalles de la fase que antecede a la instauración de éstas primeras Misiones. Después de algunos contactos con los Mojeños, comenta el autor, fueron dos jóvenes sacerdotes llegados de España, Pedro Marbán y Cipriano de Barace, quienes al ser bien recibidos por los Indígenas, iniciaron la acción misionera en 1675. "*No hallaron los misioneros oposición cerrada por parte de ninguno, ni de jefes ni de chamanes. Pudieron visitar todas las aldeas de la nación. No tuvieron prisa en urgir a la gente para que se juntase en pueblos, antes se hicieron cargo de la realidad, de las costumbres y de la religión y trataron de aplicarse en aprendizaje de la lengua aprovechando al principio la Gramática Morocosf que compuso el A Aller".*

El párrafo anterior de Bernardo Gantier demuestra que los Jesuitas utilizaron una estrategia de aproximación a los Indígenas nativos, que tenía como base la cultura nativa de la región. Más adelante veremos qué uso le dieron a tales conocimientos.

Los Mojeños notaron que estos Misioneros eran diferentes al común de los Españoles que habían conocido, "*pues ni venían con violencia y aparato bélico para rescatar "piezas", ni buscaban las ganancias del comercio y de los rescates".*

Estos primeros contactos estuvieron acompañados, sin embargo, por las dádivas que repartían los Misioneros, tales como abalorios, adornos y herramientas, especialmente de hierro. Todo ello con la intención de atraer a los Indígenas. Al decir del Padre Marbán, "*no podemos dar un paso sino con la petaquilla proveída de rescates". Asimismo, Gantier, al respecto advierte que "los Mojos seguían su práctica en la que no se podía ser rico y acumular bienes sin hacer participar a todos".*

Pese a todo ello, surgieron sospechas entre los Mojeños, de que los Misioneros eran espías de los Españoles, y que los distraían para cautivarlos. Los Misioneros fueron defendidos por un "Capitán Yuco", y volvió la tranquilidad.

Entretanto, los Misioneros notaron que el gran número de naciones Indígenas representaba un impedimento para el éxito de su predicación y la conversión de los Indígenas. Según Gantier, tenían el modelo de otras Misiones. Cada grupo étnico tenía sus propias creencias y mitologías, que incluían historias sobre la creación del mundo y de sus primeros habitantes. Sin embargo, se optó por la construcción de nuevos pueblos donde habrían de reducirse a todos.

Gantier se refiere también al caso de la bigamia que no coincidía con el pensamiento de los Misioneros. *"Un cuchillo o un machete por esposa dejada, fue el curioso pago que recibieron algunos Mojos bígamos o polígamos cuando al tiempo de trasladarse al nuevo pueblo vieron cortado su entusiasmo por la exigencia de los misioneros: optar por una de las dos mujeres. Tras el pago no hubo inconveniente*".

Al respecto, por esta razón, el mismo Padre Barace no otorgaba mucha esperanza de éxito a las futuras Misiones: *"pero el imán que los más los atrae es el mucho agasajo que se les hace pagándoles las cosas, comprándoles canoas y dándoles herramientas para hacer sus casas y sementeras" (...). "Ya veo que en estas mudanzas no tienen por motivo formal a nuestra Sta. Fe sino a sus intereses y conveniencias, porque piden la paga, dame un cuchillo, machete o cuña o patena, y luego añaden la razón formal, por eso venimos a vivir en tu pueblo, con que ninguno dice vengo a que me bautices o me enseñes la doctrina christiana o la Ley de Dios".*

En otro párrafo, el Padre Barace con relación a la conversión de los Mojeños, en carta al Padre Provincial, mantenía esta visión pesimista:

"*Acerca de la conversión de estos indios y ayase que a e ver, lean escrito y le escriuiran cosas grandes, que estan feruorosos, muy adelante y que quieren ser christianos, pero yo no tengo fundamentos para decir tanto ni me atreuo a hablar tan largamente, ni alcanzo claramente en que consiste este querer ser christian os porque en ellos no he visto cosa especial ni demostraciones que convenzan, claro está que al principio a todo dicen que sí por que bien saben que si dicen que no los hemos de dexar y an de perder sus intereses y conveniencias y así procuran tenernos gratos haciendo su negocio.."*

Esta visión negativa del Padre Barace, al decir de Bernardo Gantier, se originaba también en la comparación que hacia con las Misiones en el Paraguay.

Continuamos con la versión de Gantier: "*entre tanto los jesuitas que estaban en Mojos, luego de una visita general por todos los pueblos de la región y viendo que los nativos se fueron perfeccionando en noticia de la Santa Doctrina, se sintieron seguros y creyendo que era el tiempo oportuno entablaron una gran campaña de exorcismo y extirpación de la religión tradicional. Hubo ministros que dieron de buen grado los objetos sagrados de sus cultos y las calaveras y trofeos que se guardaban en los "bebederos" y con todo se hizo grandes piras".*

Hubo apoyo de parte de algunos Indígenas, especialmente de los jóvenes que fueron sometidos con más facilidad a la evangelización, quienes se opusieron a la resistencia que ofrecían los chamanes ("*ministros*" según Gantier). Los "ministros" amenazaban con la llegada de pestes, algo que era frecuente durante los primeros contactos de Indígenas con los Europeos. Dichas pestes, que eran transmitidas por los propios Misioneros (quienes ya estaban inmunes a ellas), se debían, sobre todo, a la ausencia de anticuerpos entre los Indígenas. Por otro lado, los resultados directos de algunas curaciones ejecutadas por los Misioneros fueron más convincentes que aquellos métodos empleados por los curanderos nativos, y con ello *"aumentó más el aura de su prestigio y convenció más su verdad".* (Gantier 1991: 64-91).

Por su parte, José María García Recio, en su artículo "Las Reducciones de Moxos y Chiquitos - Autonomía y Condicionamientos de la Acción Misional", menciona otro obstáculo que tuvieron en un principio los Misioneros Jesuitas para organizar sus Misiones, y ello fue el reducido número de habitantes en las originales comunidades Indígenas en Mojos, que oscilaba entre sesenta y ochenta personas. En cambio, los Jesuitas tenían programado organizar Misiones con la participación de un mayor número de Indígenas (García 1987: 96).

Otro hecho negativo que tuvieron que resolver los Jesuitas fueron las epidemias que, al parecer, se iniciaron en 1667. Según Denevan, dichas epidemias se prolongaron hasta 1695. La primera gran epidemia de viruela se produjo en 1670. El autor concluye aseverando que "*las enfermedades fueron una amenaza constante durante el período jesuita".* (Denevan 1980: 10).

Pese a todas estas situaciones adversas e impedimentos de una y otra clase, los Misioneros Jesuitas siguieron con su propósito de evangelizar a los Indígenas de Mojos mediante su reducción en varias Misiones. La primera fue la Misión de Loreto.

4. La Reducción de Loreto.-

La Reducción de Loreto fue la primera Misión en Mojos, que al decir de Bernardo Gantier, sirvió de modelo para las demás, constituyéndose en un *"punto de apoyo*", desde donde se emprendió el *"impulso misionero por Mojos*".

Esta primera Reducción de Loreto se fundó en el año de 1682. Los Padres Misioneros se habían ganado la confianza de los Indígenas al oponerse a las intenciones de un grupo armado que venía de Santa Cruz de la Sierra en pos de los Chahaguanas, un pueblo Indígena amigo de los Mojeños. Para poner en marcha esta primera Reducción, regresó el Padre Barace y se integraron los Padres Antonio de Orellana y José de Vega.

El Padre Orellana en carta al Padre Provincial al respecto escribió:

"Llegó pues el tiempo deseado y perseguido después de casi siete años de trabajos y fatigas y diligencias para ponerlos en ese estado y habiendo llegado los nuevos compañeros el año de 1682 se dio comienzo a los bautizos el día de Ntra. Sra. de la Anunciación. Felicísimo pronóstico por estar desde el principio dedicada esta reducción a la SS. Virgen y ahora por haberse conseguido este primer triunfo en el día del primer misterio de nuestra Redención que se celebró en la Ssma. casa de Loreto se le dio a este pueblo esta advocación. Bautizáronse este día más de quinientas almas y después en otros los que restaban del pueblo que eran más de seiscientos. Empezáronse a entablar las costumbres cristianas en que han ido cada día aprovechando".

"Llegaron a bautizar 2000 "*almas*", existiendo durante estos primeros días de la evangelización en Loreto veintiséis jefes de diferentes grupos étnicos. Se quiso producir un cambio radical en la vida de los Indígenas. Para ello se contó con la ayuda del Indígena llamado Yuco. Sin embargo, encontraron alguna resistencia, *"y los misioneros pasaron trances difíciles al querer "extirpar" cultos ancestrales, muchas veces a riesgo de perder la vida".* Hubo casos de apostasía y fugas.

Los Jesuitas fueron ganando terreno. Gantier lo explica diciendo que "*los jesuitas con una mentalidad moderna explicaban desmitificando y desacralizando el mundo mágico de la religión indígena, a la que veían supersticiones ridículas o inventos del demonio*".

Por otro lado, llamaba la atención entre los Indígenas el papel y la escritura. Atribuían a todo ello *"dimensiones mágicas o sobrenaturales, era como un nuevo oráculo*".

Bernardo Gantier sintetiza este "éxito" Misionero con las siguientes palabras: *"al poco tiempo de fundada la Reducción los misioneros quedaron muy satisfechos al comprobar que entre los indios se daban signos de haberse operado en ellos una auténtica y sincera conversión. Dejaron de lado sus grandes libaciones y borracheras, no se volvió a saber de que se practicase el infanticidio que antes fue práctica corriente, se respetaban las cosas perdidas o extraviadas y se guardó el matrimonio monógamo. Los indios confesaban haber estado "locos" antes de haberse convertido al cristianismo. Asistían a los sermones y a las sesiones de catequesis. Eran puntuales y cumplidores de las prácticas de devoción y participaban asiduamente de los sacramentos. En particular el de la Confesión, una instancia en la que el misionero podía tener un seguimiento más personal del neófito*".

El citado autor concluye este tema manifestando que a partir de este momento, los informes y cartas posteriores dan cuenta del progreso que se iba dando, estableciéndose una mentalidad renovada entre *"los nuevos cristianos*" (Gantier 1991: 92-100).

Loreto se constituyó en la base, sobre la cual, los Jesuitas emprendieron sus posteriores operaciones en Mojos (Block 1980: 205).

Rubén Vargas Ugarte, en el tercer tomo de su **Historia de la Compañía de Jesús en el Perú,** menciona que en 1751 debido a una inundación, la Misión de Loreto tuvo que trasladarse a otro sitio cercano, esta vez, más alto (Vargas 1964: 75).

Al respecto, Rodolfo Pinto Parada, en su articulo "El Panorama Geográfico que encontraron los Jesuitas en Mojos" menciona lo siguiente:

"Nuevamente observamos el mapa aerofotogramétrico de la zona central y veremos los innumerables meandros que marcan la señal inequívoca de que el río cambia, inexorablemente, de cauce cada año. Esa situación obligó a los loretanos a trasladarse varias veces tratando de alejarse del área de influencia de la inundación del río Mamoré hasta que llegaron a orillas de la laguna Azere, hoy conocida como Arare o de los anteojos. Allí se quedaron por un buen tiempo y esas ruinas ahora se las conoce como Pueblo Viejo, sobre el cual circulan innumerables leyendas nacidas de la imaginación popular. Posteriormente se trasladó Loreto al lugar que hoy ocupa, a orillas del río Tico" (Pinto Parada 1987: 55- 65).

5. Las diferentes Misiones en Mojos.-

De acuerdo con Javier Baptista, las Misiones en Mojos se asentaron en tres regiones: la del río Mamoré en el centro, las pampas de Mojos al Occidente (diez reducciones, entre 1682 y 1700), Y al Oriente, la región ocupada por los Baures (dieciséis reducciones entre 1700 y 1750) (Baptista 1991: 99).

Gantier sostiene que hubo tres períodos de Reducciones Misionales en Mojos. En total se llegaron a fundar veintiocho pueblos (incluyendo a Los Desposorios de Nuestra Señora que se encontraba en Santa Cruz), algunos de muy poca duración.

El territorio ocupado durante el primer período Misional (1682 -1700) se extendía desde Loreto hacia la región habitada por los Mojeños y algunos otros pueblos "*afines*" desde el río Mamaré, las pampas de Mojos y llegando hasta las primeras ondulaciones de la Cordillera de los Andes. A este primer período corresponden las siguientes Misiones: Loreto (1682); la Santísima Trinidad -hoy la ciudad de Trinidad -(1687); San Ignacio (1689); San Francisco Javier (1691); San José (1691); San Francisco de Borja (1693); Desposorios de Nuestra Señora (1694); San Miguel (1696); San Pedro de Canichanas o Canisianas (1697); y San Luís (1698).

El territorio del segundo período (1700 -1720) comprendía desde las pampas de Mojos hacia el Noroeste, e incluía al grupo étnico de los Movimas, y se extendía hacia el Norte del río Mamoré e incluía a los Cayubabas, y hacia el Este con los grupos étnicos de los Guarayos, Baures e Itonamas. A este segundo período corresponden las siguientes Misiones: San Pablo (1703); Santa Rosa (1705); Concepción de Baures (1708); San Lorenzo de los Movimas (1708); Exaltación de Cayubabas (1709); San Joaquín (1709);Tres Santos Reyes (1719), San Juan Bautista de Guarayos (1710); San Martín (1717); Santa Ana (1719); y Santa María Magdalena (1720).

El territorio ocupado durante el tercer período (1720 -1750) se extendía hacia el Sur, en dirección a Santa Cruz de la Sierra. Comprendía el territorio de los Baures y proseguía hacia el Este, hacia el río Iténes. A este tercer período corresponden las siguientes Misiones: una segunda Misión de Los Desposorios de Nuestra Señora -*"en los llanos vecinos a Santa Cruz de la Sierra*" (1723); San Miguel - región del río Iténes -(1725); Patrocinio de Nuestra Señora (1730); San Nicolás (1740); Santa Rosa - igualmente en la región del río Iténes -(1743); Santos Simón (1744); y Judas Tadeo (1744). (Gantier 1991: 101- 142; Jaureguízar 1987: 81-82).

Resulta interesante reproducir de Vargas Ugarte (en base a datos del Padre Francisco de Rotalde - Procurador de la Provincia) el número de Indígenas bautizados correspondientes al año 1713 en las diferentes Misiones: Loreto 2000, Trinidad 1700, San Javier 2000, San Pedro 1900, San José 2105, Santa Rosa 1600, Exaltación 1400, San Joaquín 1206, San Juan Bautista 1304, San Ignacio 1505, San José 1460, San Luis 1630, San Borja 1924, San Pablo 1390, Reyes 1500, Santa Ana 200, llegando a un total de 24.914 Indígenas bautizados en las Misiones de Mojos (Vargas 1964: 83).

Por su parte, el Padre Antonio Jesús de Jaureguízar sostiene que el número de Padres Misioneros Jesuitas osciló entre once en 1690 y cincuenta y tres en 1741. Asimismo, el número de Indígenas reducidos en Mojos osciló entre 8.000 al inicio del primer período (1682) a 40.000 Indígenas "*en su apogeo*" (1720), cifra que habría de conservarse hasta 1752, para luego decaer hasta la Expulsión de los Jesuitas en 1767 (Jaureguízar 1987: 82).

Sin embargo, al mencionar cifras relativas al número de Indígenas reducidos en las Misiones de Mojos se deben tomar en cuenta las aseveraciones de Leandro Tormo Sanz en su artículo "Historia Demográfica de las Misiones de Mojos" cuando dice: *"desde el punto de vista misionológico podemos decir que no existe una estadística del esfuerzo evangelizador reo/izado en América. Faltan incluso las monografías previas de cada misión en particular, pues tan sólo existen unos valiosos pero escasos aportes de documentos estadísticos misioneros"* (Tormo 1978: 291).

CAPITULO XII

Esencia y Funcionamiento de las Misiones en Mojos

1.Introducción.-

El presente capítulo tiene el propósito de presentar lo ocurrido en las Misiones, hechos que se constituyeron en ese vital proceso de cambio de la cultura Mojeña. Después de las Misiones Jesuíticas la idiosincrasia Mojeña ya no sería la misma, aunque sí llegó a contener rasgos sincréticos, combinando pensamientos y tradiciones de origen Pre-Hispánico con aquella fe y cultura, producto de la evangelización en las Reducciones.

Se trató, sin duda, de un "encuentro" de dos mundos en tierras Mojeñas, cada uno con trayectoria cultural propia, aunque, con algunas prácticas de connotaciones parecidas, las ceremonias por ejemplo. Los Jesuitas, provenientes de España y Europa, tenían una mentalidad producto de diez largos siglos medievales, y por lo tanto, llegaron imbuidos de una fe absoluta que habría de servir de norte en todas sus actividades de evangelización. Los Mojeños, por su parte, vivían en un sistema aldeano, al parecer de carácter confederativo, que no tenía la capacidad ni el empuje del otrora Imperio Mojeño, pero sí otorgaban ribetes sacros o espirituales a sus actividades festivas, y ello facilitó, sin duda, el encuentro religioso de ambos.

Si recapitulamos lo que habíamos sostenido en nuestro libro **Impacto Hispano - Indígena en Charcas - Análisis Histórico del Coloniaje**, al analizar lo acontecido en las Misiones de la Chiquitanía y Mojos durante la Colonia, se debe tener mucho cuidado en no caer en apreciaciones subjetivas y superficiales, con una visión contemporánea y Occidental.

Son varios los historiadores que comentan la labor de Jesuitas y Franciscanos desde una óptica Eurocéntrica, sin tomar en cuenta aspectos de carácter antropológico y etnológico. Esta manera de enfocar la historia da lugar a la presentación de una serie de sucesos históricos sin una percepción del trasfondo social y cultural de la población nativa. Los diferentes grupos étnicos son considerados como bárbaros, que en el sentido figurativo quiere decir gente inculta, grosera y tosca, o en otras palabras, gente bruta.

De esta manera, los Misioneros Jesuitas y Franciscanos aparecen haciendo una gran labor de culturización. Si definimos la cultura de un pueblo como el comportamiento aprendido antes que genéticamente controlado (Whitehouse 1983: 129), vemos que los grupos étnicos durante el Coloniaje, si bien aprendieron nuevos conceptos y a usar y fabricar nuevos elementos materiales, paulatinamente abandonaron elementos culturales, tanto materiales como espirituales que, con anterioridad a la labor catequizadora de los Misioneros, les permitían vivir en comunión con la naturaleza en general y con el medio ambiente de su territorio en particular. En contraposición de lo que piensan y mencionan los historiadores mencionados, la propia cultura material de los grupos étnicos se vio, en general, empobrecida con la labor misionera. No dudamos de que algunos elementos culturales que aprendieron en las Misiones les fueron muy útiles. Pero también creemos que fueron menos útiles que el conjunto de sus elementos materiales originales y cultura propia, que por más primitivos que parezcan, les permitían llevar a cabo una vida más acorde y armónica con su entorno, y sobre todo en libertad, sin tener que depender de elementos foráneos, que en el caso de los Jesuitas, tuvieron su efecto mientras éstos permanecieron en la región.

Sin duda, los Jesuitas, con enormes esfuerzos, se dedicaron de cuerpo y alma a su misión. Creían estar haciendo lo mejor desde su punto de vista. Lograron catequizar a los Indígenas; defenderlos de la permanente amenaza y peligro de los Hispanos en el poniente y de los lusitanos en el naciente; establecer un cierto bienestar económico en cada reducción; y enseñar habilidades artesanales y artísticas admiradas por los Europeos.

Pero, desde un punto de vista cultural, de adaptación a su medio ambiente, ya sea por herencias culturales, tradiciones, costumbres, o bien, por una capacidad de creatividad e iniciativa para dar solución a las eventuales circunstancias, el Indígena quedó desamparado cual huérfano en territorio ajeno.

En sus trabajos manuales y artesanales los Indígenas aprendieron a copiar repetitivamente con admirable destreza los modelos y diseños en alta boga en Europa. Entre las artes que les enseñaron, lucieron gran habilidad para tocar la música Clásica y Barroca Europea. Se entregaron con profundo fervor a la nueva religión. Pero desafortunadamente, al recibir estas enseñanzas de los Jesuitas, se les cortó toda iniciativa, inventiva y creatividad. Esta su calidad de manejable y devoto instrumento al servicio de los Jesuitas tuvo un fatídico desenlace una vez que éstos últimos desaparecieron del escenario. Desposeídos de su propia cultura original (que les permitía vivir libremente gracias a sus propias iniciativas y costumbres) fueron presa fácil de los nuevos religiosos y civiles que invadieron la zona con fines de lucro y explotación.

Hoy en día, lucen hermosas y majestuosas las iglesias de la Chiquitanía, habiéndoselas declarado con toda justicia, Patrimonio Cultural de la Humanidad, pero cuánto más justo habría sido reconocer que todo ello tuvo el irreparable costo de varias Culturas desaparecidas para siempre (Querejazu lewis 1996: 289-290, 312-313).

Por otro lado, también debemos tomar en cuenta que los Mojeños, más que otros grupos étnicos de toda la región, tenían una trayectoria cultural sui generis, que se combinó con las prácticas religiosas de los Jesuitas, produciéndose un sincretismo muy particular, sin parangón en otras latitudes. Como bien lo menciona Alcides D'Orbigny "*en las misiones de Chiquitos fundadas igualmente por los jesuitas, las ceremonias de la semana santa se hacen con la misma simplicidad que en Santa Cruz; y aún en las otras misiones de la provincia de Moxos, jamás han llegado a tanto semejantes excesos. La antigua religión de los Moxós pudiera tal vez explicar esta circunstancia"* (D'Orbigny 1845; 1992: 291).

En el libro **Matrimonios Interétnicos**, Lehm, Melgar, Lara, y Noza afirman que *"paralelamente al desarrollo de una religiosidad católica, específicamente misional, se mantuvieron invariables las creencias en los "amos del monte y de las aguas" y de los diferentes quehaceres humanos"* (Lehm, Melgar, Lara y Noza 2002: 9).

De todas maneras, como dice Jorge Cortés, *"las misiones significaron un cambio profundo en el concepto y uso del espacio". El autor lo explica diciendo que "la ocupación dispersa de aldeas y territorios en el espacio mojeño fue alterada y sustituida por un modelo de concentración. Cada pueblo o misión estaba compuesto por un grupo numeroso de las antiguas aldeas dispersas. Esto significaba por una parte, una modificación en el uso del espacio. Pero por otra, un proceso de amalgamiento cultural de mayores consecuencias. Al juntar a las poblaciones de las diferentes aldeas se juntaban también, indiscriminadamente, naciones o "parcialidades" mojeñas distintas. Cada una de ellas (...) con expresiones culturales y sociales comunes, pero también con lengua, divinidades, identidades y liderazgo político diferenciados*". Finalmente añade, *"por la misma lógica de concentración, la característica de la movilidad fue también reducida a poco menos que un sedentarismo misional".*

Cortés también se refiere a otro aspecto de estas modificaciones espaciales, concretamente en el ámbito cultural y religioso. En las antiguas comunidades algunos lugares cercanos eran *"la morada de sus antepasados divinizados*". Estos cambios de ocupación espacial, concluye Cortés, produjeron *"un cambio profundo de las formas espirituales y materiales de vida del pueblo mojeño"* (Cortés 2005: 80-82).

En síntesis, el presente capítulo nos revela aspectos varios sobre ese proceso de evangelización que habría de dar como resultado una nueva cultura Mojeña, la cual se constituye en tema del resto del presente libro

2. Síntesis de la Evangelización en las Misiones.-

Para dar curso a la evangelización de los Indígenas en Mojos y en el resto de América, según Antonio Jesús de Jaureguízar, en su artículo "Organización Socio - Política de las Reducciones Jesuíticas y su Espiritualidad", los Padres Jesuitas partieron del principio de una *"absoluta independencia en sus relaciones con las autoridades civiles y otros colonizadores"*. De esta manera, solamente se permitía (con aprobación en una patente del Rey de España) en las Reducciones la presencia de Jesuitas e Indígenas (Jaureguízar 1987: 83).

Sin embargo, otros autores no sostienen la tesis de un accionar enmarcado dentro de una total independencia con los gobernantes coloniales. Según Manuel Frontaura Argandoña por ejemplo, en su libro **Descubridores y Exploradores de Bolivia**, asevera que el objetivo de los Jesuitas era también "*geo-económico-político junto al religioso, éste, como su primordial misión"*. El autor afirma que "*su objetivo geográfico era dominar territorios para la Corona y su imperio religioso; su objetivo económico era utilizar esos territorios, extraer las riquezas que pudiesen (aunque no eran muy prometedoras) y su objetivo político era establecer una línea infranqueable contra los lusitanos invasores y contra los mamelucos y bandeirantes*" (Frontaura Argandoña 1971: 12).

Indígenas Mojeños en la ciudad de Trinidad, durante la celebración de la misa (Según George Earl Church, "Northern Bolivia and its Amazon Outlet"; y en Arnaldo Lijerón, "Mojos-Beni, Pincelada Històrico-Cultural del Departamento del Beni").

Esta filosofía de manejo del trópico habría de seguir en épocas republicanas. Pilar García Jordán, en su libro **Yo soy Libre y no Indio: soy Guarayo**, aunque refiriéndose a los Franciscanos y como acabamos de mencionar, a épocas republicanas, menciona que *"las misiones franciscanas fueron el instrumento fundamental de los gobiernos bolivianos para la ocupación de los Orientes, entendiendo por tales aquellos territorios que la Bolivia independiente revindicó como propios pero sobre los cuales no tenía control efectivo, habitados por unas poblaciones indígenas consideradas bárbaras o salvajes que hasta entonces no sólo habían resistido la penetración colonial, sino que habían hostilizado el tránsito de viajeros y mercancías al interior del país"* (García 2006: 18-19).

Bastante de este pensamiento de mezcla de lo religioso con lo civil lo encontramos en la esencia de la palabra "reducción". En efecto, las misiones

eran también conocidas como "reducciones". De acuerdo con Antonio Menacho, la palabra "reducción" proviene del intento de "*reducir a vida civil, o sea, llevar a los indios voluntaria o forzosamente a un estilo de vida según las leyes y normas que imponía el gobierno conquistador".* Ello incluía concentrar en un mismo poblado a un buen número de habitantes, y desde el punto de vista eclesiástico, "*estos pueblos nuevos eran llamados doctrinas, que diferían poco de las parroquias*" (Menacho 1986: 4).

Esta connotación civil, que permitía la viabilidad de las reducciones convertidas en misiones, fue favorecido por el protagonismo que asumieron los caciques. Como dice Jorge Cortés, "*la estrategia misional consistió en alentar este rol de intermediación cacical, buscando en la posible fortalecer su autoridad. En la comunicación con los mojeños, privilegiaron la relación con los caciques, tratando de impartir sus demandas e instrucciones a través de ellos (Eguiluz 1696: 73-74), y recompensando sus servicios de manera diferenciada (Castillo 1676: 338)*" (Cortés 2005: 88).

Al contrario de lo que piensan y sostienen la mayoría de los diferentes autores que han tratado el tema, es decir, de una casi total independencia política y autosuficiencia económica de las Misiones Jesuíticas en Mojos y en la Chiquitanía, hay algunos otros que confirman lo aseverado en los párrafos anteriores, en sentido de que las Misiones no estuvieron totalmente aisladas del mundo Occidental.

Un detallado estudio realizado por David Block, cuyos resultados fueron publicados en su artículo "Links to the Frontier; Jesuit Supply of its Moxos Missions, 1683 -1767", prueba esta hipótesis de vinculación con el mundo civil. "*Lejos de ser auto suficientes, las misiones nunca se sustentaron a sí mismas mediante los frutos de sus propios trabajadores*". En efecto, de acuerdo con el autor, dependían de un sistema dispersado a través de la "Colonia". Para cubrir los déficits de mantenimiento "*los Jesuitas convirtieron fondos obtenidos de las donaciones de la Corona y de las inversiones manejadas por la sociedad para proveer embarques regulares de artículos destinados tanto a curas Europeos como a neófitos Indígenas residentes en las misiones".* Lo que no llegaba de ultramar era obtenido por medio de donaciones de benefactores e inversiones realizadas en nombre de la tesorería de las Misiones. Todo ello era ejecutado a través de los procuradores.

En efecto, Block sostiene que antes que "*el aislamiento tradicionalmente asociado con las instituciones fronterizas, los datos sobre Mojos muestran un sistema que conectaba las misiones con Lima y con la costa del Pacífico. A través de una interacción de las realidades de la ecología Amazónica, las demandas de la gente nativa a quienes los Jesuitas trataban de evangelizar, y las políticas económicas de la Compañía de Jesús, emergió un conjunto de relaciones que enlazaban una región periférica con las áreas centrales del Perú Español".*

Por ejemplo, el Padre Antonio Marbán solicitó a la Corona una subvención de 100.000 pesos para cubrir los esfuerzos misioneros. Dicho dinero fue destinado a cubrir los gastos de traslado y alimentación de los Misioneros entre Europa y Mojos, más la provisión de herramientas y ganado, entre otros requerimientos de menor urgencia. Los gastos de los Misioneros incluían, además, "*un salario por sus servicios al Reino*". Luego, mediante Real Cédula de 1716, las Misiones de Mojos recibieron una suma de dinero basado en el número de Padres activos, concesión que siguieron recibiendo hasta su expulsión en 1767.

Las herramientas eran de la máxima importancia, puesto que "*proveían a los curas con su más importante aliado en el esfuerzo de reunir gente nativa en un sistema de reducción*". Los informes de los Jesuitas daban cuenta de la enorme atracción que se originaba en los Indígenas por los objetos de metal. Al respecto, el Padre Agustín Zapata escribió a su Provincial manifestando "*que Dios premie a su Excelencia por las herramientas que nos ha enviado. Nos permitirán ganar numerosas naciones para Dios, puesto que los nativos se encuentran atraídos por estos regalos que aseguran su buena voluntad hacia nosotros. Esto nos facilita lograr su salvación como pretendemos hacerlo"*.

Los Jesuitas adaptaron pedazos de hierro en instrumentos, entre los cuales se destacaban cabezas de hachas, machetes, clavos largos, cuñas, anzuelos, y agujas. Este suceso fue definido por Alfred Métraux como la "Revolución del Hacha". Ello dio lugar a que los agricultores Mojeños abandonasen sus herramientas tradicionales de piedra, madera, y hueso, y "*dieran la bienvenida a una edad del hierro y a sus apóstoles Jesuitas con los brazos abiertos"*.

Esto contrasta con la tendencia histórica de poner énfasis en el entusiasmo y los recursos innovadores que individualmente podían haber tenido los Padres en la fundación y desarrollo de las misiones. Block concluye afirmando que "l*a experiencia de Mojos sugiere la importancia crítica del material en el proceso reduccional"* (Block 1980: 162-168).

La política de reclutamiento en Mojos fue ambivalente. Por un lado se procedió a reducir en una sola Misión a Indígenas de diferentes grupos étnicos, y por el otro, se llegó a la "*homogeneidad étnica del*

asentamiento". Este fue el sistema más común. Esta decisión no dependía siempre de los Misioneros, sino de las circunstancias étnicas de cada región. (Santamaría 1987: 204).

De acuerdo con José María García Recio en su artículo "Las Reducciones de Moxos y Chiquitos, Autonomía y Condicionamientos de la Acción Misional", en cada reducción, como mínimo, debían haber dos Padres Misioneros, el uno encargado del manejo espiritual de la Misión y el otro, se ocupaba de los aspectos de carácter material (García 1987: 102).

No era (según Jaureguizar) intención de los Misioneros Jesuitas instaurar un *"nuevo modelo social*", sino de convertir a los Indígenas al Catolicismo, en base a la fe. Sin embargo, como dice Jaureguízar - "*a través de la fe, infundieron una civilización*". En efecto, "*lo más original de su método fue la catequesis por medio de la liturgia*".

"*A base de celebraciones diarias, sumamente participadas a través de cantos y coros, se daba un conocimiento "vivencial" del catecismo, no sólo en forma de instrucción, sino de verdadera oración y vivencia de las verdades de la fe. La expresividad de las imágenes, las procesiones, los bailes y las danzas (tan acomodadas a la idiosincrasia de ellos), las escenificaciones,... iban repitiendo a lo largo de los años la historia de la salvación y, sobre todo, los misterios de la vida de Cristo en una forma plástica e intuitiva. El esplendor y la riqueza de los templos, de la imaginería y de los objetos de culto, no fueron un simple y pretencioso amor al arte, sino un verdadero instrumento de evangelización"* (Jaureguízar 1987: 83-84).

Antonio Menacho sintetiza el procedimiento de la evangelización afirmando que se basaba en tres pilares fundamentales. En primer lugar, el aprendizaje del catecismo incluyendo las oraciones, luego, las celebraciones litúrgicas, y finalmente, las *"escenificaciones bíblicas y dramáticas*".

Respecto a la liturgia, especialmente en días de fiesta, el autor menciona la solemnidad con que se llevaron a cabo dichas celebraciones. *"Música polifónica, largos cantos del pueblo en su propio idioma o en latín, acólitos y asistentes siempre con vestiduras litúrgicas. Coros y danzas vestidos de fiesta. Gran participación activa, sobre todo de niños y jóvenes, cosa que fascinaba a sus padres".*

La representación figurativa de los *"misterios de la vida del Señor*" fueron escenificados con variedad de imágenes. Todo ello, al decir del autor, se ha "*arraigado formando una verdadera cultura cristiana indígena*" (Menacho 1986: 17).

Un aspecto de suma importancia en todo lo que implicó la Evangelización de los Mojeños, y que la mayoría de los estudiosos del tema han tratado pasajeramente, fue el bautizo. Como bien lo menciona el Equipo Pastoral Rural de Mojos *"todo el que se bautizaba pasaba a ser súbdito. Le debía obediencia. El rey se responsabilizaba de la cristiandad en América*". Luego, añade: *"bautizar para ellos era amansar, seguir dominando*". Sin embargo, según el Equipo Pastoral, no todos pensaban o actuaban de la misma manera, "*otros no pensaban que el evangelio hacía libres a todos los hombres. Muchos religiosos levantaron su voz al mirar la palabra de Dios y ver lo que se hacía con la pobre gente. Defendieron la justicia: amar a Dios es amar y respetar al prójimo, más si es pobre, más si es indio; el bautismo no sirve para oprimir sino para liberar"* (Equipo Pastoral Rural de Mojos 1989: 25-26).

Sin embargo, al respecto, Antonio Menacho menciona lo siguiente: "*los jesuitas no tuvieron prisa en hacer una transformación moral y tuvieron que ser tolerantes durante generaciones con costumbres como la poligamia. Por ello, a menudo, no se administraba el bautismo hasta la hora de la muerte, y muchos morían sin haberlo recibido*" (Menacho 1986: 17).

Otro paso importante que se dio en las Reducciones de Mojos fue tratar de unificar el idioma nativo a objeto de facilitar la evangelización y tener más control sobre los diferentes grupos étnicos. Al respecto, Rubén Vargas Ugarte manifiesta que "*no fue corta ventaja el haberse aplicado los Padres a enseñar a todos los indios la lengua moja, logrando generalizarla y extenderla en casi todos los pueblos. Esto permitía y facilitaba las comunicaciones de unos con otros y el intercambio de especies, en los casos de necesidad"* (Vargas 1964: 71-72).

De acuerdo con William Denevan, en su libro **La Geografía Cultural Aborigen de los Llanos de Mojos**, la lengua Mojeña fue implantada de manera obligatoria en "*en todas las misiones meridionales*".

En las demás Misiones se hablaba el Baure, Canichana, Movima, Cayuvava, Itonama, Maropa y Moré (Denevan 1980: 64).

Con relación a este tema Zulema Lehm sostiene que "*de hecho, los jesuitas tuvieron que estudiar la lengua durante dos años antes de iniciar cualquier labor evangelizadora. El resultado fue una homogenización lingüística parcial ya que por una parte, en las primeras reducciones mayormente realizados con parcialidades de la nación moja se gesta ron una suerte de "dialectos" del mojeño particulares a cada reducción, de ahí el*

"trinitario'; "ignaciano'; "Ioretano" y Javeriano". Por otra parte en las demás reducciones se mantuvieron lenguas distintas a las mojeña". Luego, al respecto añade: "la mayoría de ellas, fue fundada con naciones distintas a la mojeña y mantuvieron su propia lengua: movima, cayubaba, itonama, baure, canichana, etc. Las misiones fundadas con parcialidades mojeñas fueron: Loreto, Trinidad, San Ignacio, San Francisco Javier y San José".

Por otra parte, la autora, basada en Altamirano (1715, 1979: 92-93), señala que uno de los métodos para lograr la homogeneización lingüística en las Misiones fue "*la enseñanza y catequización en lengua moja en las escuelas que se establecieron en cada reducción".*

Por lo visto, en cada Misión, aún perteneciendo a una misma familia lingüística, había variedad de naciones. En Trinidad, por ejemplo, Lehm basada en Thormo (1978: 77) afirma que hubo Apereanos, Mayureanos, Achubuconos, Sayapenos. En el año 1702 "*se señaló el "retorno" de un grupo de Guarayos posiblemente integrado de unos 300 - 400 individuos*" (Lehm 1991: 26-30).

Por su parte, Alfred Métraux menciona que el padre Eguiluz (1884) fue uno de los pocos Misioneros que se dedicó a especificar las lenguas habladas en las diferentes Misiones de Mojos.

"*Los Indígenas de la Misión de Trinidad eran los Mayurianas y otros que hablaban diferentes idiomas, pero la mayoría de ellos en 1696 habían aprendido el Mojo. Tres grupos de Indígenas, ninguno de ellos pertenecientes a los Mojos, formaban la Misión de San Ignacio de Loyola, pero el idioma Mojo les fue impuesto y en 1696 era hablado por los Punubocanos. Varios idiomas estaban en uso en la Misión de San Francisco Xavier, pero el idioma Mojo predominó rápidamente, probablemente porque era hablado por muchos Indígenas. En San José de los Maharenos, la mayoría de los Indígenas eran Churimas que tenían el mismo idioma que los Indígenas de San Francisco de Borja. En esta última, sin embargo, habían (Churimanas). Solamente en la Misión de Nuestra Señora de Loreto el idioma Mojo era el más común".*

Métraux comenta que de lo anterior se puede apreciar que el idioma Mojo se estaba convirtiendo en el idioma oficial y obligatorio en todas las Misiones excepto en San Francisco de Borja. Los Indígenas Mojeños se encontraban solamente en Loreto, San Xavier, "*y quizás Trinidad"*. En 1767, el idioma Mojo era hablado en Loreto, Trinidad, San Ignacio, San Xavier, San Luís, y San José ("*que había sido destruido antes de la expulsión de los Jesuitas*). El Baure se hablaba en San Nicolás, San Joaquín, y Concepción (Hervas 1800: 247-248).

Luego el autor comenta que según D'Orbigny, en 1831 el idioma Mojo se hablaba en las mismas Misiones que menciona Hervas, pero añade a Carmen de Mojos, entre las Misiones Baures y no menciona a San Nicolás. De acuerdo con D'Orbigny, los *Muchojeones* del Carmen de Mojos era una subtribu de los Mojeños (Métraux 1942: .54-55).

Según Javier Baptista, durante el siglo XVII, para la evangelización se utilizó el Castellano y la lengua Mojeña, y al extender la campaña de evangelización hacia el Este, en el siglo XVIII, se utilizaron seis lenguas vernáculas: el Canichana, Itonama, Baure, Movima, Cayubaba, y Saipive (Baptista 1991:100).

Al respecto, Antonio Jesús de Jaureguízar menciona que *"las distinciones lingüísticas y culturales y la organización meramente tribal se quebraron rápidamente"*. Sólo conservaron su identidad cinco étnias: los Mojeños, Baures, Cayubabas, Movimas y Canichanas. Los demás grupos étnicos fueron absorbidos, especialmente en las Reducciones. "*La lengua mojo fue la que impusieron los jesuitas como aglutinante, reemplazando con ella a los distintos dialectos, pues aparte de ser la más común, era la más fácil de reducir a reglas de gramática*". En las escuelas de las Misiones se les enseñaba a los niños a leer y escribir en Castellano, así como la lengua general Mojeña, "y con ella, las oraciones". Luego el autor añade: "Y así, mediante los niños, se enseñaba a los mayores... Eso no quiere decir que no se hablasen otras lenguas, unas nueve principalmente, aparte de la de los mojos: mobima, caniziana, baure, sapi, cayubaba, mure, itonama, ruma, rocorona... Las demás lenguas fueron muriendo por falta de uso. Por su parte, los Padres Jesuítas Misioneros tenían la obligación (para poder ordenarse como Misionero) de aprender por lo menos "*una de las lenguas del país"* (Jaureguízar 1987: 83-84).

Prosiguiendo en base al trabajo de Bernardo Gantier, en las demás Misiones en Mojos se repitieron varios aspectos y circunstancias que se habían producido en la Reducción de Loreto. Gantier sostiene que hubo algunas diferencias entre una étnia y otra, especialmente con relación a diferentes grados de resistencia y aceptación. Sin embargo, a su parecer, hubo una constante que se resume en tres facetas primordiales: *"los dones que recibían de los padres, la seguridad frente a sus enemigos (otras etnias vecinas, los blancos cruceños o los mamelucos del Brasil), y un interés por el mensaje cristiano. Aunque también cabría dar una importancia a la personalidad de los misioneros, su liderazgo, sus conocimientos y su afecto y entrega a la gente".*

A las tres facetas primordiales enunciadas en el anterior párrafo, se acompañaron otras acciones complementarias. Así por ejemplo, como en el caso de San Ignacio de Mojos, se procedió a la recolección de *"idolillos para una gran pira*", complementado por la implantación de cruces *"en sus lugares*". Asimismo, se tuvo que dar solución a una gran dificultad, es decir, (según el documento anónimo de 1754) "Juntar a todos en un pueblo, ya que "*tenían mucho amor a sus parajes y a cada uno le parecía que su estación era la mejor del mundo*". En el mismo documento anónimo se informa acerca de los grupos Mojeños que se logró juntar. Estuvieron los Punuanas, Casabeonos, Ovoroponos, Ursionos, Tauriboconos, y Camamanas.

Adicionalmente, las estrategias mencionadas iban acompañadas del cambio de la idiosincrasia y manera de vivir de los Indígenas. Gantier lo describe de la siguiente manera.

"*Para los misioneros está claro que el principio de la conversión de los indios no radica en las razones o verdades de la religión cristiana, sino en el poderlos introducir en un género o estructura de vida ordenado en función del Evangeli*". En otras palabras, al decir del autor, todo estuvo destinado a cambiarles sus hábitos económicos, políticos, sociales, y culturales, así como transformar su conducta moral y religiosa.

Esta situación de cambio es analizada por Bernardo Gantier de la siguiente manera:

"Los indios que habitaban Mojos eran un pueblo hondamente religioso, llevaban una vida pendiente de los signos sobrenaturales, celebraban largos rituales, soportaban duros ayunos y no eran mezquinos a la hora de "contentar" a sus divinidades, tenían una mirada del mundo absolutamente sacral. La llegada de los padres echó por tierra un sistema religioso antes coherente ofertando a cambio uno nuevo, más poderoso, y más eficaz" (...) "La religión antigua quedó totalmente desprestigiada y tachada de demoníaca y los indios renegaron de ella sustituyéndola por el culto al Dios que enseñaban los padres".

La estrategia para reducir a los Indígenas en un solo pueblo consistía en estimular matrimonios de diferentes parcialidades o étnias, a objeto de lograr una sola unidad familiar o étnica. Ello iba acompañado, como se ha mencionado anteriormente, por un empeño en la unificación de la diversidad lingüística en un solo idioma que fuera común a todos. En Loreto y San Ignacio, por ejemplo, se adoptó la lengua de los Morocosís que era Mojeña.

En cuanto al proceso de la catequesis seguramente hubo variaciones entre una Misión y otra. Sin embargo, podemos tomar una media como ejemplo y para ello recurrimos a la descripción que hace Bernardo Gantier, basado, a su vez, en Eder, Benavente, Anónimo de 1751, Anónimo de 1754, Arlet, Messía, Eguiluz, Altamirano, Irigoyen, Borinie, Zabala, y Orellana. Por la importancia de esta descripción la reproducimos en extenso.

"La catequesis en la reducción era intensa. Todos los días había doctrina para los niños de la escuela y por las tardes la había para los catecúmenos, para los menos dispuestos y para los novios. Cuando estos eran muchos se dividía el pueblo en barrios con sus parcialidades para tener en días alternos la doctrina en la lengua de cada una. Cada familia de gentiles recién reclutados a una reducción era asignada a una familia de cristianos para que los instruyan".

"La catequesis e instrucción al pueblo se completaba y reforzaba en el sermón de todos los domingos y días especiales, con dominical".

"Durante las noches tenían "veladas" en las casas con "conversaciones piadosas", o para rezar o recitar en las puertas de sus casas poesías devotas o de contenido doctrinal dispuestas para facilitar la inteligencia Y la memoria de los misterios de la fe".

"Todo el organismo de la reducción funcionaba "como si fuese una primitiva cristiandad", los indios habían entrado en una vida que ritualizaba todos los actos de la vida, tanto los festivos y litúrgicos. El toque de la campana regulaba las horas de la jornada del trabajo y del día entero con llamados a la oración y a las prácticas piadosas. En ello los indios se mostrarán siempre fieles cumplidores. A distintas horas del día pasaban por la iglesia donde se los veía rezar y derramar abundantes lágrimas" (...).

"En todas las reducciones se celebraba la misa a primera hora, antes de abiertas las puertas de la iglesia y sin que hubiese la claridad diurna ya había un nutrido grupo esperando a que los sacristanes las abriesen".

*"La misa estaba acompañado de músico de orquesta u voces. Los viernes celebraban la misa delante del altar de la Pasión de Cristo y los sábados delante de de la Virgen. Todos los días los niños asistían a la doctrina y a la escuela. A medio día el Angelus señalaba el alto en los trabajos de toda la población que se ponía a rezar en sus puestos. Por lo tarde las obras también terminaban con un rezo. D*e

noche en el templo, o en los cruces que se plantaban en las esquinas de la gran plaza se rezaba el Rosario, que los sábados, con más solemnidad, se hacía en una procesión por las calles del pueblo".

"Era ordinario contar con un número grande de fieles en los misas diarios y en los días domingos y de fiestas la asistencia era total. Al toque de campana los caciques juntaban o los de sus parcialidades para asistir corporativamente a misa, e incluso lo hacían llevando o los enfermos".

"Comulgaban en todos las fiestas y en los octavarios de las fiestas de los patronos de los pueblos, el día del santo del nombre de cada uno, los días de los de la Compañía, etc. La costumbre de confesarse quedó muy arraigado; y tanto, que según se dijo en 1696: "parecen cristianos viejos". Todos se confesaban varios veces al año y de ordinario tres veces en cuaresma; raro era el indio enfermo que no pidiese la confesión; algunos pretextaban viajes largos pero pasar por otro reducción y confesarse o gusto o también solían aprovechar la llegado de cualquier misionero nuevo o de paso por el pueblo para acudir a él; lo mismo antes de cualquier viaje se confesaban y comulgaban". (...) (Gantier 1991: 101-142).

Asimismo, recurrimos a Antonio Jesús de Jaureguízar, quien sintetiza algunas de las actividades cotidianas en las Misiones: *"todos los días los indios eran despertados por los alcaldes al son de trompetas o campanas o los cuatro y medio de la mañana... A los cinco y medio se celebraba lo Santa Misa, a la que tenía que asistir todo el pueblo. Después se hacía lo distribución de los trabajos del día. Por la noche se rezaba el Santo Rosario en lo iglesia y se entonaban cánticos sagrados, acompañados de violines y de otros instrumentos que tocaban los neófitos...".*

"*Al son de la campana, el rezo del Ave Moría, la celebración espiritual de todos los festividades marianas (el indio se mostró siempre especialmente sensible a la devoción y al culto a la Virgen). La bendición de la comida al medio día y a la noche...Todo eso, con el núcleo central de lo misa diaria antes de salir el sol y a la que acudían todos los que no estaban impedidos por trabajo o enfermedad, y siempre acompañado de músico (y de cantos los sábados y domingos), daba una tonalidad especial de fervor religioso o lo vida en los reducciones. Estaba, además, el rezo del Santo Rosario todos los días, y la catequesis de todo el pueblo reunido antes de lo misa dominical, con el recitado en voz alta de las oraciones que hoy que saber, de los mandamientos, los sacramentos, los preceptos de la Iglesia y el catecismo. Los días de trabajo se hacía lo mismo, pero sólo con los niños".*

"La Misión tenía organizado la limosna de los cristianos como un "seguro social" para los necesitados como enfermos, impedidos, baldados, viudos y viudos o huérfanos. Se repartía ropa paro los viudos que no tenían quien les tejoa Los huérfanos eran acogidos en los casas de las familias y las viudas tenían una casa. Para averiguar las necesidades de cado uno de los habitantes de la población estaban los fiscales y los jueces superiores se cuidaban de todos los huérfanos, viudos, ciegos y paralíticos" (...).

"*Se da cuenta de que en las reducciones se van estableciendo las cofradías de Nuestra Señora para animar la frecuencia sacramental, fomentar las obras de misericordia, hacer colectas para sostener a huérfanos, forasteros, moribundos y minusválidos. En 1751 en los pueblos de Mojos existían las Congregaciones de la Buena Muerte para acompañar a moribundos y darles sepultura, también habían algunas hermandades, unas de Nuestra Señora y otros del Cristo, cuyos congregantes cuidaban del aseo de las iglesias y de su adorno, tejían esteras finas y curiosas, ropa para huérfanos y necesitados, visitaban a los enfermos para acompañarlos y darles lo necesario" (...).*

"No había hecho falta el poder de las armas sino otros medios más eficaces. Pero había algo más: las nuevas normas de vida iban más allá del mero cumplimiento externo, se había internalizado el concepto del deber en las personas, tanto que se había asumido la relación culpa y castigo". (...) (Jaureguizar 1987: 81-89).

Para complementar todo lo anterior, reproducimos finalmente, en palabras del Padre Diego Francisco Altamirano, la siguiente descripción de la vida cotidiana en las Misiones:

"*Los domingos por la tarde salen todos en procesión con una imagen de la Santísima Virgen, cantándole su santísimo rosario por todo el pueblo. El día de Hábeas se solemniza con muchas confesiones y comuniones, misa cantada que ofician los muchachos, con lindas voces y canciones varias. Asisten al sermón del misterio, después a la procesión solemne por las plazas y calles de los pueblos, con altares en las esquinas, que adornan con hermosas plumas y flores, festejando el día con muy alegres danzas. Los lunes se cantan la misa de difuntos y se hace la procesión acostumbrada con sus responsos cantados. Los viernes se dice al alba la misa del Santo Cristo, en que se canta la pasión del Señor en devotos versos, compuestos en su idioma concluyendo con un acto de contrición cantado. Los sábados por la mañana se canta la misa de la Santísima Virgen con variedad de tonos músicos; por la tarde su salve y letanía, rezando después el rosario a coros. Todos los días se enseña la doctrina a todos los muchachos del pueblo, y vienen a rezar el rosario a las oraciones"* (Altamirano 1979: 220).

Sin embargo, no todo estuvo basado en una secuencia normal y armónica de actividades religiosas y civiles. Sin duda, surgieron problemas, dudas, cuestionamientos e inclusive, resistencia, tema que es visto en un subtítulo posterior.

Antes de proseguir con otros temas que hacen a las Misiones cabe mencionar que en el caso de la Misión de Trinidad, aparte de reunir Indígenas de la familia Mojeña, lo hicieron con "*una población guaraya de origen guaraní"*. Este detalle es importante, por cuanto, de acuerdo con Zulema Lehm (basada en Métraux 1973, Clastres 1975, y Shapiro 1987), ello habría dado lugar a la posterior influencia que tuvieron los Guaranís en el "*milenarismo mojeño*" que dio lugar a la Búsqueda de la loma Santa, puesto que los Guaranís llevaron a cabo su sus propias migraciones en la "*Búsqueda de la Tierra sin Mal*" registradas a partir del siglo XVI.

Zulema lehm menciona que en las Misiones los Cabildos tuvieron un papel muy importante como nexo entre los "*indígenas reducidos y los misioneros"*, ya través de éstos con el Estado Colonial.

"*De esta manera, los Cabildos organizaban la fuerza de trabajo indígena tanto para las labores agrícolas colectivas en las "chacras del común" como para la producción artesanal y manufacturera en talleres comunales".*

"La organización de festividades y rituales recaía en los Cabildos, articulándose con el carácter fundamentalmente religioso de los "mojo". Los Cabildos se constituyeron en agentes fundamentales de reproducción cultural" (lehm 1991: 37).

Finalmente, cabe hacer mención a la síntesis que presenta Lehm con relación a las *"principales consecuencias"* de las Misiones Jesuíticas:

1. La protección que se les brindaba a los Indígenas frente al peligro que representaban las incursiones de civiles a Mojos provenientes especialmente de Santa Cruz de la Sierra.

2. La *"homogenización lingüística",* siendo el propósito en las Misiones que se hablase una sola lengua, siendo la elegida, la más difundida, la Mojeña.

3. La *"convivencia multiétnica':* que condujo a una *"homogenización cultural".*

4. La *"concentración poblacional",:* que al principio contó con la resistencia de parte de los Indígenas debido al temor que tenían de que de esa manera *"sería más fácil cogerlos a todos juntos* y *entregarlos a los españoles para que se los llevase de esclavos a Santa Cruz".* También resulta importante mencionar que la resistencia a la concentración también provenía de sus conceptos religiosos *"puesto que en su religión se asignaba a los dioses una jurisdicción territorial específica".* Asimismo, la existencia de Caciques para cada grupo étnico dificultaba el tener que elegir uno para toda la Misión que podía contener varios grupos étnicos.

5. La *"sedentarización",* que se vio dificultada por la *"alta movilidad"* de los indígenas acostumbrados a *"su sistema tradicional de ocupar el espacio* y *aprovechar los recursos"* (Lehm 1991: 24-33).

3. La Cruz, Símbolo de Conquista y de Evangelización.-

Durante la conquista y evangelización de los Indígenas en Sud América la cruz Cristiana, y por lo tanto, Católica, jugó un papel fundamental, tanto como símbolo de conquista y sometimiento de los nativos, como también, símbolo de la instauración de la nueva religión, el Catolicismo.

La cruz, como muy bien dice José Luís González en su libro **El Huanca y la Cruz**, tiene una connotación muy especial, que simboliza aspectos sustitutivos, de síntesis, y de sincretismo religioso durante la conquista y el coloniaje, especialmente en los Andes. En efecto, en los Andes, la cruz Cristiana llegó a sustituir a varias huacas (lugares sagrados), y en especial a el *"huanca"* (roca alargada, como la que se encuentra en Kopakati (Departamento de La Paz), de configuración monolítica y aspecto fálico, clavado en la tierra); a sintetizar las funciones y significados de éste (funciones relacionados con la protección del poblado y la chacra, y con el poder fecundador del agua); y a fusionar las creencias de la nueva Religiosidad Popular Andina, la cual incluye, por supuesto, elementos importantes de la Religión PreHispánica.

El autor, cita a Pablo José de Arriaga en su "Extirpación de la Idolatría del Pirú" manifestando que todo evento importante durante el Coloniaje iba precedido por la cruz, convirtiéndose en un enfrentamiento entre las **huacas** y **la cruz** (González 1989: 17-79; Querejazu Lewis 1992: 11).

Si bien los párrafos anteriores se refieren a la Cruz Cristiana en los Andes, su impacto como símbolo de conquista y de evangelización también estuvo presente en las tierras bajas de la Chiquitanía y de Mojos.

Otro autor que toca el tema de la Cruz Cristiana durante la Colonia es Hans van den Berg en su artículo "El Doble Brazo de la Cruz en América Latina: Reconquista y Liberación", en el cual, aparte de referirse a la Cruz en los Andes, lo hace también con referencia a Mojos y Chiquitos.

Afirma que los Jesuitas también *"conquistaron las tierras americanas con la Cruz".* Confirma ello citando al cronista Jesuita Juan Pablo Fernández (1726/1895, II: 24) cuando relata detalles misioneros de uno de sus hermanos: "*haciendo, pues, labrar una grande cruz, se fue con ella en procesión a la plaza, en donde la colocó en el mejor lugar por trofeo de la victoria y en señal de la posesión que Cristo y su santa ley tomaban aquél día de los Quiriquicas".*

Hans van den Berg menciona que los Jesuítas en sus recorridos a pie por las pampas y selvas en busca de más Indígenas para ser "*reducidos",* siempre *"llevaban la cruz adelante, para combatir al Demonio y extender el territorio de Cristo".*

Comenta también que en cada Misión se colocaba una cruz grande en la plaza, que generalmente tenía grabada la fecha de su instalación. Menciona que durante las tardes, las niñas Indígenas se reunían alrededor de la cruz para recibir la doctrina, mientras que los niños lo hacían delante de la entrada a la iglesia. Asimismo, asevera que "*los amplios relatos sobre la celebración de la Semana Santa en Moxos y Chiquitos que encontramos en las fuentes jesuíticas de la época, nos dan una clara impresión de la enorme importancia que se daba a la constante integración de la Cruz de la Pasión y de la penitencia en la vida de los indígenas"* (van den Berg 1996: 55-71).

Para el Equipo Pastoral Rural de Mojos, en cambio, la cruz podía tener otros simbolismos, más relacionados con las propias vivencias de los Mojeños. "*Los indios viendo la cruz miraban al pobre Jesús y lo sentían como su hermano que también había sufrido injustamente"* (Equipo Pastoral Rural de Mojos 1989: 26).

Con relación a la Cruz en Mojos, Enrique Jordá Arias en su articulo "La Semana Santa y la Cruz en los Pueblos Mojos del Beni (Bolivia)" menciona varias instancias en que la Cruz adquiría un protagonismo importante. Aunque se refiere a tiempos actuales, por su importancia, y por ser un testimonio de tiempos Misionales pasados, reproducimos una buena parte del texto:

- *"La Cruz desnuda de las plazas y atrios de templo mojeños. Muchos pueblos tienen como centro de su vida una cruz muy alta, a veces con el año de la fundación del lugar o el año en que se la colocó allí. Muchas veces con el anagrama JHS y los tres clavos, emblema tan querido en Moxos. Lo mismo ocurre en atrios de templo - allí con las tres "potencias" en los extremos - y cerca de cabildos originarios".*
- *"La Cruz del Niño de la Navidad. Niño de plomo, recostado sobre una cruz de su mismo tamaño,…"MM*
- *"El Señor crucificado, en los altares familiares de tantísimos hogares. Todas las casas más tradicionales mojeñas tienen todo el año un pequeño altar familiar: mesita con manteles y un pequeño dosel detrás. No falta ni una vela ni una flor diariamente. La imagen central puede ser del Señor o de María o de un Santo o Virgen. Pero la cruz está presente de uno u otro tamaño allí. Las familias piden con mucha ilusión un crucifijo en las casas parroquiales. Si es estampa, le hacen un lindo marquito, en lo posible con vidrio y bien pintado".*
- *"La "Vera Cruz" de la hermandad de los judíos y la antigua del Viernes Santo. Este nombre de "Vera Cruz" parece no se ha conservado mucho en Mojos. Pero sí el cariño muy especial a esa realidad".*
- *"La Cruz de los moribundos. Es la que las mamitas abadesas llevan a los enfermos graves del cabildo y colocan a su cabecera en la agonía, en la muerte y velorio. Encabeza la ida del cabildo* al *templo en los días más solemnes para la celebración. También cada familia mojeña coloca cruces de paja en los oídos y pies del difunto, y a veces una de flores o de madera o la del rosario sobre sus manos".*
- *"La Cruz que preside los matrimonios. Se coloca detrás de los contrayentes, en el momento de su compromiso mutuo. Los sacristanes cuidan mucho de que no falte esa cruz, puesta por ellos mismos con toda solemnidad".*
- *"La Cruz de los doctrineros y de los perpetuos. Un palo largo con un cortito travesaño muy arriba. Más grande la de los doctrineros. Signo de su servicio a la oración (los doctrineros la llevan siempre al rezar en el templo con el cabildo) y de su colaboración a la comunidad cristiano de continuo:*
- *"La Cruz que abre los procesiones. Cruz alto, de plato, del tiempo jesuítico, acompañada de candelabros también de plata. Marca el ritmo del caminar de lo comunidad, encabezando la marcho".*

- *"La Cruz de la Paz. Dos placas de plata con una cruz, que los sacristanes con paño de hombros dan a besar al cabildo en el momento del abrazo de paz en la Eucaristía de las grandes fiestas".*
- *"La Cruz del rezo del "gloria al Padre" y de lo jaculatoria "Ave María Purísima". El mojeño se persigna cada vez que recita una de esas oraciones, aunque los repito tres veces seguidos".*
- *"La Cruz de los rosarios mojeños. Cruz "boca abajo", de madera trabajada, con un pomito de hilo de algodón en su cumbrera. Cuelgo siempre de los cuellos de las abadesas y de los taitas del cabildo cuando llevan camijeta. Su colocación está determinada por la costumbre de agarrar la cruz por el pomito para besarla uno mismo y otro que tengo devoción".*
- *"La Cruz de oro de la Santa Loma. Es la cruz que "han visto" en un momento de algo así como éxtasis, los que dicen haber descubierto la Tierra que el Señor reservo a los mojeños, tierra que varios grupos siguen buscando en Mojos también en la actualidad, tierra de abundancia, reservada o los originarios y donde serán libres de influencias nocivas envolventes".*

Asimismo, Enrique Jordá menciona la Fiesta de la Cruz que se celebra el 3 de mayo: *"para la víspera de la Cruz, cada penitente de la Semana Santa vuelve a recoger su cruz, lo coloca en un galpón del Cabildo, lo adorna como ve conveniente, le pone la corona que se volverá a poner él en la siguiente Semana Santa, le amarra su cíngulo, le pone flores y velos. Ese día 3 de mayo asisten todos a la celebración matutina de la Cruz en el templo parroquial. Luego de haber velado toda la noche su cruz. A continuación en el Cabildo, siguen largos rezos de todos los presentes e invitados especiales a la comida de "limosna" a la que invitan los penitentes, los cirineos y sus respectivos familias".*

"*La chicha es el elemento de comunión entre los participantes y también con los que ya partieron de esta tierra. Bien llevada la celebración es uno manifestación de la "comunión de los santos". Se escancia "maripeando" (sacándola con un mate alargado que tiene un orificio abajo y otro en el extremo de su cuello) y sirviéndolo con todo cuidado. Maripear es un honor que siempre se debe aceptar. Así se celebra hasta que se acaban las tinajas de chicha que se prepararon. La chicha suele ser suave y da pie a conversar y celebrar".*

"Esto fiesta es por un lado la culminación de un año de promesa ya realizada de los penitentes y por otro como inicio de la actividad del nuevo compromiso como penitentes" (Jordá 1990: 205-208).

Al margen de todas las diferentes facetas de protagonismo de la Cruz en Mojos, resulta de sumo interés la referencia que hace el autor al significado que tiene la chicha en la Fiesta de la Cruz. Ello evidencia un auténtico sincretismo de conceptos de raigambre Cristiana (la cruz) y de raigambre nativa (la chicha).

4. Principales Fiestas Religiosas en las Misiones.-

A objeto de darle mayor rigor descriptivo y veraz al texto, consideramos oportuno y pertinente reproducir de Bernardo Gantier y de Antonio Jesús de Jaureguízar algunas descripciones de las principales fiestas y actividades varias de carácter religioso.

Gantier menciona que *"las fiestas eran oportunidades en las que con signos se quería insistir en las vivencias espirituales y profundizar en el mensaje cristiano. Así se dice de la Navidad que se celebraba con todo el ambiente de música de orquesta y coros, de danzas, de representaciones escénicas y de nacimientos con muchas imágenes".* (...).

"En Semana Santa, se hacían nuevas representaciones y escenificaciones de la Pasión (lavatorio de los pies, cena, juicio, descendimiento, etc.), se cantaban lamentaciones y a cada uno de los pasos de la pasión, se armaba el monumento y altares adornados de flores y perfumes, se adornaban los pasos y se intensificaban los sentimientos de penitencia y conmiseración con penitentes y nazarenos, que con las pláticas de los misioneros que enfervorizan los indios " llegaban ya a excesos de piedad y de mucha emoción" y también se veían demostraciones delante del crucifijo y de cuanta cruz había plantada en el pueblo".

"De aquellos que fueron fuertes golpes de pecho espontáneos en la primera vez que el P. Agustín de Zapata predicó la Pasión de Cristo a los neófitos de San Javier, el fervor de los indios llevó a que se coronasen de espinas, cargasen cruces y más tarde, los padres tuvieron que cuidar que los disciplinantes de sangre en Semana Santa no se "pasen de la raya", y en reducciones como la de San Pedro de los Canichanas se dispuso que cuatro alcaldes los días de Jueves y Viernes Santo se encargasen de recoger por las calles a los desmayados por el rigor de las penitencias"

"La Pascua celebraban llena de alegrías, flores y danzas, procesiones con el Resucitado, juegos de equitación, tiro al blanco, pelota, etc."

Por su parte, Jaureguízar menciona que la Semana Santa se celebraba dentro de un ambiente de compunción y tristeza: *"oficio de tinieblas, lectura de La Pasión en lengua vernácula, ropas de luto riguroso en todos ellos, el lavatorio de pies, el silencio impresionante del Viernes Santo en la procesión del Santo Sepulcro, con imaginería traída de Italia o de España, los cantos y la música triste y los penitentes que*

acompañaban... todo ello hacían de la Semana Santa un tiempo excepcional de fervor religioso y de renovación espiritual por la práctica de los sacramentos de la confesión y comunión del Cuerpo del Señor".

En cuanto a la Fiesta de Corpus Christi, Gantier menciona que *"es otra de las fiestas que se revestía de gran solemnidad. Habían muchas comuniones, músicas, danzas, altares, alfombrado de esteras y arcos de triunfo para el paso de la procesión, banderas, explosiones de camaretas, etc. Un corpus en miniatura era el llevar el viático a los enfermos, los familiares de éstos barrían la casa, la alfombraban de curiosas esteras, ropa bordada, adornaban con flores, hacían humear sahumerios, acompañaban con un gran cortejo…"*

En cambio, Jaureguízar al respecto dice lo siguiente: *"La Festividad de Corpus Christi era, sin duda, la fiesta de mayor boato y esplendor en las reducciones. Todas las calles estaban adornadas con alfombras de flores o pintadas, todos llevando cirios encendidos, con disparos de cañoncitos delante de cada altar… todo esto, unido a los adornos de los oficiantes, las músicas, las banderas de seda, los arcos triunfales, los árboles transplantados, las fieras encadenadas y los pájaros enjaulados, las palmas entretejidas, etc hacían de la festividad del Corpus algo excepcional, que sobrepasaba en esplendor al de la misma Europa"*.

Gustavo Pinto cita a Vargas con la siguiente descripción de Corpus Christi en las Misiones de Mojos: "*pero entre todas las solemnidades ninguna tenía el esplendor y la pompa de la del Corpus Christi. Para ella se esmeraban los vecinos en adornar la plaza principal, con arcos de follaje y vistosas colgaduras y especialmente ponían todo su conato en adornar los cuatro altares que se levantaban en las esquinas y que en algunos pueblos, como en S. Pedro, eran consideradas capillas de mampostería. Rompían la procesión, después de la cruz alta y los ciriales, las comparsas de danzantes, muy engalanados y luego niños y niñas vestidos de ángeles que iban regando de flores el trayecto. Todos iban cantando con devoción las estrofas del himno eucarístico y lo hacían con tanto entusiasmo y espíritu de fe que las personas que por primera vez presenciaban la fiesta no podían menos que admirarse*" (Vargas 1964: 69- 69; Pinto 1990: 197).

Seguimos con la descripción de otras festividades y actividades de carácter religioso por parte de Gantier. *"En la jornada del Jubileo de las Cuarenta Horas, se celebraba con gran aparato de luces y música, sermones como si se tratase de una misión, muchas confesiones y alrededor de 600 comuniones promedio. En 1713 se decía que el pueblo "no acierta dar paso fuera de la iglesia". En 1757 se dice que en esta jornada se hacía difícil sacar a los indios de la iglesia y mientras los padres se retiraban a dormir ellos por cuenta propia continuaban con sus cantos y prácticas de devoción".*

"Pronto los misioneros supieron inculcar en los indios una fuerte devoción a María a la que llamaban "Nuestra Madre" y asistían masivamente a sus Letanías, a la Salve y al Rosario con procesión y otras prácticas sabatinas" (...).

"*La devoción a la Cruz estaba también vinculada a la protección que podían esperar de Dios. Todos llevaban cruces en el cuello; las plantaban tanto en los campos como en los montes donde cazaban ciervos y jabalíes, o en los lugares donde debían acampar y dormir, pues, según se dijo: "bien los defiende y duermen seguros" de ser atacados por las fieras, en particular de los tigres; también eran devotos de las medallas, a las que llamaban biranabí o "nuestro asilo y confianza" que también los libraban de peligros, y de otros sacramentales".*

"El adorno, el aseo y el mantenimiento de los templos corría por cuenta de los fieles de cada reducción, que se esmeraban por su aumento y relumbre. Los gastos de adornos y las alhajas de plata se sufragaban con los aportes personales que los cristianos hacían en cera silvestre que recogía cada uno en los montes. Esta era una tarea que los hallaba siempre dispuestos a pesar de lo sacrificado y duro del "meleo".

"El día de San José los padres preparaban en la portería de su casa, el Colegio, para los pobres de la reducción un banquete y regalo de ropas. Iniciativa que fue copiada por los caciques y demás indios principales que hicieron otro tanto en sus casas, compitiendo a veces en demostrar mejor su caridad".

Por su parte, el Padre Jaureguízar se refiere también a la Festividad de la Epifanía (el 6 de enero) y el Sábado Santo.

La Festividad de la Epifanía *"la celebraban con especial solemnidad. Después de la Santa Misa y antes de ir a tomar el desayuno, todos los indios se dirigían, a caballo, a casa del jefe de la reducción. Pintaban los caballos de diversos y llamativos colores y se ataviaban los jinetes con vestidos de fiesta. Y una vez todos reunidos, con músicos por delante y con el abanderado y el grueso de los indios detrás, llevaba al templo unas angarillas con los obsequios al Niño. Una vez hecha la entrega, rezaban un momento y, luego, la gran fiesta que se prolongaba por las calles…"*

"*El Sábado Santo era otra gran fiesta. Después de los Oficios Divinos propios del día, comenzaban las alegrías pascuales... Hacían un muñeco de Judas, con vestidos cosidos y rellenados de paja y lo colgaban de un árbol, en la plaza, junto con un negrito que representaba al diablo. Al son de tambores acudían todos a*

la plaza armados de arcos y flechas y allí asaeteaban a Judas y al diablo hasta cansarse… Luego lo arrastraban por las calles y al final, como remate, lo lanzaban a la hoguera". (Gantier 1991: 101-142; Jaureguízar 1987: 86-87).

Al respecto, resulta pertinente reproducir de Zulema Lehm una descripción que hiciera Alcides D'Orbigny de algunos detalles y comentarios acerca de la Semana Santa (1832) en San Javier de Mojos:

"… El martes y los días siguientes los indios recorrieron la Misión disfrazados de judíos. El miércoles casi todos los habitantes se impusieron un ayuno rigurosísimo, que consiste en no tomar absolutamente nada hasta el domingo: es lo que llaman ayuno hasta el traspaso. Lo mismo que en San Pedro, la iglesia estaba llena de grupos de estatuas... Antes de la puesta del sol, el cura comenzó su sermón en lengua moxa, y cuando terminó, hombres y mujeres se golpearon el pecho con el puño tan fuertemente que las bóvedas del templo retumbaron largo rato con un fragor de sonidos cavernosos cuyo conjunto hacia estremecer".

"La procesión salió por la noche. Llevaban los diferentes grupos de estatuas, y todos con la espalda desnuda sin distinción de sexo ni edad, se daban azotes con unos látigos de gruesos nudos, en tanto que los demás, según las penitencias que les habían impuesto, se desgarraban las carnes con látigos provistos de trozos de vidrios cortantes o de ganchos de hierro, que penetraban bastante profundamente en la carne, como para que los pacientes no pudiesen arrancarlos sino a costa de un gran esfuerzo, haciendo correr la sangre a su alrededor. Detrás de la procesión que dio muy lentamente la vuelta a la plaza, venía una muchedumbre de penitentes, más culpables sin duda que los demás y ante cuya vista me horroricé. Unos arrastraban un enorme pedazo de madera por medio de una cuerda atada a la cintura y cuyos nudos, hecho expresamente, penetraban en la carne y se martirizaban con garfios de hierro en las piernas o con unas disciplinas armadas de puntas; otros llevaban un gran tronco sobre los hombros, con los brazos atados en cruz, y daban la vuelta a la plaza de rodillas…."

"*Abril 19. El Viernes Santo las ceremonias fueron las mismas con excepción del sermón, que versó sobre la agonía de Jesucristo. Cuando el orador describía a Cristo a punto de expirar, en la iglesia resonaron de nuevo los golpes que se daban los fieles y a los que se mezclaban los gritos de dolor, los sollozos de hombres y mujeres que, en la mayor desesperación, se retorcían los brazos, se arrancaban los cabellos y se martirizaban el pecho y el rostro o se descargaban tremendos golpes con las disciplinas. La procesión de la noche fue más sangrienta que la de la víspera: varios penitentes quedaron desmayados en la plaza, tanto por la pérdida de sangre como por la abstinencia a que estaban condenados desde el martes. Los indios moxos, entre los que ahora me encontraba, son los más fanáticos de la provincia. Si se exceptúa, sin embargo los de Trinidad, que van más lejos aún que en San Javier. En aquella, un indio viejo, que se sacrifica, es atado desnudo el Jueves Santo a una columna, escoltado por judiós armado de lanzas, látigos y otros instrumentos de suplicio con los que le golpean en las cuatro esquinas de la plaza".*

"Abril 20. La misión permaneció el sábado sumergida en el silencio más profundo. El día de Pascua todo cambió de aspecto. Cada familia había fabricado chicha y se había hecho una buena distribución de carne entre los indios, los cuales, pálidos sus rostros, arrastrándose apenas, antes de la misa tenían el aspecto de cadáveres ambulantes como consecuencia de los ayunos y de las torturas a que se habían sometido. Después del oficio una alegría sin límite ocupó el sitio de las escenas de duelo. No se oían más que risas y bulliciosas exclamaciones; pero el efecto de este licor fermentado en aquellos estómagos arruinados por cuatro días de abstinencia fue tal que para la tarde casi todos los indios habían perdido la razón" (D'Orbigny 1832; 1946; 1958; Lehm 1991: 40-41; 1999: 32-33).

Concluimos con estas citas descriptivas sobre las fiestas religiosas en las Misiones acudiendo al Padre Diego Francisco Altamirano, quien fue testigo presencial de las mismas. Sus palabras transmiten la idiosincrasia y pensamiento de los Misioneros.

"*En la cuaresma y semana santa es de grande edificación y consuelo, verlos acudir a todas las ceremonias de la Iglesia, celebrar los ayunos, frecuentar los sacramentos, sin apartarse de sus iglesias jueves y viernes santos, asistiendo a los divinos oficios y empleando estos días en ejercicios de piedad y devoción, cantando los pasos de la pasión en tiernas lamentaciones, salir de penitencia en la procesión que se hace el viernes santo, azotándose hombres y mujeres en gran número, muchos empalados, otros con cruces a los hombros, los indiecitos con sogas a la garganta y corona de espinas en la cabeza, que de verlos se enternece el corazón de los Padres, que de sus inmensas fatigas tienen esto por fruto, premio y alivio, y no cesan de alabar la misericordia de Dios que tanto se extrema en favorecer y comunicarse a estos miserables, que, poco antes ni le conocían, como esclavos del demonio"* (Altamirano 1979: 220- 221).

5. Organización Social, Política y Administrativa en las Misiones.-

Antes de entrar en un cierto detalle de lo que fue la organización social, con énfasis en el aspecto Indígena, de las Misiones Jesuíticas en Mojos, cabe referirse a la estructura administrativa propia de la

Compañía de Jesús. Al respecto, David Block, en su artículo *"la Visión Jesuítica de los Pueblos Autóctonos de Mojos (1667 -1700)"* menciona lo siguiente:

"La Compañía de Jesús goza de merecida fama por su estructura administrativa altamente desarrollada. Cada misión, cada misionero ocupaba un lugar peculiar dentro de una jerarquía que abarcaba desde el General de la orden, en Roma, hasta el más tierno novicio en formación. Parte de esto pirámide jerárquica desempeñaba un papel dentro de una red de comunicación pensada para transmitir información hacia arriba y hacia debajo de la cadena de mando" (Block 1986: 74).

Antonio Menacho en su artículo "El Imperio Jesuítico, el Revés de la Trama" sostiene que hubo dos administraciones, una general para todas las Misiones y otra local, en cada Reducción.. *"Al frente de ella estaba el superior de todas las misiones y un administrador o procurador que, generalmente era un jesuita no sacerdote".*

"*En el superior se centralizaban las órdenes del gobierno civil, de la jerarquía eclesiástica y de los jesuitas. A través de él se difundían a todos los pueblos. El visitaba, inspeccionaba y orientaba cada pueblo a través de los curas de los mismos, adquiriendo así el conjunto de ellas una especie de carácter nacional".*

El Superior tenía también poder de decisión en cuanto a consejos de carácter económico, precios de productos, transporte. "*El pagaba globalmente los impuestos a las cajas reales aportando cuando era necesario unos pueblos por otros según su situación económica".*

En cuanto a la administración interna Menacho nos presenta una síntesis bastante clara y concisa de lo que fue el gobierno civil dentro de las misiones, los diferentes cargos de mando, y la legislación que se impuso. Estas sus palabras:

"*Para el gobierno civil los jesuitas mantuvieron las autoridades tribales hasta que lentamente eran asimiladas en la organización común del pueblo. Esta constaba de un cabildo indigenal de doce miembros: un corregidor y un lugarteniente, los alcaldes ordinarios para la administración y policía, y otros dos alcaldes rurales. Cuatro capitulares o consejeros. Un mayordomo o procurador que administraba los bienes comunales. Uno o dos alguaciles y un secretario".*

"Todos los cargos eran electivos, menos el de corregidor que era designado por la autoridad española de una terna que se le presentaba. Eran elegidos ordinariamente en diciembre. Sólo tenían derecho a voto grandes electores o compromisarios representantes de las familias. El párroco aprobaba a los elegidos y a su vez enviaba la lista a las autoridades españolas para su ratificación. La toma de posesión era un acto solemne que se celebraba todos los años el primero de enero".

"*La legislación de las reducciones fue muy cuidada por los misioneros. El Padre General de los jesuitas la aprobó e hizo reformar en varias ocasiones. No permitía el suplicio; solamente un número muy limitado de azotes no sangrientos. No había pena de muerte. También se suprimió la pena de expulsión que en un principio se practicó. Para casos de asesinato había que recurrir a las autoridades españolas. Parece que no se recurrió jamás*" (Menacho 1986: 11, 13-14).

Veamos ahora algo más acerca del funcionamiento mismo dentro de las Misiones. De acuerdo con Zulema Lehm, alrededor de 1701, se crearon en las Misiones los Cabildos que fueron manejados por los Indígenas. Basada en el padre Altamirano (1715, 1979: 94), Block (1980: 106), René Moreno (1888, 1973: 443-444), Lehm reproduce la siguiente información en cuanto a la estructura de mando en los Cabildos:

Los Cabildos tenían más de veinte cargos y se encontraban liderados por un Corregidor. Asimismo, contaban con dos Alcaldes, cuatro Regidores, un Ejecutor, un Procurador, y un Portero. Sin embargo, desde entonces se produjeron importantes cambios.

Reproducimos de Lehm la siguiente descripción del funcionamiento de algunas responsabilidades dentro de las Misiones:

"*En muchas misiones, los cargos más importantes eran cubiertos por los antiguos "Jefes" o "caciques" étnicos. De esta manera, al igual que en muchos otros aspectos, la nueva organización reduccional amortiguaba el impacto de los cambios operados. Los cabildos constituían el gobierno local de cada misión. Cumplían una función de mediación entre los jesuitas y la sociedad indígena, organizaban los turnos en el trabajo comunal, controlaban las labores agrícolas y la "conservación de la moral cristiana" en el nivel familiar y también cumplían un rol central en la organización de la vida ritual y festiva en cada misión".*

Otra función importante de los Cabildos consistía en dar *"continuidad al sistema de redistribución y reciprocidad que los indígenas demandaban de sus jefes étnicos".* A través de este sistema se distribuía carne y otros bienes de primera necesidad.

También se crearon responsabilidades más relacionadas con las actividades de la liturgia. Entre ellos, los sacristanes y los músicos. Lehm, basada en Block, Parejas y Eder, afirma que se llegó a establecer una nueva dimensión jerárquica en la estructura social de la población Indígena, basada en la Familia y en el Pueblo.

Los de la Familia eran *"miembros del Cabildo, los asistentes religiosos y las parcialidades de oficio"*. Los que pertenecían a este grupo tenían acceso a ciertos privilegios. Podían recibir más herramientas, carne y otras provisiones. Los miembros del grupo de la Familia gozaban de mayor jerarquía que los del grupo del Pueblo.

Por su parte, los del Pueblo, se encontraban organizados de acuerdo con sus respectivas *"parcialidades étnico-lingüísticas*", estando el liderazgo de cada parcialidad en manos de un Capitán apoyado por uno ó dos tenientes (Lehm 1991: 37-38; 1999: 31-32).

En otro trabajo, Lehm junto con Lijerón y Vare, menciona que "*la organización social indígena, que se encontraba profundamente imbricada con el sistema de creencias, hubo de requerir la atención prioritaria de los jesuitas"*. Al respecto, los Jesuitas vieron necesaria la creación de Cabildos semejantes a los que existían en los pueblos de Españoles, los cuales incluían dos alcaldes, cuatro regidores, un ejecutor, un procurador y un portero. La intención en las Misiones era de "*ganarse la voluntad de los caciques o jefes étnico*s" (Lehm, Lijerón, y Vare 1990: 3).

Jorge Cortés también dedica unas líneas a la creación y funcionamiento de los Cabildos. En efecto, los Cabildos Indigenales fueron creados en 1701 por el Padre Diego Francisco Altamirano, quien entonces fungía de Visitador de Mojos. Cortés dedica las siguientes palabras al tema:

"*La introducción del Cabildo supuso, en buen grado, la institucionalización de toda la experiencia anterior, en el sentido de superar la fase de los acuerdos eventuales, en casos personales, entre caciques y misioneros, estableciendo las reglas de juego permanentes para el ejercicio de la autoridad reduccional. Formalizó cargos, roles y funciones. Dispuso de un sistema de elección y renovación anual de sus miembros, como modalidad de estímulo y emulación para ellos. Institucionalizó también el acceso diferenciado a recursos económicos y prestigio. El Cabildo consolidó en torno a los caciques a sus familias, permitiendo la formación de una elite social diferenciada que se conoció con el nombre de la "familia". Esta se beneficiaba de instrucción y de los principales elementos de lo que podría entenderse como una transferencia de tecnología europea hacia la sociedad mojeña: artesanías, música, literatura, tecnología y sobre todo, organización política. La "familia" estaba separada del segmento social conocido como "el común", constituido por el resto de la población indígena, ocupada en labores agrícolas y el transporte".*

Finalmente, sobre el tema Cortés concluye diciendo que *"el Cabildo significó una delegación real de una parte de la autoridad reduccional ejercida por los misioneros, hacia la sociedad indígena a través de sus caciques, y con dicha autoridad, la transferencia de responsabilidades y funciones". (...) "De este, modo, los caciques y sus familias retuvieron y consolidaron para sí el poder político de la sociedad mojeña, beneficiados por el proceso reduccional y el Instrumento del cabildo en particular*" (Cortes 2005: 90-91).

Lehm menciona que en las Misiones de Mojos se estableció una especie de *"Pacto Reduccional" mediante el cual "los indígenas toleraron cambios drásticos en sus modos de vida a cambio de ciertas ventajas relativas: 1. Protección de los territorios indígenas por parte de los misioneros frente a las incursiones de los civiles españoles; 2. Reforzamiento y ampliación de la base productiva, que permitió un mayor acceso a los bienes de intercambio - incluyendo aquellos de origen europeo -, a través de los misioneros y la estructura administrativa que los respaldaba; y 3. Liberación del pago de tributos"*.

La autora sostiene que dicho pacto fue efectivo por cuanto en Mojos no se llevó a cabo ninguna *"gran sublevación indígena durante todo el período reduccional (1667 -1776)"*. Sin embargo, sí se registraron algunos hechos desestabilizadores como muerte de algunos Misioneros, intentos de envenenar Misioneros, prendido de fuego de algunas Reducciones, más las periódicas fugas de los Indígenas, *"quienes retornaban a sus "parajes de antaño" y a sus modos tradicionales de vida"* (Lehm 1992: 157-158).

Antonio Jesús de Jaureguízar presenta la siguiente estructura social. Confirma que los Indígenas en las Misiones fueron divididos en "*dos clases sociales*": la familia y el pueblo. La familia, que tenía categoría superior, estaba constituida por los artesanos. En cambio, al pueblo lo formaban los trabajadores en general.

Las autoridades de cada Misión eran: "*el Cacique, o jefe de la indiada y, dependientes de él, un Alférez y dos Tenientes. Aparte de éstos había dos Alcaldes de Familia, y dos del Pueblo, también dependientes del cacique. Estos ocho funcionarios formaban el Cabildo, los cuales llevaban como distintivo un bastón con puño de plata. Eran nombrados el día 1 de enero de cada año. Podían ser reelegidos o*

degradados, según su actuación y esta sana competencia y buen estímulo creaban una emulación ventajosa en el mejor gobierno de los pueblos".

En cuanto a su apariencia, los Indígenas en las Misiones debían usar ropa limpia *"y estar siempre lavados y peinados, especialmente para entrar en el templo…*" Asimismo, el autor menciona que los "subalternos" llevaban una vara redonda y negra como distintivo y durante las festividades la llevaban en "*lugar preferente*".

Sin embargo, los Padres Jesuitas cumplían funciones de cabeza de la Misión, de juez, maestro, médico, ecónomo, padre, "*y, finalmente, el Estado*" (Jaureguízar 1987: 88).

Lehm, Lijerón y Vare mencionan que mientras "la Familia" estaba constituida por los artesanos, "El Pueblo" estaba organizado *"también en parcialidades pero que hacían referencia más bien a su origen étnico*" (Parejas 1976: 37-38; Lehm, Lijerón, y Va re 1990: 3).

Por su parte, al respecto, Eichmann y Seoane, reproducen la siguiente cita de Plácido Molina Mostajo: "*en la familia estaban los "músicos", los "sacristanes", (...), los "pintores" y otros, y entre los segundos (pueblo) los "canasteros", "talabarteros", "siyaboconos", etc., todos los que invariablemente seguían el oficio del padre, como en los antiguos "gremios" o "corporaciones" francesas anteriores a la revolución de 1789. De la Familia salían los "Caciques'; "Intendentes" y demás "Jueces" del Cabildo Indigenal, cuya importancia estaba indicada en los puños de plata que llevaban en los días de ceremonia"* (Eichmann y Seoane 1991: 79).

Asimismo, los Padres Jesuitas, de manera directa o indirecta, controlaban los diferentes aspectos del manejo de cada Misión. *"Se encargaban de supervisar las acciones de las "autoridades" indígenas que, a su vez, tenían como misión la detección de las irregularidades de los comportamientos, la vigilancia y dirección de los trabajos, la administración de justicia, el mantenimiento del orden interior y la previsión de los peligros externos. Estos ponían en conocimiento de los jesuitas todas las novedades y, al mismo tiempo, eran, como nombrados por ellos, fieles ejecutores de sus decisiones. El incumplimiento de las normas suponía su inmediato castigo, dictado, aunque no ejecutado, por los religiosos. Lo disciplinado y riguroso del régimen reduccional se compensaba en alguna medida con la existencia de una serie de celebraciones, fundamentalmente religiosas, que adquirían un carácter espectacular y lúdico (incluyendo danzas simbólicas, música y cantos) que se acercaba a los rasgos propios de los actos comunitarios y religiosos de las sociedades de nivel cultural menos elevado"* (García 1987: 102).

Concluimos con este tema citando en extenso el texto pertinente del Equipo Pastoral Rural de Mojos:

"En cada pueblo había un cacique que era el jefe de todos, lo seguía un alférez con dos tenientes, dos alcaldes de familias y dos del pueblo. Todos ellos componían el cabildo y usaban bastón con puño de plata".

"Las familias eran como una clase alta. Eran descendientes de las autoridades de las razas que se habían juntado para la fundación. Eran artesanos. Cada gremio tenía un mayordomo y su segundo. Su bastón era de chonta con puño de hueso".

"El pueblo era el resto de la gente, los que se ocupaban de los chacos, del ganado, los viajes y comisiones, el aseo y demás. Se dividían en parcialidades, cada una tenía su segundo, con un alcalde de estancia para supervisar el cumplimiento del trabajo. Usaban vara".

"Había un fiscal que hacía justicia o ejecutaba castigos. Arreglaba peleas. Le acompañaban unos jueces. El padre era el que daba las sentencias a las penas mayores".

"*Antes de darse un castigo se aconsejaba o reprendía al reo. El castigo al más malo era mandarlo desterrado a las ciudades de los blancos. Otros castigos fuertes eran el de doce azotes, que nunca se daban en público, o el rapar la cabeza como tutuma"* (Equipo Pastoral Rural de Mojas 1989: 39).

6. El Sistema Económico en las Misiones.-

De acuerdo con Antonio Menacho, el sistema económico dentro de las misiones se encontraba basado en la "*propiedad y producción privadas y colectivas"*. Cada familia tenía derecho a poseer su propio terreno, e inclusive tenían la obligación de trabajarlo. Destinaban, de acuerdo a las diferentes épocas del año, tres días de la semana a sus faenas agrícolas, que por lo general estaban dedicadas a la subsistencia familiar. En casos de mayor esfuerzo laboral los excedentes eran destinados a la compra de "*objetos a su propio gusto*".

Había también terrenos destinados al uso colectivo y público. En ellos trabajaban por turnos que podían ser de dos ó tres días por semana. La producción de este trabajo colectivo era destinado al pago de impuestos al Rey, para la adquisición de herramientas de trabajo en los campos y en los talleres artesanales, así como materias primas que no podían ser obtenidas en las Misiones. El producto del trabajo colectivo era también destinado a las viudas, ancianos y enfermos que no podían sustentarse. En años de mala cosecha se acudía a estos depósitos comunes.

Para una construcción de interés público, la iglesia por ejemplo, no se pagaba salario, pero sí se cubría la alimentación a la familia del trabajador, con algo más para mantener en alto el ánimo. A los tejedores *"se les daba cuatro varas de tejido por cada pieza de ciento cincuenta varas entregada*". El trueque no era muy utilizado. La economía familiar se basaba más en la "*autosuficiencia".*

La crianza del ganado vacuno y caballar fue generalmente administrado de manera colectiva. Según Menacho, los intentos para que los Indígenas criaran ganado vacuno de manera privada no tuvieron resultados. Por lo tanto, "*se carneaba y se repartía de manera equitativamente entre todos*".

Esta era otra manera de retribución por el trabajo realizado en bien de la comunidad. Los equinos junto con los bueyes eran utilizados para el transporte común.

Los principales productos agrícolas fueron el maíz, arroz, yuca, camote, caña de azúcar, legumbres varias, maní, cacao, algodón, y tabaco. La yerba mate fue producida en las Misiones del Paraguay.

Existió el comercio entre las diferentes Reducciones de acuerdo con sus diferencias ambientales y necesidades. En general (no específicamente en Mojos, pues existían problemas de traslado), el "*comercio exterior*" se realizaba mediante "*mercaderes externos*", o bien, llevando los productos a las ciudades coloniales. Los mercaderes se alojaban en un tambo especial por tres días, de donde ofrecían sus productos "*en el mercado continuo*". Cuando se llevaban los productos hasta las ciudades, la venta se realizaba a través de "*procuradores jesuitas*", quienes obtenían mejor precio. El dinero resultante era destinado a la compra de lo que faltaba en la Reducción y a pagar el tributo Real. En Mojos, el principal producto de comercio exterior fue el algodón.

También de manera genérica, en las Misiones no circulaba dinero. En su lugar se utilizó "*una moneda imaginaria, el peso hueco*". Finalmente el autor afirma que "*como los precios en las misiones no variaban, aunque hubiese carestía o abundancia, el valor del peso hueco oscilaba en relación al peso fuerte, pasando de un cuarto a tres cuartos del valor del mismo según tiempo y circunstancias"*. (Menacho 1986: 12-15, 21; Santamaría 1987: 208).

Los Mojeños en las Misiones se casaban a temprana edad, "*apenas terminada la pubertad*". El hecho de casarse los habilitaba para el derecho de tener una chacra donde cultivar los productos agrícolas básicos: maíz, mandioca, plátano y algodón (Santamaría 1987: 208).

7. Elementos Culturales Sincréticos en la Evangelización.-

Los Misioneros Jesuitas tuvieron la habilidad de admitir en las fiestas religiosas de las Misiones a los bailes, atuendos e instrumentos musicales originales de los Mojeños. Recuérdese que tanto los bailes, como los plumajes e instrumentos musicales, tenían para los grupos étnicos Amazónicos connotaciones sagradas o sobrenaturales. El permitir el uso de dichos elementos culturales en las Fiestas Católicas representaba una manera de ganar la buena voluntad y confianza de los Indígenas. Era una manera de ganar espacios de aceptación para la nueva religión Católica con ingredientes nativos que no se oponían frontal o abiertamente a los propósitos de la evangelización. De esta manera surgieron elementos culturales sincréticos que dieron lugar a dos resultados, uno visible, y el otro, actualmente difícilmente perceptible.

El primero de estos resultados, el que se percibe hoy en día en las fiestas religiosas de las comunidades Mojeñas, es la generalizada realización de las fiestas religiosas y patronales, donde con mucho fervor Católico se siguen utilizando (aunque en general de manera inconsciente) estos atavismos culturales provenientes de épocas PreHispánicas. Aunque ya no tienen el simbolismo sagrado de antaño, siguen bailando los Macheteros con sus plumajes, y se siguen tocando flautas y tambores. Hoy en día el plumaje de los Macheteros tiene, por lo general, una función decorativa. *"Es nuestra tradición, es nuestra costumbre*" dice la mayoría de los Trinitarios actuales. Estas influencias culturales se dieron en ambas direcciones. Como dice Zulema Lehm, "*el ritualismo católico se insertó profundamente en la vida indígena*" (Lehm 1991: 39).

El segundo de los resultados del uso y aceptación de elementos sincréticos en las fiestas religiosas de las Misiones, fue que se mantuvieron (involuntariamente para los Misioneros Jesuitas) conceptos, leyendas, tradiciones y elementos culturales de épocas Prehispánicas. Hasta hoy en día, ello no es

perceptible fácilmente. Sin embargo, en muchas de las comunidades Trinitarias actuales, entre brujos, curanderos y algunos miembros de la comunidad, subyacen creencias espirituales propias de la Religión y las tradiciones que tenían antes de las Misiones. Para mayores datos sobre el tema véase el Capítulo referido a las Supervivencias Espirituales Originarias en las Comunidades Trinitarias Actuales.

Jorge Cortés menciona que algunos Misioneros Jesuitas llegaron a aceptar *"visiones y prácticas chamánicas de comunicación con las divinidades*", siempre y cuando éstas hayan sido percibidas como Católicas. Un ejemplo lo constituían las visiones que podían tener los hechiceros de la Virgen María. Y es más, Cortés menciona que los mismos Misioneros llegaron a ser conceptuados como chamanes. La población Mojeña y los hechiceros se preguntaban si *"los padres habían visto a Dios*", o si "*habrían hablado con él, de manera directa como ellos lo hacían"*. El autor afirma que *"existen varios indicios de cómo los misioneros mismos fueron percibidos como grandes chamanes"*. Asimismo, Cortés postula la hipótesis de que *"tan útil para el proceso reduccional como la estrategia de atracción política de los caciques, fue el involuntario o no totalmente percibido rol de autoridad y prestigio religioso chamánico de los misioneros en la conversión de los nativos y su introducción al régimen reduccional*". Aspectos como la vestimenta especial de los Misioneros, su ayuno sexual, contribuyeron a que tengan esta imagen chamánica.

Lo mismo, dice Cortés, ocurría con el idioma. Los chamanes utilizaban un lenguaje especial en su comunicación con el mundo espiritual. Los Padres, en cambio, por una parte hablaban un idioma extranjero, y por otra, utilizaban el latín en sus actividades religiosas. "*Era otra vez, el código secreto de comunicación con los dioses...."* (Cortés 2005: 97-98).

Personalmente creemos que este sincretismo de conceptos religiosos, que ayudaron la labor de evangelización en las Misiones, condujo también, a mantener la labor auténtica de los hechiceros, aunque en niveles disminuidos. Y por otra parte, la contribución a la evangelización se vio reafirmada por las similitudes antes mencionadas, similitudes que formaron parte de un sincretismo cultural.

Hubo también algunos elementos culturales Europeos, que si bien formaron parte de un sincretismo más tenue, contribuyeron de alguna manera a facilitar la tarea de evangelización. Ello ocurrió con la escritura, y especialmente el papel, que para algunos Mojeños llegó a tener poderes mágicos, *"con capacidad de comunicación y protección que recuerda los rasgos chamánicos*". Según el autor, algo parecido ocurrió con las imágenes Católicas. "*Estas fueron prontamente asimiladas como objetos religiosos con poderes mágicos*".

Es más, Cortés hace referencia a un sincretismo de deidades. Es decir, la apropiación de elementos religiosos conducía a la percepción en la mente del Indígena de que el Dios Católico era "*hermano y amigo*" de sus propias deidades. Es decir -dice Cortés - *sus divinidades tenían elementos en común*". A lo que añade:

"*Todos estos elementos configuran una imagen especial del misionero, una imagen chamánica, mágica, en la que cumplen con dos condiciones básicas: se comunican con las divinidades y alivian el infortunio*". O dicho de otro modo, "*sin pacto de por medio, incluso con la adversidad en su contra, la relación entre hechiceros y misioneros se basaba en una identidad compartida, en lenguajes y prácticas comunes, en objetivos similares*". Sin embargo, la influencia de los chamanes habría de decrecer. Pues en realidad, se convirtieron en protectores de "*supersticiones*", sus propias creencias religiosas y culturales.

Sin embargo, al final, de cierta manera, el otrora sincretismo que se dio en varios aspectos con los chamanes, se fue diluyendo. Cortés presenta el siguiente epílogo para el destino de los chamanes. "*Mi lectura de los indicios presentados me inclina por la hipótesis de que su rol en general pierde relevancia social frente a los caciques, en el contexto reduccional. Ante la presencia de hechiceros más poderosos, sobre todo en el sentido político, como fueron los misioneros, los hechiceros se subsumen en los estratos profundos de la sociedad indígena". (...) "Su presencia a lo largo de todo este período es constatada como la molestosa persistencia de hábitos culturales, los originales, tercamente empeñados en permanecer en el tiempo".*

"*Se diría que su rol está en mantener la memoria de la cultura originaria, de manera dinámica, curiosamente fortalecida por el propio ejemplo misional y los contenidos de la nueva religión. La cultura y la religión nativas adoptan elementos nuevos que los enriquecen y proyectan. Pero ocupan el sustrato profundo de la sociedad. Sólo aparecen en momentos en que el infortunio no puede ser mitigado por quienes detentan el poder político: los caciques"* (Cortés 2005: 98-101).

Rubén Vargas Ugarte, en su **Historia de la Compañía de Jesús en el Perú**, describe la pompa y alegría que reinaba en las fiestas religiosas en las Misiones de Mojos, y al mismo tiempo ejemplifica lo que comentamos en párrafos anteriores. Estas sus palabras:

"*Se barrió y limpió la anchurosa plaza y se alzaron en ella unos arcos de palmeras, formando calle en todo el derredor. En las esquinas se levantaron cuatro altares que los indios engalanaron con plantas, flores y pájaros a su gusto. A la noche, dice el P. Zapata, se armaron muchas candeladas en todo el cementerio de la Iglesia, coronada de luminarias pintadas. Hubo variedad de cohetes, voladores, etc. Fue noche alegrísima por*

la novedad y multitud de gente que se juntó, pues la trajeron aquí los Padres de otras reducciones con sus danzas que, juntos todos, con cascabeles, flautas y tambores, que duraron toda la noche, no daba lugar a la melancolía" (Vargas 1964: 68).

En este tema del sincretismo cabe mencionar, aunque sea de manera breve, a la música, á la que dedicamos luego un capítulo especial. Recordemos que los Jesuitas aceptaron la inclinación festiva que tenían los Mojeños, especialmente su música, para sintetizarla y aplicarla a sus fines de evangelización. De acuerdo con Antonio Menacho, en cada Misión había alrededor de treinta músicos que conformaban un *"coro polifónico*". En algunas Misiones han quedado las partituras de lo que llegó a denominarse "*música barroca*". El autor menciona que *"la música fascinaba a los indios, y a sus acordes y con la banda por delante iban a trabajar a las chacras colectivas*".

Asimismo, como se ha mencionado anteriormente, los *"misterios de la vida del Seño*r" fueron escenificados a través de variedad de imágenes, representaciones figurativas que han llegado a constituirse en parte de la nueva *"cultura cristiana indígena*" (Menacho 1986: 15-17).

8. Medidas Coercitivas de Evangelización.-

Al igual que en la región Andina, la evangelización de los Indígenas estuvo imbuida de una política de *"extirpación de idolatrías*". En realidad la extirpación de idolatrías formó parte de la evangelización.

Desde un principio, la evangelización del Indígena estuvo fundamentada en la propia verdad del Cristianismo y no aceptaba la posibilidad de otra manera de enfocar el origen del mundo, la permanencia del hombre en él y la proyección de sus creencias hacia el más allá. Más aún, les fue casi imposible a los representantes de la fe Católica captar la esencia de la Religión Nativa que estaba basada fundamentalmente en la naturaleza.

Eduardo Galeano (1979) ha afirmado que en la cultura Cristiana no existe una estrecha identificación de la condición humana con la naturaleza, y tampoco se menciona esta palabra en sus Diez Mandamientos. Por lo tanto, como el medio ambiente no era preocupación de los Hispanos, y menos una religión nativa que, sí se preocupaba por su entorno, nunca se les pasó por la mente el fundamentar su acción evangelizadora a partir de esa otra concepción religiosa (Querejazu Lewis 1996: 365-366).

Existía además la creencia medieval de que todo lo pagano en América era obra del Diablo, y no aceptaron que otras maneras de ver el mundo y actuar en él, tenían raíces culturales tan profundas y válidas como las suyas propias.

Para darse cuenta de esta falta de percepción de lo que era la idiosincrasia del Indígena Mojeño, y de la concepción anticipada, sin fundamento vivencial, basta leer las palabras del primero de los Misioneros Jesuitas, el Padre Cipriano Barace. Estas sus palabras:

"No hay entre los mojos ni leyes, ni gobierno, ni policía; no hay persona que mande ni que obedezca; si sobreviene alguna diferencia entre ellos, cada particular se hace justicia por sus manos; todas las diferentes nacionalidades están, casi siempre, en guerra las unas contra las otras, su manera de combatir es completamente tumultuosa; no tienen jefe y no guardan ninguna disciplina. Todas las naciones se distinguen las unas de las otras por las diversas lenguas que hablan y se cuentan hasta treinta y nueve diferentes que no tienen la menor relación entre ellas. Es presumible que tan grande variedad de lenguas sea la obra del demonio que ha querido poner este obstáculo en la propagación del evangelio" (Saignes 1987: 3).

Sin duda, han existido algunos Misioneros Jesuitas que llegaron a tener un conocimiento más profundo de la cultura nativa, e incluso, basados en intereses de un mejor manejo de las Misiones, elaboraron gramáticas nativas, como también hubo algunos cronistas, que recopilaron datos de carácter histórico de la época. La mayor fuente de información sobre las Misiones proviene de informes, y cartas "*más preocupadas a veces de enaltecer las hazañas misioneras que de describir las sociedades indias,…*" e imbuidas de "*dar cuenta de sus actividades*". (Block 1986: 74-75). Pero, el párrafo anterior de Barace, aparte de su ignorancia sobre el tema, representa la esencia del impulso que tuvieron varios Jesuitas en Mojos.

Si bien Nathan Wachtel, en su obra **Los Vencidos - Los Indios del Perú frente a la Conquista Española (1530-1570),** se refiere a los Indígenas Andinos, especialmente del Perú, su análisis resulta válido para los Indígenas de la Amazonía. En dicho trabajo podemos comprender el impacto que significó el intento de dominio espiritual, que contribuyó a la "*desestructuración del mundo indígena"*. La extirpación de la idolatría era para los Misioneros en general un verdadero intento de "deculturación". Sin embargo, Wachtel sostiene que la evangelización sólo tuvo alcances superficiales, y la sociedad Indígena desestructurada no tuvo en el Cristianismo "*ningún elemento positivo de reorganización*", es decir de "*reestructuración"*.

Según el autor (basado en el Manual de Confesión de Diego Torres), este choque de estructuras mentales completamente extrañas entre sí, hizo que los Indígenas vieran al Cristianismo como "*una variedad de idolatría*", mientras que sus dioses eran vistos por los Hispanos como "*manifestaciones del diablo*" (Wachtel 1976: 209, 229, 231, 233, 263).

Por su parte, Norman Meiklejohn, en su libro **La Iglesia y los Lupaqas de Chucuito durante la Colonia**, aunque también dedicado a la región Andina, sostiene que el Cristianismo *"venía a destrozar sus símbolos religiosos, quemaba y profanaba los sagrados vestigios de sus dirigentes y antepasados. No satisfecho con quitarle su religión natural, le obligaba a la misa, a las reuniones de doctrina cristiana y a la confesión anual. Si se resistía, lo humillaban, le rapaban el cabello, lo encarcelaban, lo confinaban a una casa especial para adoctrinarlo hasta que abjurara de su fe y profesara en público la fe cristiana*".

Por otra parte, Meiklejohn sostiene que debido a la naturaleza de la Religión Nativa, los Indígenas no se mostraron contrarios a lo que veían como "*dioses de los cristianos".* Pensaban que al haber conquistado su territorio tendrían que haber contado con "*la ayuda de poderosos espíritus*". En consecuencia, "*parecía razonable reconocerles poder a estos espíritus e inclusive rendirles algún tipo de cult*o".

Respecto a la mencionada incomprensión del Misionero hacia el Indígena, el citado autor manifiesta que todo ello partía de un desinterés por entender "*la mentalidad de los indígenas, su forma de pensar, de sentir, de aprender, de proceder"*. Luego añade: "*incapaz de apreciar o siquiera entender la cultura indígena y su apego a ella, el misionero tendía a considerarlo débil, retrógrado, terco y estúpido. Cuando volvía a sus costumbres culturales y religiosas, lo cual sucedía tan pronto como el misionero le dejaba solo, era tenido por vicioso y herético"* (Meiklejohn 1988: 255, 257-258, 263-264,-266).

Por todo lo precedente vemos que hubo una falta de comprensión de lo que era el mundo espiritual del Indígena tanto Andino como Amazónico. A toda esa Religiosidad Popular, tanto Andina como Amazónica, se le puso el rótulo genérico de **idolatrías.** Dicha palabra englobaba, en el caso Amazónico, todos los lugares, objetos y seres vivientes de carácter sagrado y sobrenatural, como también el hecho de idolatrar, que abarcaba todos los rituales y ceremonias, sean éstos cíclicos o esporádicos.

Pese a esta falta de conocimiento de la cultura Indígena, como mencionamos líneas arriba, hubo quienes se preocuparon de recopilar, a su manera, información pertinente a la Religión tanto Andina como Amazónica. Estos eran los llamados cronistas, que en el caso Andino, podemos mencionar a José de Acosta, con su **Historia Natural y Moral de las Indias**, y Juan Polo de Ondegardo, con su **Instrucción contra las Ceremonias, y Ritos que usan los Indios conforme al Tiempo de su Infidelidad**. En el caso de Mojos podemos mencionar a Francisco Eder con su **Breve Descripción de las Reducciones de Mojos**, o a Diego Francisco Altamirano con su **Historia de la Misión de los Mojos ca. 1703 -1715.**

Con relación a la Cruz Cristiana, José Luís González en **El Huanca y la Cruz**, subraya la importancia que tuvo la Cruz en la Campaña de Extirpación de Idolatrías, relatando su protagonismo en el proceso que se cumplía en cada pueblo, tanto en las misas, interrogatorios y recolección de objetos idolátricos, cuanto en las procesiones. "*Como puede apreciarse - afirma González - el esquema de las visitas de idolatría, es realmente una "cruzada" (acción guerrera realizada en nombre de la cruz) con la peculiaridad de que ésta, a diferencia de las otras realizadas con despliegue militar, siempre culminaba con la victoria de la Cruz, la derrota de los ídolos, la condena de los hechiceros y la exaltación de la religión hegemónica (...). Pero está fuera de dudas que la Cruz, en estas campañas, era símbolo de conquista y de ocupación de territorios y pueblos. Al menos ese era el sentido que los visitadores daban a su paso después del cual la Cruz quedaba "muy bien puesta" en la plaza*". (González 1989: 36-37).

Zulema Lehm, en su trabajo de 1991 sobre la Loma Santa, también toca este tema de la extirpación de idolatrías, concentrándose en lo ocurrido en Mojos. Introduce el tema con estas palabras:

"Las acciones que tomaron los jesuitas en contra de la religiosidad indígena pasaron por todos los matices, desde el suave convencimiento, chantajes frente a la posibilidad de invasión de los españoles civiles, hasta acciones de violencia. Esta religiosidad que constituía un complejo sistema cuyos ejes reproductores eran los chamanes: nexo de comunicación con los dioses y los antepasados, fue sometida a un traumático proceso de "extirpación de idolatrías".

Lehm, a su vez, reproduce algunos escritos de cronistas que estuvieron en Mojos. Comienza con el Padre Altamirano (1715; 1979: 193):

"Así sacó (el padre Pedro Marbán) de lugares muy escondidos y remotos a muchos de los que hoy tan racionales y cristianos habitan en el pueblo de Loreto, recogidos al desahogo y comodidad del río. Allí los instruyó con infatigable celo en los divinos misterios: bien instruidos, los bautizaba y poco a poco los iba

apartando de sus bárbaras costumbres que más se oponían a la vida cristiana: y conseguido lo mas fácil, procedió a los medios más rígidos, como quemar adoratorios, derribar casas de borracheras comunes y castigar sacerdotes y ministros de Satanás que era los que traían ilusos a los demás".

Lehm sostiene que como parte de su estrategia de erradicación de idolatrías se inculcó con ahínco el *"ritualismo católico*" en la vida cotidiana de los Indígenas reducidos en las Misiones. "*Todos los días - continua Lehm - se escuchaba hasta tres misas y en días domingos y festivos con mayor razón. El ritual de Corpus Cristi, Semana Santa, Navidad, los santos patrones según cada reducción se celebraban con particular atención. En algunos casos, y especialmente en las reducciones mojeñas, el fanatismo religioso alcanzó niveles verdaderamente sorprendentes".*

La autora confirma tal aseveración reproduciendo una cita de Alcides D'Orbigny, quien en 1832 fue testigo del fervor religioso durante la Semana Santa en San Javier (Lehm 1991: 38-42).

La *"deculturación sin verdadera aculturación*", como dice Wachtel, incentivó una profunda energía rebelde en los Indígenas, que se manifestó a través de una tenaz resistencia de características espirituales y religiosas. Si bien se había producido una especie de sincretismo religioso con una yuxtaposición de creencias y prácticas religiosas, era evidente que existía un fermento de descontento de índole intelectual que se vio agitado además por las injusticias que el sistema Español imponía, tales como los tributos en el período post Reduccional.

9. Resistencia a la Evangelización.-

Si bien las Misiones brindaban a los Indígenas Mojeños seguridad en cuanto al peligro que representaban los Portugueses por un lado, y los Cruceños por el otro, y al mismo tiempo se les brindaba una cierta seguridad material y en muchos casos, equilibrio espiritual, el cambio de su modus vivendi vis a vis de su entorno no llegó a conformar a la totalidad de los neófitos. Bernardo Gantier sintetiza esta situación al decir que *"detrás estaba la conciencia de unos pueblos que no querían perder su modo de ser y entrar en la Reducción que se hacía un ente absoluto y totalizan te, que perturbaba el entorno ecológico en el que habían vivido por siglos, que encuadraba a todos en un entablamento urbano y social, que revolucionaba su economía, sus estructuras de poder y de parentesco, su vida familiar, que ridiculizaba sistemáticamente la tradición de los antepasados y su religión*".

Las Misiones no incluían la *"violencia y agresividad*" de los Cruceños, pero, según el autor, representaban también "*una invasión y un sometimiento de los indios". Resultaba natural que los Indígenas ofrezcan resistencia y "así lo hicieron muchos y de diversas maneras".* Al decir de Lehm, *"la resistencia indígena se plasmaría en sus frecuentes fugas al monte: éstas serán la amenaza permanente que pese sobre las misiones"* (Lehm 1991: 42).

En primer lugar, una serie de rumores que tildaban a los Misioneros de "monstruos", así como la presión constante a que fueron sometidos, coartándoles su pretérita libertad, dio lugar a "*estallidos de rebeldía",* y sublevaciones como en el caso de la Reducción de San Borja, aunque ello aconteció mayormente con Movimas (720 de ellos). La evangelización misma tendía, según algunos, a alterar su cultura original *"y el modo de ser de las naciones, porque les quitaba la libertad, los sometía a otras voluntades"*. Los mismos trabajos obligatorios, como las construcciones de casas eran vistas como innecesarias por su desmedido tamaño, y que en consecuencia "*morirían todos de fatiga*".

El surgimiento de algunos líderes Indígenas también tuvo su arrastre entre la población Indígena, llegando a desestabilizar la armonía entre todos. Asimismo, *"apostasías y huidas al monte*" llegaron a ser frecuentes en las Misiones. Esta nueva situación generó entre algunos Indígenas una suerte de crisis existencial. Gantier resume esta situación de la siguiente manera:

"La reducción era una situación todavía no asimilada ni integrada en los viejos esquemas. Los indios vivían dramáticamente el conflicto entre lo natural y lo artificial. Así, a pesar de tener en la misión mujer, comida, vivienda, trabajo, cargo, prestigio y aprecio, había indios que escapaban al bosque".

El Padre Eder describió esta situación con estas palabras:

"El monte es su patria, cuyo amor - junto con el de la libertad - jamás les abandona. De aquí que ansíen aquella libertad de errar y vivir a su gusto, como las fieras, que hay que reemplazar con permanentes regalillos y con una casi excesiva ternura. Y realmente se palpa con cuánto gusto viven, pues aunque en las reducciones se traten mejor en todo, si se les concede licencia para que pasen ocho días en el monte, regresan con un aspecto que apenas se les puede reconocer, tal es la energía y la fuerza y los colores del rostro que adquirieron! Por tal razón cuando les abate alguna enfermedad cutánea, los misioneros envían al monte donde sanan sin medicina alguna y los demás quedan libres de la dolencia".

El mismo Padre Eder, al investigar acerca de las *"pervivencias de aspectos del culto y las creencias de la religión de su gente*" descubrió que algunos de los Indígenas convertidos mantenían oculto a un curandero. Asimismo, se enteró que "v*arias creencias y cultos*" aún eran practicados. Trató de extirpar dichas creencias y prácticas. Los Indígenas se rebelaron y atentaron contra su vida. Al no lograrlo, "*promovieron la gran fuga al monte*". Luego el P. Eder logró recuperarlos, con excepción del cabecilla.

Otro problema según Gantier era la fragilidad de la relación entre el Misionero y los Indígenas reducidos. Al respecto, el P. Eder manifestaba que "*dada la propensión de los indios a la alegría y al festejo, la indiferencia, indios, y de aquí podían ir desde el desprecio, la desconfianza, la pereza, las Contradicciones, las murmuraciones y hasta la fuga al monte, o también se dieron casos de indios que cayendo en una profunda depresión llegaban a morir*".

El Padre Eder da cuenta del resentimiento de uno de los miembros Indígenas de su Misión, que dio lugar al intento de incendiar la Misión, y trató de matar a golpes al Padre Francisco de Obara.

Por otro lado, los castigos y reprensiones eran motivo de reacciones de parte de los Indígenas. Ello ocasionó varias reacciones e intentos de eliminar a algunos Misioneros.

Bernardo Gantier hace referencia a una estrategia de resistencia pasiva que se manifestaba a través de la "*pereza y la dejadez en el trabajo*". Al respecto, el Padre Eder manifestaba Con frecuencia que había que estar "*constantemente encima de la gente para hacer que trabaje y rinda, de cómo vivirían felices sin trabajar y que el castigo de la cárcel era para alguno como una vacación"* (Gantier 1991: 142- 149).

Zulema Lehm al respecto menciona que la resistencia que se generó al interior de las Misiones se originaba por la naturaleza misma e iniciativa de los Indígenas. Los motivos de traslado de las Misiones se debían al cambio del cauce de algún río que llegaba a afectar a la Reduccción, o bien, debido a alguna inundación de carácter temporal o definitiva.

La resistencia Indígena se manifestaba de diferentes maneras. Podían ser fugas o el retorno al monte, el incendio de algunas edificaciones, o ayunos voluntarios en cama. Asimismo, la autora Sostiene que la resistencia a la concentración en las Misiones se fundamentaba también en aspectos religiosos puesto que *"en su religión se asignaba a los dioses una jurisdicción territorial específica* (Lehm 1991:31,42-43).

En cambio, de acuerdo con el Equipo Pastoral Rural de Mojos, "*hubo gente que no se pudo acostumbrar a la vida de los puebleros en la misión. Vivir allí era perder la costumbre más antigua; era aprender el idioma de todos los demás y perder el propio; era empezar a obedecer a otros; era cumplir con las obligaciones de la organización pueblera. Tal vez les pareció muy duro y prefirieron volver al monte*" (Equipo Pastoral Rural de Mojos 1989:39).

En este subtítulo referido a la resistencia a la Evangelización cabe hacer mención a la continuidad del protagonismo e influencia ejercida por los hechiceros o chamanes. Y ello se dio simplemente porque "*la evangelización de los mojeños suponía, de manera explícita, la negación y anulación de la religiosidad indígena". (...) "Esta fue considerada como una expresión del "demonio", y sus practicantes nativos, como tiranizados por él razón por la que debía ser destruida"*. Cortés, a quien corresponde la cita anterior, basado en Altamirano (1699: 38, 62-63) menciona que la extirpación de idolatrías se constituyó en una práctica casi rutinaria, práctica que no estuvo ajena en las Misiones de Mojos (Cortés 2005: 93).

Así como ocurrió con los Aymaras, los Mojeños de manera pacífica, se pusieron una máscara para afuera y mantuvieron una actitud nativa para adentro. Al respecto, Cortés cita a Eguiluz (1696: 44-45):

"*Viéndolos el padre tan dóciles, les pidió en señal de su ingenuidad que le entregasen los mates o vasos con que daban de beber al demonio, y las demás alhajas que le pertenecían, sobre lo que les persuadió largo rato por el miedo que tienen de que enojados sus dioses les hagan daño en salud y aun en la vida. Rindiéronse por último y entregaron unos vasos pequeños adornados a su modo, algunas gargantillas de caracoles y más de cincuenta cabezas de tigres... Hizo el padre una hoguera en presencia de ellos y quemó todos estos idolillos, haciéndoles primero una plática en que les alabó su docilidad."*

Por supuesto que los llamados hechiceros tuvieron su participación en la resistencia Indígena en las Misiones. De acuerdo con Jorge Cortés, en varias crónicas tempranas figuran como *"los principales instigadores de la resistencia al trabajo de los misioneros, desde los momentos iniciales de la conversión, hasta bien adentrado el período reduccional".*

Igualmente, según el citado autor, las migraciones de carácter religioso y cultural (posteriormente lo que se llamó "la Búsqueda de la Loma Santa") llegaron a constituirse en maneras de resistencia a las Misiones y a todo lo que representaba y representó el Coloniaje (Cortés 2005: 93-95).

10. Resultados Materiales.-

La llegada de los Españoles, así como el funcionamiento de las Misiones reuniendo a grupos étnicos de diferentes tradiciones culturales, dio lugar a cambios substanciales en el modo de vida de los Indígenas. Sin lugar a dudas, el mayor cambio en su sistema de vida lo representó la introducción del hierro, y los utensilios hechos con dicho material. La construcción de canoas, por ejemplo, se vio enormemente facilitada con los utensilios de hierro. El método anterior, basado en procesos de quema y corte con utensilios de piedra, hueso y conchas representaba mucho más esfuerzo.

En efecto, los cambios culturales que se produjeron a partir de 1492 fueron varios y de suma importancia. Al Viejo Mundo (Europa, África y Asia) se llevó papa, maíz, tomate, y tabaco. De, y a través de Europa, llegaron al Nuevo Mundo (las tres Américas) animales domésticos (ganado vacuno, equino, porcino y otros, además de las gallinas), plátano, arroz y caña de azúcar, entre otros. Lehm, Lijerón y Vare, mencionan además el café, las naranjas y el tamarindo (Lehm et al. 1990: 3).

El caballo, por ejemplo, llegó al territorio de la actual República de Bolivia y de la Argentina en 1535 (Jones 1993: 77), y luego cambió totalmente la vida de los Indígenas en el Gran Chaco y la Patagonia. Las gallinas (especialmente las de plumas blancas) facilitaron la confección de penachos y "adornos" de plumas. Y en el caso de Mojos, el ganado vacuno introducido en un principio por medio de los Misioneros, cambió en gran medida la vida de los Indígenas.

El ganado vacuno habría llegado por primera vez a las Misiones de Mojos con el Padre Cipriano Barace en 1688, cuando llevó desde Santa Cruz las primeras 86 cabezas (Equipo Pastoral Rural de Mojos 1989: 36). En efecto, según Baptista, Barace "*reunió en Santa Cruz varios centenares de vacas de indios las arrearon a pie abriéndose camino por la selva. Cuando llegaron a Loreto quedaban sólo 86 vacas, que fueron el comienzo de la ganadería en el Beni"* (Baptista 1991: 100-101).

Según Denevan, los Padres Jesuitas introdujeron en Mojos el arroz, café, las naranjas, y el tamarindo. Curiosamente menciona que *"también hicieron cultivar el cacao, que, aunque autóctono de la América del sur tropical, por lo visto no se había aprovechado en el norte de Bolivia".* Asimismo, menciona que "*al llegar, los jesuitas encontraron que ya se cultivaba la caña de azúcar y el plátano*". (Denevan 1980: 65).

La introducción de plantas domesticadas representó también un cambio substancial en el modus vivendi de la población Indígena Mojeña. La principal de estas plantas fue el plátano, que en buena medida contribuyó al proceso de sedentarización definitiva, y a la alimentación, a través de varios métodos de cocina y consumo.

Por otro lado, como bien dice David Block, los curas y los hermanos seglares enseñaron a los Indígenas "*el evangelio y modelos Europeos de subsistencia, oficios manuales y mecánica"* (Block 1980: 164).

El tema de los "*oficios mecánicos*", que los Indígenas aprendieron de los Padres Misioneros, llegó a tener fundamental importancia dentro de las Misiones. Aprendieron el tallado en madera (altares, columnas), a ser escultores (estatuas), carpintería (muebles), el arte de tejer ("*para cubrir su desnudez*"), herrería, albañilería y otros. De acuerdo con el testimonio del Padre Eder, "*sabían los carpinteros y tallistas imitar con tanta perfección cualquiera obra de talla, que no era fácil distinguir la obra importada y la ejecutada en Mojos*" (...). "*Llegaron a ser tan buenos herreros y fundidores que lograron fabricar escopetas y fusiles y a fundir primorosas campanas"* (...). "*De su habilidad como músicos y cantores no hay qué decir, pues, como advierte el P. Eder, no hubo instrumento que no aprendieran los indios a tocar con rara destreza"* (Vargas 1964: 72).

De acuerdo con el Equipo Pastoral Rural de Mojos, *"una vez que en los pueblos se tenía lo suficiente para vivir, la gente seguía trabajando en los oficios que aprendió y producía más de lo necesario. Se producía hilo de algodón, muebles, sombreros de jipijapa, petacas, cachas y baúles, rosarios, cera, charque, muchas clases de tejidos, instrumentos de música, chocolate, azúcar, adornos de arte…"*

"Pero en los pueblos de Mojos no se tenía oro, plata, cobre, estaño, plomo o fierro, metales que se guardan en los cerros, lejos, en las tierras de los pueblos andinos. Tampoco había papel y otros materiales útiles. Para tener tanta cosa necesaria se tenía que vender, en las ciudades del interior, todo lo que se producía demás".

"Por río se llevaban los productos hasta el puerto de Pailas, o el Pailón en Santa Cruz y desde ahí habían padres jesuitas que se encargaban de repartir por las ciudades, cambiar o vender y volver a mandar lo que en Mojos no había. Siempre salía más caro. Los padres recogían limosna, recibían plata del rey o sacaban el dinero que les faltaba de las otras haciendas que tenían" (Equipo Pastoral Rural de Mojos 1989: 40).

En los inventarios que se efectuaron "*en el momento de la salida de los jesuitas, así como en los posteriores*" se mencionan una serie de instrumentos musicales que vale la pena enumerar: campanas ("de *mayor a menor*", órganos ("*grandes y pequeños*"), violines, violones, violas, bajones (grandes, algunos con "*pitos de cobre*"; medianos, algunos con "*pitos de plata*"; y otros de "*hoja de palma*"), flautas traversas y dulces, flautas (de estaño y de "*palo*"), flautones, "*ternos de chirimías*", chirimías, monocordios, clarines (algunos de plata, otros de latón, algunos de "*latón amarillo*"), oboes, arpas (algunas grandes y corrientes), claves, rabeles, trompas de dos cuerdas, campanillas a punto de órgano, contraltos, dulzainas, y sonajas de cascabeles (Eichmann y Seoane 1991: 73-76).

Resulta sumamente interesante advertir que en los referidos inventarios no se consignase a algunos instrumentos nativos de origen Pre-Hispánico, tales como los tambores y las cajas.

Lehm, al referirse a la capacitación en varios oficios a que fueron sometidos los Indígenas de las Misiones menciona los siguientes: "*músicos (cantores y de instrumentos), escultores, pintores, herreros, carpinteros, tejedores, meleros (producción de azúcar), constructores de embarcaciones y otros; el oficio de vaquero constituía también una actividad prestigiosa"* (Lehm 1999: 28).

Llama la atención que entre los oficios aprendidos por los Indígenas en las Misiones se haga referencia a "*constructores de embarcaciones*", puesto que los Mojeños, desde épocas Pre Hispánicas, fueron grandes navegantes, y por ende, grandes constructores de canoas. Es posible, sin embargo, que en las Misiones les hayan enseñado algún otro método de construcción, o bien, la construcción de otro tipo de embarcación.

En cuanto al mantenimiento de las Misiones, los Padres Jesuitas lograron con los Indígenas un funcionamiento interno que les proveía de algunas de sus necesidades básicas. El Padre Agustín Zapata describió dicha situación en una misiva del 8 de mayo de 1695 dirigida al Padre José de Buendía con el siguiente tenor:

"En nuestras cinco reducciones que están corrientes, hay trapiche que muele con bueyes y miel y azúcar muy buena y a los indios se les festeja con guarapo, pero de manera que no se les ofrezca el embriagarse, porque las borracheras de la chicha están ya quitadas. Los mantenimientos que tenemos nosotros son de vaca, yuca y maíz y pescado, por tiempo en grande abundancia; las estancias son gruesas y fuera de que continuamente todos los días se reparte a los enfermos carne, se da también a todos los necesitados, viudas y huérfanos y de más a más, cada año se da cuatro veces de comer a todo el pueblo, que son las Pascuas de Navidad y Resurrección y San Javier y Corpus y en otras partes dan más, el día de San Javier lo conmutan en el día de la advocación del pueblo" (Vargas 1964: 74).

Por otro lado, Antonio Jesús de Jaureguízar menciona que cada Misión tenía campos y bienes comunes, pero a la vez, cada familia Indígena tenía su "*propiedad particular*". El autor reproduce del Padre Gardiel la siguiente cita: *"a cada indio se le entrega una porción de tierra para sembrar maíz, mandioca, batatas, legumbres y lo que se quisiere... Alguno que otro suele plantar caña dulce y algunos árboles frutales, pero son raros. Para estas labranzas se les señalan seis meses, en que aran, siembran, escardillan y cogen su cosecha. Con cuatro semanas efectivas que trabajen, tienen bastante para lograr el sustento de todo el año, porque la tierra es muy fértil; pero, generalmente, por su desidia, es menester ese tiempo*" (Jaureguízar 1987: 90-91).

11. Después de la Expulsión de los Jesuitas.-

En 1767, cuando se produjo la expulsión de los Jesuitas, habían quince misiones que eran apoyadas por sus haciendas en Chaluaní y Habana, y sus viñedos y tierras de cultivo en Omereque, PaIca, Vilavila y Pojo, todos estos en la región Andina.

De acuerdo con George Desdevises du Dézert, en quien nos basamos para estos datos, en aquél fatídico año para los Jesuitas, las Misiones de Mojos eran las siguientes: *"Reyes, al Este del río Beni, al Norte de los Llanos de Apolobamba; San Ignacio, al Sur del río Tijamuchi, afluente occidental del río Mamoré; San Borja, sobre el río Apére, afluente del Mamoré; Santa Ana, sobre el río Yacuma, afluente del Mamoré; Loreto, al Este del río Mamoré; Trinidad, sobre el río Ivare, afluente oriental del río Mamoré; San Javier de Mojos, del río Machupo; San Martín; San Joaquín, sobre el río Machupo, Santa María Magdalena, sobre el río Itonamas (nombre particular del curso superior del río San Miguel); La Concepción, sobre el río Blanco, afluente del río Baures; San Nicolás, sobre el río Baures; y San Simón, sobre el río Baures"*.

Todas estas misiones se encontraban repartidas en tres grupos: en las Pampas, en el Mamoré, y en Baures. En el Distrito del Mamoré estaban Loreto, Trinidad, San Javier, San Pedro, Santa Ana, y Exaltación.

En el Distrito de las Pampas estaban San Ignacio, San Borja y Reyes. Las demás (Magdalena, Concepción, San Simón, San Martín, San Joaquín, y San Nicolás) estaban en el Distrito de Baures.

Asimismo, según el autor, en el territorio Jesuita de Mojos estaban las poblaciones de San José, San Luís, San Pablo, y San Miguel, pero su ubicación era incierta (Desdevises 1918: 366-367).

En 1767 las quince misiones mencionadas tenían aproximadamente 30.000 habitantes. En 1788 quedaban once "poblaciones" que sumaban 20.000 habitantes (Denevan 1980: 66).

A partir de la expulsión de los Padres Jesuitas la región misional de Mojos, pasó por un proceso de cambios estructurales. Daniel J. Santamaría en su artículo "Fronteras Indígenas del Oriente Boliviano - La Dominación Colonial en Moxos y Chiquitos, 1675-1810" menciona que la primera consecuencia de la expulsión fue la pérdida de la autosuficiencia de las Misiones. Esta pérdida de autosuficiencia estuvo basada, de acuerdo con el autor, en "*la doble necesidad de importar bienes para contrabandear al Brasil y la de utilizar parcialmente como salarios de los productos domésticos comunitarios de las misiones*".

Con la administración seglar hubo una decidida tendencia a aumentar la "*capacidad de acumulación ilegal"*. Santamaría sostiene que antes a 1767 *"las manufacturas eran traídas de Europa no atravesaban la malla mercantil que ahora necesitarían cruzar en su tráfico a Lima, cediendo una parte importante del beneficio a la intermediación mercantil, angostando considerablemente la capacidad redistributiva".*

Asimismo, el autor destaca dos aspectos importantes en esta época post Jesuítica. En primer lugar, el territorio otrora ocupado por las misiones Jesuíticas fue reorganizada, "*sin que se procediera a su remate y por consiguiente, a la formación de una elite propietaria*". Bajo una administración del clero seglar, al igual que bajo la administración Jesuita, la "*propiedad doméstica y la tierra comunal*" siguieron siendo la base del sistema tradicional de producción.

El segundo aspecto importante de esta época post Jesuítica fue la sustitución de esa "*red jesuítica de reducciones*" por un sistema individual al arbitrio de curas seglares que "abrieron la zona al intercambio ilícito". En palabras del autor, se entró a la continuidad del sistema económico que fundamentaba "*la existencia misma del dominio colonial*", quedando los seglares con el control de la producción agrícola.

Por otro lado, las Misiones dependían de las importaciones de lana, hierro, acero, paños finos y sal. También se importaba vino, harina, papel, y manufacturas metalúrgicas varias. Una parte alimentaba un "*extenso tráfico intérlope*".

Dejamos al lector con la descripción que hace Santamaría de la realidad en la cual se vivía en las Misiones post Jesuíticas:

"Simplemente, los curas acopiaban para ejercer un tráfico personal que no figuraba en los libros contables. Debe tenerse en cuenta que la mayor parte de ellos eran cruzeños y parientes o amigos de contrabandistas (Ribera, 1787ª). Vendían la producción comunal para la plata labrada que acumulaban y además compraban chaquiras, cascabeles y otras simplezas para trocarlas por frutos tropicales. Siempre remesaban a la Administración la cera ordinaria y los lienzos más groseros, justificando así la exigüidad de las cifras contables, mientras el producto mejor se negociaba con los mercaderes (Villaurrutia, 1789: f. 2-3v). Para más, los curas consignaban siempre cifras arbitrarias en los Libros de Caja o Receptoría atribuyendo el valor de los bienes exportados al Brasil al pago de arreos de ganado, fijando jornales muy altos y acudiendo a los servicios de parientes y amigos, o anotando valores fuera de lo común para las zafras azucareras".

"De esta manera, no sólo el valor nominal de la producción se reducía visiblemente sino que también la hacía la retribución en especie que el productor obtenía por su trabajo. Como en Moxos, los chiquitanos jamás recibían un jornal ni podían entonces confiar en la moneda como portadora de valor. Pero como para producir se necesitaban bienes extraregionales, sometidos a las vicisitudes del mercado y de los precios, los administradores tuvieron que convenir medidas de valor del trabajo local. No necesitaron hacerlo los curas porque su ganancia provenía del contrabando y ante cualquier colapso sólo bastaba reclamar subsidios a la Administración. El régimen borbónico estaba verdaderamente poco dispuesto a sostener la prosperidad de los curas con su propia recaudación fiscal; las misiones debían autoabastecerse como lo había hecho en el período jesuita y era necesario terminar con la corrupción seglar. Fiel intérprete de esta política, Ribera planteó la necesidad de equilibrar el valor de las exportaciones, principalmente de cacao, con el trabajo empleado localmente a través de la fijación de un jornal nominal, valor que permitía medir los costos de mantenimiento y producción y por ende, deducir el precio real de la exportación".

"Se trataba de un mecanismo contable que en ningún caso podía traducirse en un salario. Años después, Álvarez intentaría precisar con algunos matices este problema: para sostener la producción agrícola requería bienes divisibles para utilizarlos como moneda o bienes de cambio ("Moneda menuda como lo es toda la partida de efectos que pueden adquirirse y distribuirse en bajo precio"), es decir, géneros baratos y

abalorios. Si se consideraba la necesidad de pagarle al productor aborigen su trabajo, sería forzoso dejar sin remunerar (como se había hecho hasta entonces) a las tres cuartas partes de la fuerza real de trabajo o compensar a cada uno con porciones inservibles de mercancías tradicionales. Evaluaba con razón perjudicial lo primero e injusto lo segundo (Álvarez, 1804: f.7v)".

"*El tema se aclara bastante con el propio testimonio de los Moxo: un grupo de Trinidad explicó que no deseaba recibir baratijas a cambio de sus productos pero tampoco plata labrada, géneros finos o terciopelo porque el cura seglar se los apropiaba quedando sin remuneración de un modo u otro. Exigían bayetas, costales, cuchillos o hierro como pago (Ribera, 1785-86)"*

Con algunos pormenores y avatares la situación del Indígena Mojeño siguió siendo la misma. Santamaría concluye afirmando que *"estas distintas formas de exacción y coerción apuntaban a impedir la acumulación en el interior de la economía doméstica o comunal. Los excedentes cada vez mayores por la diversificación y el aumento del rinde comunal, se acopiaban en los almacenes seglares y a cambio de esos depósitos, donde los aborígenes invertían la mayor parte de su tiempo y su trabajo, recibían lienzo de algodón y comida. Sólo el producto directo de la chacra quedaba para la familia pero es increíble que este producto fuese, a la inversa, cada vez menor".*

"*La misma política seglar alertaba sobre la irrupción de actitudes o puntos de vista "mercantilistas" entre los miembros de la comunidad indígena, como la competencia, el mejoramiento técnico, la autoexplotación y otras capaces de brindar condiciones más propicias para una acumulación doméstica. En tren de impedir estas distorsiones se apeló a la prohibición de acompañamiento de las mujeres en la agricultura o a la incorporación coactiva de hombres en las tripulaciones de las canoas"*

Respecto a la administración de "*las estancias del común*" Santamaría sostiene que desde el punto de vista meramente poblacional, "*la estancia del común conservaba activa la población reducida y además creaba, multiplicando el stock ganadero, nuevas posibilidades de radicación y de concentración de neófitos"*. Por otra parte, el hecho de que las Misiones de Mojos se ubicaron en lugares dispersos entre sí, resalta la importancia de la crianza de ganado vacuno en esta época. La carne era consumida en las misiones y el sebo que se extraía de la grasa era exportado. Con ello se fabricaban velas, jabón: y cera, que reforzaban la economía interna. Sin embargo, la desmedida dedicación a la producción de sebo estuvo en desmedro de la ganadería en sí (Santamaría 1987: 209-217).

Alcides D'Orbigny en su libro **Descripción Geográfica, Histórica y Estadística de Bolivia** nos presenta una ilustrativa descripción de las visitas que realizaban los gobernadores a las ex Misiones de los Jesuitas. La riqueza del contenido descriptivo hace que reproduzcamos las palabras del autor en extenso:

"*Cuando el gobernador de la provincia va de viaje, los administradores y curas de las misiones hacen adornar con flores las canoas, colocando en ellas un tambor para anunciar la alta categoría del viajero. Así que este avista el puerto suenan las cajas, y los curas y administradores, seguidos de los principales magistrados de la misión, se adelantan á su encuentro. Monta el gobernador á caballo, y se encamina al pueblo con toda esta comitiva, á la que precede un indio que toca la caja yendo á todo galope. Al aproximarse á la misión repican las campanas para dar aviso de la llegada del jefe de la provincia, y salen entonces los jueces y demás empleados á recibirlo con acompañamiento de músicos. Conducido triunfalmente hasta el colegio, se van presentando á él sucesivamente todas las autoridades indígenas, cuyas arengas le son traducidas por un intérprete. En seguida vienen a ofrecerle flores las jóvenes indias. Mientras dura la comida no cesa la música un solo instante; y cuando llega la noche se organiza un baile en el que muchas veces hacen bailar por fuerza á los indios jóvenes y á las muchachas. Los tambores anuncian con un redoble la llegada de los bailarines que entran por parejas, al compás de la marcha ejecutada por la música que los precede: atravesando luego toda la sala con mesurado andar y afectando una gravedad imperturbable, desfilan por delante del gobernador, y después de haberlo saludado van sucesivamente á colocarse en línea para bailar la contradanza española. En Trinidad y en Loreto las mujeres bailan descalzas y llevan un vestido de zaraza, o simplemente el tipoi, de esa misma tela, ceñido a la cintura; su cabello va sostenido por un peine colocado en la parte superior de la cabeza. Los danzarines, mancebos por lo regular de catorce años, visten pantalón y camisa, y llevan un gorro blanco ni más ni menos como las mujeres de Normandía. Después de haber ejecutado su contradanza con mucha seriedad, saludan otra vez al gobernador y toman todos asiento. Los negociantes y los otros blancos que se encuentran por acaso en la misión, suelen tomar parte en estas diversiones, cortejando a las bailarinas, las que se animan un poco cuando llega el ponche, y no se hacen ya de rogar para ejecutar las diversas danzas usadas en Santa Cruz".*

Resulta también interesante rescatar de D'Orbigny algo acerca del comercio que se llevaba a cabo en esta época. Entre los bienes que mayor demanda había para su importación a las Misiones se encontraban el hierro, acero, frazadas de lana, herramientas, hachas, machetes, palas, sal, géneros de algodón, hilos de lana de varios colores, chaquiras o cuentas (sobre todo las amarillas), rosarios, medallas de plata, o "*la plata sellada que los indígenas se cuelgan al cuello en vez de medallas*", cuchillos con mangos de madera, tijeras, y pañuelos de algodón de colores llamativos. Según el autor, los comerciantes que proveían a Mojos de estos

bienes y adquirían especialmente la producción agrícola y artesanal de los Indígenas se daban modos para engañar a éstos últimos (D'Orbigny 1845; 1992: 274-275,311-312).

Resulta interesante advertir la importancia que tenían los utensilios de hierro o acero, material que revolucionó y facilitó el conjunto de faenas diarias de los Indígenas desde los primeros contactos con los Hispanos. Es por ello que se abusaba de la necesidad que tenían de tener utensilios de hierro o acero. "*En tanto que los hierros sean importados de Europa, no habrá jamás prosperidad alguna en el país; pues la falta de estos metales de primera necesidad, hasta es un obstáculo para el adelanto de la agricultura y de la industria fabril*", escribió D'Orbigny (D'Orbigny 1845; 1992: 327).

Al comenzar el siglo XIX, según Desdevises, los pueblos estaban en ruina, los templos robados, los Indígenas oprimidos, inclusive con crueldad. En 1804, según Antonio Álvarez, Mojos estaba en un estado lamentable. Las escuelas no tenían libros, tampoco papel, ni modelos de dibujo. Los curas estaban desinteresados, habiendo dejado la enseñanza en manos de Indígenas nombrados por ellos. Tampoco se preocupaban por administrar los sacramentos. Pese a sus buenas intenciones, esta situación creó dificultades para los Obispos. Asimismo, el Obispo Herboso fue informado que algunos curas defendían a los Indígenas.

Por otra parte, entre 1767 y 1808 se sucedieron en el cargo siete Gobernadores de la Provincia de Mojos (Aymerich, Velasco, Flores de Peralta, Ribera, Zamora, Álvarez, y Urquijo). Cada cual tuvo sus peculiaridades. Los gobernadores se diferenciaban por la calidad de sus intenciones, al principio llenos de proyectos en la cabeza, ante una oposición disimulada o violenta, caían poco a poco en la inercia de sus predecesores (Desdevises 1918: 365- 410).

CAPITULO XIII

El Concepto Urbanístico y Arquitectónico Misional

1. lntroducción.-

El presente capítulo presenta el aspecto urbanístico de las Misiones, desde cómo elegían el sitio, cómo se desarrollaba el aspecto urbanístico, y cómo se levantaban las construcciones, incluyendo las viviendas. Lo importante de todo este concepto urbanístico, es la manera cómo se fue transmitiendo esta manera de poblar un espacio de terreno de generación en generación, inclusive durante el período post jesuítico, y llegando hasta nuestros días, llegando a constituirse en la identidad urbanística de las comunidades Trinitarias actuales. En efecto, actualmente, comunidades Trinitarias tradicionales cuentan con la misma disposición urbanística de las Reducciones Jesuíticas, siendo el elemento central y aglutinante de la vida social, religiosa, política, económica, e inclusive deportiva, el espacio central que hace de plaza.

Hoy en día, en torno a la plaza, se construyen los edificios más importantes que son la Iglesia y el Cabildo, y en algunos casos, la escuela. Obviamente que en épocas Jesuíticas habían más construcciones civiles en todo el pueblo, cada una con su funcionalidad específica.

2. La Ubicación de las Misiones.-

Zulema Lehm, basada en Block (1980: 67), menciona que para ubicar una Misión o Reducción, los Jesuitas recurrieron a los conocimientos ambientales de los Indígenas, y por lo tanto, tomaron en cuenta el concepto de inundaciones estacionales, llegándose a establecer en algunos casos misiones sobre lomas artificiales, es decir, remanentes de asentamientos PreHispánicos. Una vez escogido el lugar, prosiguieron a instaurar "*un patrón renacentista de la ciudad damero*", organizándose las reducciones en base a *"una plaza cuadrangular en cuyo centro se ubicaba una gran cruz*" (Lehm 1999:32).

Por su parte, Ruben Vargas Ugarte en el tercer tomo de su **Historia de la Compañía de Jesús en el Perú,** manifiesta también que para el emplazamiento de las Misiones se buscaron siempre lugares elevados y sanos. En más de una ocasión, ocurrió que una reducción una vez instalada tuvo que mudarse a otro sitio por haberse hallado un mejor lugar, o por una inundación en el asentamiento de origen. Un típico traslado por inundación fue el de la Misión de Santa Ana, habiéndose trasladado a la confluencia de los ríos Maniquí y Yacuma, a unas tres leguas del río Mamoré (Vargas 1964: 70-71).

Antonio Menacho, en su artículo "El Imperio Jesuítico, el Revés de la Trama", introduce otros criterios de elección de un sitio para instaurar una Reducción. Según él, la ubicación de cada Misión "*tenía que conjugar un triple criterio*". En primer lugar, *"un lugar apropiado para establecer una población grande, con facilidad de agua, cultivo y seguridad contra las incursiones"*. Luego, "*relativa cercanía a otra reducción para facilitar la comunicación*". Y finalmente, "*un sitio no lejano del lugar de origen de sus habitantes*" (Menacho 1986: 9).

3. El Concepto Urbanístico Misional.-

De acuerdo con Antonio Menacho el plano de cada misión respondía a los mismos conceptos fundamentales, eran todos bastante similares. *"Un templo muy amplio en el que cupiera toda la población. A su lado las dependencias de la misión y las escuelas. Alrededor de la plaza la casa para las viudas y huérfanos, molino, horno de pan, cocinas populares, graneros y almacenes varios. En algunas reducciones, fundición de metales, tipografías, horno de ladrillos y tejas. El resto del pueblo lo formaban las viviendas familiares, todas con un patrón común. Los habitantes oscilaban entre 1.500 y 5.000"* (Menacho 1986: 10).

Por su parte, Antonio Jesús de Jaureguízar, dice que el espacio principal de la Reducción o Misión estaba ocupado por la plaza, en cuyo centro se encontraba una cruz grande y otras cruces de menor tamaño en cada una de las esquinas. Las viviendas y las calles seguían un lineamiento recto.

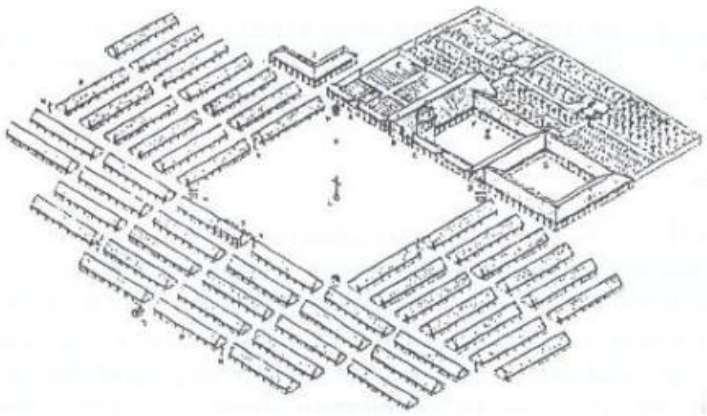
La iglesia era construida en uno de los lados de la plaza, y el campanario podía estar exento de la iglesia, o bien, a veces pegado a ella. "*A uno y otro lado estaban el cementerio y la casa de los misioneros, con las dependencias públicas de oficinas y almacén*". La casa de *"las muchachas recogidas"* era construido en un edificio separado. Estos edificios se encontraban dispuestos en hilera formando uno de los cuatro lados de la plaza, la cual, generalmente era de forma cuadrada, cada lado teniendo aproximadamente 150 metros de largo. "En los otros tres lados se edificaban las viviendas, ordenándolas en cuadras, de modo que diesen fácilmente acceso a las calles centrales y de todas partes se pudiese ver la iglesia y acudir a ella con facilidad y expedición". (...). Las calles, la iglesia y las viviendas, eran barridas cotidianamente (Jaureguízar 1987: 88).

4. La Arquitectura Misional.-

Con seguridad, la principal y más representativa obra arquitectónica en las Misiones, tanto en Mojos como en la Chiquitanía, fue la iglesia. Las hubo de diferentes características, algunas construidas con mayor esfuerzo que otras.

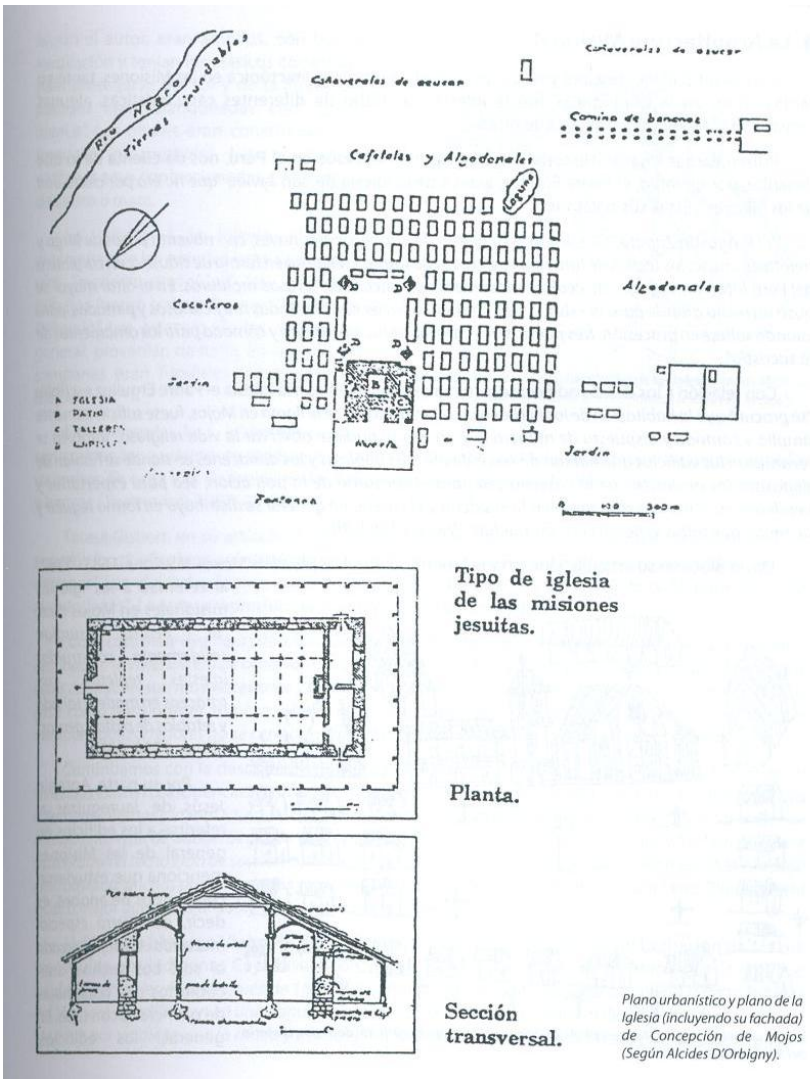
Ruben Vargas Ugarte (**Historia de la Compañía de Jesús en el Peru,** nos da cuenta de lo que describe, por ejemplo, el Padre Eguiluz, acerca de la iglesia de San Javier, "*que no era por cierto una de las mejores*". Estas sus palabras:

"El P. Agustín Zapata, dice, levantó su Iglesia de adobe, de tres naves, con noventa pasos de largo y treinta de ancho; los techos de tumbadillo y la casa bastante y religiosa en forma de claustro; un carpintero del Perú labró un sagrario de cedro curiosamente y bancos con airosas molduras. En el altar mayor se puso un nicho grande para la estatua de S. Francisco Javier con sus andas muy curiosas y pintadas, para cuando saliese en procesión; tres puertas de cedro labradas, un púlpito y cómoda para los ornamentos de la sacristía".



Típica disposición de las construcciones en las Misiones con la iglesia y otras construcciones importantes en un lado de la plaza, y la Cruz Cristiana en el centro. Las viviendas de los Mojeños en los otros tres lados (Según Javier Babtista, "Los Jesuitas: los llamaron y los expulsaron").

Con relación a los demás edificios que tenían vinculación con la iglesia el Padre Erguiluz escribió: *"se procuró que la habitación de los Padres o el convento como se le llama en Mojos, fuese suficientemente amplia y cómoda y dispuesta de manera que en ella se pudiese observar la vida religiosa. También se levantaron los edificios que habían de servir de oficinas públicas y los almacenes en donde se habían de depositar los productos de la cosecha sea para el consumo de la población, sea para exportarlos y venderlos en el Perú. Hízose también hospedería y el caserío en general se distribuyó en forma regular y de modo que todos vivieran con comodidad*" (Vargas 1964: 70).



Plano urbanístico y plano de la Iglesia (incluyendo su fachada) de Concepción de Mojos (Según Alcides D'Orbigny).

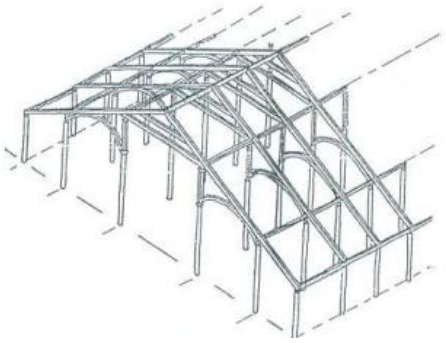
David Block en su artículo "Links to the Frontier; Jesuit Supply of its Moxos Missions, 1683 -1767" al referirse a las iglesias misionales en Mojos dice: *"al centro, surgían sólidamente construidas iglesias repletas con taraceas en madera tallada y retablos de plata y gemas"* (Block 1980: 163).

Por su parte, Antonio Jesús de Jaureguízar al referirse a los edificios en general de las Misiones menciona que estuvieron construidos de adobes, es decir, de *"tierra especial mezclada con paja y secada al sol*". Los techos eran cubiertos con paja, hojas de palmeras o con tejas, En general, los edificios según el autor, eran amplios, con buena ventilación y tenían los clásicos corredores para protegerse del sol y de la lluvia. Las paredes eran blanqueadas con "greda blanca". Los pilares eran construidos con "*madera incorruptible*". Las puertas y ventanas eran confeccionadas con madera de cedro o mara.

Diseño urbanístico de las Misiones en Mojos (Según el Equipo Pastoral Rural de Mojos, **Historia del Pueblo Mojo**),

En cuanto a la iglesia, el autor menciona que las paredes eran de adobe y con "*maderas escogidas*". Los altares y púlpitos fueron trabajados por "*Jesuitas de Bohemia*". Las estatuas de los santos, en general, provenían de Italia. En cambio, las campanas eran fundidas localmente en Mojos.

En general, las viviendas eran construidas separadamente mediante pequeños espacios, a objeto de protegerlas de los posibles incendios. En cada una de las viviendas habitaban entre dos y tres familias. En las casas tenían sillas y bancos (Jaureguízar 1987: 87-88).

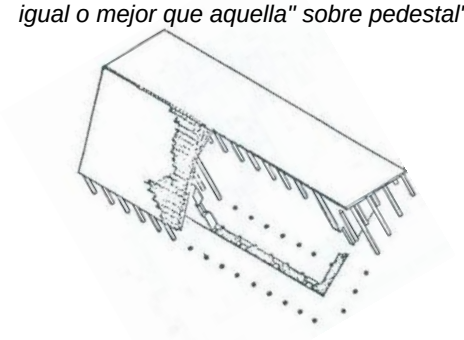


Modelo de las estructuras arquitectónicas de las Iglesias en las Misiones Mojeñas (En Lola Sierra de Méndez, “Los Primeros Jesuitas en Moxos”).

Teresa Gisbert, en su artículo "Arte y Arquitectura en Moxos”, menciona que "*la vivienda era un pabellón longitudinal con galerías laterales y cubierta a dos aguas, cuyas dimensiones variaban según las Misiones*”. Las viviendas fueron construidas a una altura de "*un palmo de la calle, para evitar las inundaciones*”. La autora reproduce la siguiente descripción de Eder:

"*Cada casa mide diez varas de altura, veinticuatro de largo y trece de ancho, de manera que el espacio destinado a la vivienda era de ocho varas, siendo el corredor que rodea la casa de dos y media de anchura. Estos corredores son muy necesarios y a propósito, tanto para resguardar de las lluvias las paredes de la casa como para ofrecer sombra y brisa a los que huyen del calor en el interior de la vivienda. Los mencionados corredores no se cerraban con ninguna pared, quedando libre el paso a la calle*”.

Continuamos con la descripción de Teresa Gisbert: *"en cuanto a la resolución tecnológica de las viviendas existen coincidencias en las misiones en el uso mixto de la madera y la tierra. Los horcones, las columnas internas y la estructura de cubierta estaban realizados de madera, mientras que las paredes de cerramiento eran de adobe. Según la descripción de Eder, la madera de las columnas y los horcones que sustentaban el techo eran de sección cuadrada y bien trabajadas. Las paredes de arcilla mezclada con paja eran bastante anchas por todos lados y recubiertas no con mortero de cal sino con una tierra "blanquísima igual o mejor que aquella" sobre pedestal"* (Gisbert 1987: 168).



Típica Iglesia en las Misiones Jesuiticas de Mojos (En David Block, In Search of El Dorado: Spanish Entry into Mojos, a Tropical Frontier, 1550-1767).

Alcides D'Orbigny en **Viaje a la América Meridional** describe la Misión de Exaltación de la Cruz (construida por Indígenas Cayuvavas) con estas palabras: *"la misión de Exaltación de la Cruz fue fundada por los jesuitas, después de 1696 con indios cayuvavas, descubiertos por ellos en las márgenes del Mamoré. La edificaron en una llanura, en medio de pantanos, y a cubierto de las grandes crecidas del Mamoré por un dique que la rodea y que los jesuitas habían levantado. La plaza, con sus palmeras, sus capillas y las casas de los jueces, se parece a la de las otras misiones. Construida según el gusto de la Edad Media, la iglesia está llena de ornamentos, de esculturas de buen gusto, y sus murallas, levantadas con tierra, están cubiertas de pinturas. El colegio, de una planta, esta muy bien distribuido. El capricho de un administrador hizo desaparecer un precioso monumento. En los muros los jesuitas habían representado con detalles el mapa de la provincia, que debían conocer perfectamente, pero hacía unos años este administrador mandó borrarlo y lo reemplazó con caricaturas groseras, o con dibujos .sobre temas de caza de jabalí, de ciervo, etc., .ejecutados según los grabados europeos. Por sus .productos y su industria, Exaltación de la Cruz es una de las misiones mas ricas: sus tejidos son muy lindos y su cacao uno de los mejores*" (D'Orbigny 1945: 1469-1470).

En este subtitulo vale una referencia que hace Alfred Métraux acerca de las viviendas Mojeñas bajo la influencia Jesuítica. Los Mojeños abandonaron las viviendas redondas con techos cónicos sostenidas por un poste central, techos de paja, y paredes de cañas y barro, por casas a dos aguas, con techos cubiertos con hojas de la palmera motacú y paredes de cañas (Métraux 1942: 64). Ello implicaba la puerta en una de las paredes laterales.

Iglesia y Colegio del pueblo de Concepción de Mojos (Concepción de Baures), según un dibujo iluminado del pintor Manuel María Mercado (1859) ”(Archivo Nacional de Sucre;len Lola Sierra de Méndez, “Los Primeros Jesuitas en Moxos”).

CAPITULO XIV

Expresiones Sincréticas a partir de las Misiones –
Música, Danza, Máscaras, y Cuentos

1. Introducción.-

Los Misioneros Jesuitas al organizar las Misiones fueron dándose cuenta de la variedad, importancia y religiosidad de la música y danzas de los Mojeños. Dicha situación representaba una gran oportunidad para llevar a cabo la evangelización, partiendo de una conjunción de conceptos culturales de origen nativo con otros introducidos por los Misioneros, pero todo ello tendiente al lado de la balanza Católica.

De acuerdo con Andrés Eichmann O. y Carlos Seoane U. en su artículo "El Archivo de San Calixto - Informaciones de la Vida Cultural de Mojos (SS. XVIII -XIX)", después que los Padres Jesuitas abandonaron Mojos (a partir de su extrañamiento en 1767) siguió un período de inadecuación de los nuevos curas, de desinteligencias entre el Gobernador de Santa Cruz y los nuevos curas, y de abusos de los soldados destinados a proteger la región, y varias otras circunstancias que hicieron que Mojos perdiera relevancia entre los principales temas de gobernabilidad general (excepto durante el Gobierno de Lázaro de Ribera). Sin embargo, *"a pesar de todo ello, no se perdió en Mojos ni el cultivo de la música ni el bagaje cultural y religioso que había florecido en menos de un siglo de permanencia de los jesuitas"*.

Sin embargo, si bien los Padres Jesuitas en las Misiones de Mojos habían mantenido la música y la danza en *"algunos actos de culto*", puesto que encajaban en el marco de sus propósitos de evangelización, posteriormente, después de la expulsión de los Jesuitas, la nueva administración de las Misiones prohibió la danza y música de carácter autóctona en las ceremonias dentro de las iglesias. Una visita eclesiástica en 1783 dio lugar a ello:

"Teniendo presente la gravedad, devoción, y compostura con que deben estar los fieles en los templos a Dios; y hallando en esta Doctrina introducida la mala costumbre, que al tiempo de la misa, y en particular en el canon rezaban los indios en alta voz el Rosario, o sus devociones; al mismo tiempo una música y bailes de unos niños en el presbiterio con sus banderas en las misas cantadas; ya más a la música del coro danzaban tocando flautas de indios en el cuerpo de la iglesia al tiempo de alzar (la Hostia), y cuando cantaba, y respondía el coro; (...) debo privar en la iglesia todo lo que es indecente y profano como son aquellas voces orgullosas y bailes en la iglesia estando expuesto nuestro Amo, para ser reverenciado con la profundidad que toda criatura debe adorarle…"

De todas maneras, dicha prohibición no llegó a prosperar. En efecto, a menos de un siglo después, el viajero Edward Mathews fue testigo del "*traje de dos indios que danzaban ante el altar durante la misa*". Andrés Eichmann O. y Carlos Seoane U. concluyen sobre este tema aseverando que "*a pesar de todo, la música siguió viva en Mojos, como no podía ser menos. La falta de atención por parte de las autoridades no ahogó un arte tan arraigado en el pueblo*". Asimismo, cabe mencionarse, al menos para la época post-Jesuítica, que en algunas Misiones (en Trinidad por ejemplo) que siguieron funcionando hubo también mujeres que ejecutaban música (Eichmann y Seoane 1991:60-80).

Como se ha visto, pese a todo lo anterior, tanto en el período Misional como en el post Jesuítico, mantuvieron una variedad de composiciones musicales y danzas, como la del "Torito" por ejemplo, que han quedado hasta nuestros días como parte del "Folklore Mojeño", pero que en realidad, en las Misiones tuvieron un fin de adoctrinamiento Católico.

Por otro lado, no han perdurado (que sepamos) como tradición musical y folklórica Mojeña composiciones musicales de carácter civil, que se ejecutaban en el período post -Jesuítico. Así por ejemplo, en el Reglamento de Gobierno promulgado por Lázaro de Ribera se estableció que para conmemorar el cumpleaños de los soberanos Españoles en cada pueblo *"una buena orquesta de música*" tocase hasta la media noche en los "*corredores de la Sala Consistorial*" donde se colocaban los "*Reales Retratos*" con iluminación de cirios de cera local (Eichmann y Seoane 1991: 65).

Resulta interesante hacer referencia a la iniciativa que tuvo el Gobernador Lázaro de Ribera de enviar a Mojos al Maestro (pintor) Manuel de Oquendo a objeto de realizar retratos, y enseñar a dibujar y pintar a algunos de los Indígenas. Oquendo fue el primer pintor del *"frío academismo europeo*" en visitar Mojos. Los retratos que realizó los concluyó el 1º de febrero de 1790 con un solemne acto. Teresa Gisbert, en quien nos basamos para estos datos, menciona que en dicho acto hubo "*dos orquestas que totalizaban 35*

instrumentos entre violines, flautas, etc. amenizaron el acto, actuando junto a 200 músicos portadores de instrumentos autóctonos" (Gisbert 1987: 170).

Como bien aseveran Zulema Lehm, Arnaldo Lijerón y Lorenzo Vare, *"la vida de los indígenas moxeños está impregnada de religiosidad y fiestas que, como hemos constatado, ocupan un lugar central*". Refiriéndose al Cabildo Indigenal de Trinidad añaden que muchas de estas tradiciones *"trascienden el marco zonal y se constituyen en elemento de vínculo y cohesión con el conjunto del grupo étnico*" (...), constituyéndose en "*prácticas rituales de reafirmación y cohesión del grupo étnico",* por lo que requieren de una debida y larga preparación y organización. En cambio, para el mundo de los *"*caravanas", según los autores, las manifestaciones artísticas presentadas en cada fiesta son meramente expresiones "folklóricas" (Lehm, Lijerón, y Vare 1990: 28).

Las danzas iban acompañadas de atuendos que incluían a las máscaras. Actualmente Mojos cuenta con una serie de máscaras que forman parte de esta herencia cultural que proviene del sincretismo que se dio entre las dos culturas.

A continuación presentamos algunos datos acerca de las manifestaciones culturales correspondientes a la tradición que se origina en las Misiones en base a ingredientes nativos y aportes Católicos, producto de la evangelización.

2. Centro Social y Comunitario "Ipeno Imutu".-

El Centro Social y Comunitario "Ipeno Imutu" coordinó un trabajo de recopilación Cultural con el Cabildo Indigenal de Trinidad que concluyó con la publicación del libro Identidad y Raíces. En dicha obra, al margen de algunas danzas y sus personajes, se presentan algunos cuentos todavía presentes en la tradición oral Mojeña.

En su presentación, los editores manifiestan que *"en los indígenas mojeños al ser concentrados en las reducciones por los Jesuitas que introdujeron la religión cristiana, se produce un sincretismo entre la creencia nativa y el cristianismo*".

En la parte referida a las danzas el libro hace referencia, en base a los narradores Cecilio Mendoza Muñuni, Juana Noe Tamo, Francisco Guaji Noe, Mercedes Pedraza Tamo, y Agustina Moye Temo, a la "Danza de los Toritos y Mamas". Mencionan que se trata de "*una danza religiosa que se baila en todas las festividades y en especial en honor al nacimiento del Redentor. El Torito se siente feliz de compartir la leche de mamá vaca con el Niño Jesús. Los Toritos en conjunto, le brindan calor, cobijo, cuidado y alegría al Dios recién nacido*".

Entre los cuentos presentan "El Japutuki" (en base a los narradores Cecilio Mendoza Muñuni, Juana Noe Tamo, Francisco Guaji Noe, Mercedes Pedraza Tamo, y Agustina Moye Temo); "Historia del Japutuki" (Narrador Juan Noco Yujo); "El Cabrito Cusiri" (Julio Noza Noza, Francisco Guaji Noe, y Mercedes Pedraza Tamo);"El Perro (Paku)" (Cecilio Mendoza Muñuni, Juana Noe Tamo, Francisco Guaji Noe, Mercedes Pedraza Tamo y Agustina Moye Tamo); "La Historia del baile del Perro" (Juan Noco Yujo); "Leyenda del Perro" (Florencia Carire Tamo); "El Tigre y el Zorro" (Leonardo Jou Ichu); "El Mono y el Tigre" (Leonardo Jou Ichu); "El Tigre y el Peroquí" (Florencia Carire Tamo); "El Teatro del Tigre" (Florencia Carire Tamo); "El Carretero y los Zorros" (Florencia Carire Tamo); "El Piyu y el Japutamo" (Florencia Carire Tamo); "La Ardilla y su Primo el Tigre" (Carlos Pérez Pérez); "El Melero con su Hijito" (Ramona Semo Noza); "El Desquite del Melero" (Santa Noza Viri); "Dos cazadores: el Tío Tigre y el Zorro" (Eufemia Flores Semo); y "La Historia del Hombre que se convierte en Tigre Gente" (Santa Noza Viri).

También hacen referencia a los "hechiceros" actuales (narración de Juan Noco Yujo) mencionando "*que son los trabajadores del diablo. Cuando quieren embrujar a una persona lo primero que hacen es llamar al diablo*".

En los cuentos relacionados con el tigre resulta interesante advertir el papel de ingenuo y poco astuto que le toca al tigre, cuando en la realidad ocurre todo lo contrario. El zorro, el mono y el peroqui abusan de él y le toman el pelo. En el cuento sobre el "Tigre Gente" se ratifica que la gente Mojeña cree en este personaje, que se transmuta de persona a tigre, y luego, nuevamente a tigre (Ipeno Imutu 2005).

3. Máscaras.-

El Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF) publicó en el año 2004 el libro titulado Máscaras. En dicha obra se presentan las máscaras del Torito, Chivo, Ovejo, Japutuki, Tamucumira, Ciervo, Jukumari, lchinisiri, Pusimira, Angelito, Achu, Sol y luna. Según el MUSEF todas estas máscaras y sus correspondientes bailes se originan en San Ignacio de Mojos.

La máscara del Torito (tallado en madera) corresponde a la danza que lleva el mismo nombre. En la Danza del Torito participan también el ciervo, ovejo, cerdo, perro, tigre y otros, además de algunos personajes como el japutuki, yavarito, moperas y mamas. Según la citada publicación "*los danzarines enmascarados en general son varones y sólo bailan para fiestas grandes…*"

La máscara del Chivo (tallado en madera) corresponde también a la Danza del Torito. La máscara del Ovejo (tallado en madera), también llamado "*uvézana" o "uvézarapi"*, forma parte, asimismo, del baile del Torito. El Japutuqui, máscara antropomorfa, tallada en madera, es conocido también como "*Tipaju te auqui*", que quiere decir "*ojiblanco*". "*Es conocido como el espíritu tutelar de la serranía*". Es usado por un danzarín solitario en la Danza del Torito. El Tamucumira, tallado en madera, representa a un can. *"Aparece en pares en la danza del Torito, tocan un zancuti (tambor)".* El Ciervo, obtenido de la cabeza natural disecada del animal, corresponde también a la Danza del Torito.

Respecto al Jukumari, tallado en madera, el libro menciona que "*representa al oso negro que habita en regiones pie de monte o de cordillera. Se dice que viene de las serranías, tiene mucha fuerza y come gent*e". En otro párrafo añade: "*el jukumari es llevado encadenado entre dos achus (abuelos payasos) o japutuquis (espíritu tutelar de la serranía) de los cuales pretende escapar asustando o intentando agarrar a los muchachos"*. En San Ignacio de Mojos forma parte del grupa de animales en la Danza de los Toritos.

El Ichinisiri, "*cosido en tela de corteza (árbol de Coracha)*", que se denomina "*la cara del tigre (ichini)",* pero que representa al buho, "uno de los animales a los cuales rendían culto los antiguos Moxos". A los bailarines que llevan esta máscara los llaman también "*sipasiñeque*", debido a las plumas de ñandú ("piyu"), que portan alrededor de la cintura. Bailan en parejas durante la Fiesta Patronal de San Ignacio el 31 de julio.

El Pusimira, esculpido en base al nido de hormigas ("*turiro*"), llevando cintas de papel adheridas. El texto pertinente menciona que "*participa en pareja para la danza de los Macheteros, "gambeteando a los danzarines y la gente; corren por delante de la banda haciéndole la venia y volviendo para atrás. Aparece en la fiesta Patronal de San Ignacio".*

El Angelito, tallado en madera, llamado también "*Angereana*". Forma parte del baile de los Angelitos, en el que participan cuatro o seis parejas de varones Se lo baila en Navidad al son de pífanos y tambores.

El Achu, tallado en madera, "representa al abuelo o antepasado (dios totémico), denominado como ichisiona (viejo usado). Son los personajes principales en las fiestas patronales; además del bastón, en ocasiones, llevan muñecas o animales hechos de cuero disecado. Son hábiles para hacer juegos de palabras, contar cuentos y remedar".

"*El objetivo principal de estos personajes es animar la fiesta, pasean entre la gente, bailan y participan en todas las procesiones y desfiles visitando los altares hogareños. Algunos van jalando animales como pumas u osos. Llevan sobre el sombrero fuegos artificiales (chasqueros) de azufre, carbón y pólvora*".

El Sol y la luna, tallados en madera, pintados y adornados con flores de papel. Se los conoce también como "*sacheana*", el plural para sol. Se los concibe como divinidades celestiales. En la danza participan también otros personajes que representan a las estrellas (Torres 2004: 2-27).

4. La Danza del Torito.-

Rogers Becerra Casanovas, en su artículo "Orígenes y Naturaleza de las Danzas y Música Moxeñas". menciona que la danza autóctona del "takirikire" dedicado a la flecha, al ser conocida por los Misioneros Jesuítas, por su semejanza con el Baile de la Alborada de Galicia, fue aprovechada en función de su labor de evangelización convirtiéndola en la Danza del Torito.

Manifiesta, asimismo, que *"fue entonces cuando pusieron toda su fe en lograr deshacer este culto al servicio de la religión, al observar que la ceremonia a la flecha se realizaba al rayar el alba al son de un tambor. Para ello consideraron de utilidad práctica, introducir la idea europea del "torito" al movimiento coreográfico de la "takirikire'; por no ofrecer expresiones acentuadas de erotismo y por el agrado que tenían los nativos de usar máscaras de animales".*

"Para obtener el éxito deseado, completaron la pintoresca estructura, acomodando al monótono y tranquilo compás de los tambores indígenas, la melodía de la alborada gol/ego, por ajustarse ambos, a las características del ritual mojeño".

"*Así las dos formas sonoras establecidas para el efecto, encontraron aceptación en los habitantes del país llano y boscoso, concluyendo los silvícolas mojeños por abandonar su paganismo a favor de la nueva disposición".*

Con relación al aporte Gallego, Becerra aclara que "*para establecer la particularidad de la alborada gallega, es de verdadero interés saber el significado: "La alborada consiste en cantos y músicas que se ejecutan en las horas del amanecer, acompañados por instrumentos típicos de cada región, manteniendo el tamboril un ritmo apacible e invariable, en compás 6/8. Es propia de Galicia".*

Continuamos con el relato de Becerra: *"la influencia del ambiente y la idiosincrasia del aborigen, hicieron que la melodía madre enseñada por los jesuitas, sufra una modificación a causa de la mezcla del ritmo autóctono con el aporte español, distorsionando el uno con el otro y conservando tan sólo el carácter en la nueva producción, que la fisonomiza como expresión de arte con carta de ciudadanía propia".*

"*Queda demostrado que la música que acompaña el baile del Torito, históricamente es hija fidedigna de la alborada gallega, es decir, retrato de su progenitora".*

"Con el tiempo, el ritmo 6/8 de la alborada, fue simplificado a 2/4, en virtud de que los bailes mojeños tienen ese garbo, marcado por la percusión y por el movimiento de los que bailan. Se respetó empero, el aire sosegado de la alborada". (...).

El autor concluye manifestando que *"de todo lo expuesto se deduce, que la danza del Torito, impuesta por los misioneros jesuitas y transmitida a nosotros por la tradición, de acuerdo a su destino, arranca su contextura de la ceremonia a la "takiríkire", y el valor doctrinal de la música establecida en la novel cadencia, con suave suntuosidad generó el llamado Taquirari, pronunciación posterior por evolución semántica del idioma, como deducción lógica, simple y cierta de palabras que tienen interpretación y contenido religiosos, destinando la voz takiríkire, para designar el arma (flecha)"* (Becerra 1987: 70-72).

Por su parte, Delina Rodriguez de Padilla, en su artículo "Principales Danzas Folklóricas de Mojos – Beni", al referirse al baile de El Torito manifiesta que es una danza Mojeña religiosa que se baila en las fiestas patronales y en las Pascuales de Navidad y de la Resurrección. Según ella, "*simboliza el empuje bravío del nativo*" y representa también al "*clásico jocheo*" (la versión Beniana de la Corrida de Toros). Se origina a partir de la llegada del Padre Jesuita Cipriano Barace, quien habría traído los primeros ejemplares de ganado vacuno. Los bailarines llevan máscaras de madera representando toros, ornamentadas con "*vistosas cintas y un gran pañuelo que le cae sobre la espalda*". En algunas ocasiones, el personaje del "Japutuqui" se integra al baile, que significa "*ojo blanco"* y representa a los "*negros rezagados traídos a la América por los españoles*". La autora concluye diciendo que "es un personaje gracioso y jovial que munido de un lazo enroscado pretende enlazar al toro y cortarle los cuernos" (Rodríguez 1996: 21).

5. Los Macheteros.-

De acuerdo con Delina Rodríguez de Padilla, la danza de Los Macheteros tiene actualmente un carácter "*guerrero – religioso*", siendo bailada sobre todo en Navidad, Pascua de Resurrección, Santísima Trinidad y Corpus Christi, además de otras fiestas religiosas. La danza de Los Macheteros proviene de la antigua danza "Chiriperono" (al respecto véase el Capítulo X, "Expresiones Espirituales de los Mojeños - Música y Danza") y es hoy en día "*la danza típica más tradicional y más destacada del acervo vernacular de toda la región de Mojos"*. Según la autora, también se los denomina "Tontochi" que viene a ser *"un sonido onomatopeico del sonido de las semillas de vegetales (paichachises) o cascabeles que llevan en sus pies, y de la percusión de sus instrumentos típicos (bombos y sancutis)".*

La descripción del baile que hace Rodríguez a la letra dice: *"es una danza exclusivamente masculina. Participan grupos de 8 a 16 bailarines, seguidos de su conjunto musical de 4 componentes. La vestimenta clásica del Machetero es la camiseta o túnica de algodón color blanco, tejida por ellos mismos; es larga y ancha, no tiene mangas ni cuello y son adornadas con listones o franjas de hilo color morado, ciclámen o guinda en los costados y el escote. En la cabeza lucen un enorme tocado de plumas en forma de abanico hecho de plumas de parabas que abundan en esta región amazónica. En la parte del tocado, pende una cola de cuero de tigre adornado con plumas pequeñas. La danza se ejecuta en forma marcial golpeando en forma enérgica con los pies descalzos, acompasando a la música que tiene compás de dos por cuatro, utilizando pífano confeccionado del hueso del ala de aves zancudas que abundan en la región. Flauta, tambos y sancuti son los instrumentos que forman el grupo musical que acompaña a esta típica danza"* (Rodríguez 1996: 21-23).

Refiriéndose a los Macheteros Rebeca de Ott en su trabajo **Danzas Folklóricas y Días Especiales de los Ignacianos**, aunque refiriéndose a San Ignacio, y por lo tanto a los Ignacianos, menciona que visten de plumajes de colores brillantes, el rojo, azul y amarillo. El machete de madera lo llaman *"tontochi"*. Los

instrumentos musicales que usan los macheteros en San Ignacio son una ocarina hecha de arcilla "*de dos tonos*", llamado *"chuyu'i"*; una quena de un tono conocido como "*cóyure*"; y otra quena de tres tonos, el "*jerure*". Según la autora "*su vestido y danza dan la impresión de origen precolombino*" (Ott 1971: 3-4).

6. El Taquirari.-

De acuerdo con Rogers Becerra Casanovas la música del Taquirari tiene relación con la naturaleza Mojeña, en la que "*monte, pampa, bajíos, lagunas, ríos*", dieron origen al Taquirari. "*Desde sus orígenes es de carácter tranquilo, tierno, armonioso, sentimental, expresivo, que rima la idea selvosa acuña la fragancia de las flores campesinas, arrullada por el trinar de las aves pampeanas*". En su florida descripción, el autor luego añade que "*el taquirari representa, pues, el eterno mensaje de un mosaico de selva y ríos".*

De esta manera el Taquirari no tuvo un acompañamiento armónico. Actualmente se basa en *"los tres golpes que marca el tambor, en notas desensambladas del acorde o triada, fruto del producto social. Sus frases musicales son desarrolladas en cualesquiera de sus partes. Consecuentemente ofrece una cantera inagotable para realizar magníficas obras de arte, con modulaciones armónicas espléndidas"*. (Becerra 1987: 72-73).

7. El Fifalalay.-

Es una danza de carácter "*religiosa cristiana, muy propia de la festividad de Corpus Christi*". Según Delina Rodríguez, provendría de Reyes en la Provincia Ballivián. Actualmente se encuentra difundida por todo el Departamento del Beni. Se empieza el baile en forma de viborita, portando objetos con los cuales se adornan luego el altar grande. Los elementos que conforman el altar son *"una mesa central, mantelitos, maceteros, plantas, flores, velas, candelabros y la imagen de Cristo, que será colocada en la parte sobresaliente".*

La danza del Fifalalay representa un homenaje que se hace *"al cuerpo del Señor"*, y se baila "*adorando al altar*". La descripción que hace Rodríguez responde al siguiente detalle: "*es una danza mixta, consta de 16 bailarines y siempre en parejas. Su vestimenta es muy típica, los varones con camijeta o sólo con pantalón blanco, camisa a cuadros o blanca, un pañuelo grande de color vistoso en la cintura, pies descalzos y cascabeles bajo las rodillas. Las mujeres lucen tipoi de colores vistosos, trenzas con cintas colgantes, pañuelo de color en la mano y el objeto señalado para acomodar el altar. La música tiene compás de 2 cuartos, ritmo moderado, se repite varias veces para realizar la coreografía. Los instrumentos musicales que se utilizan son: flauta, tambor y bombo"*. (Rodríguez 1996: 23-24).

8. El Sarao Tricolor.-

La danza del Sarao Tricolor es también de carácter religioso y corresponde a las Fiestas Navideñas. Según Rodríguez va acompañada de cantos correspondientes a la ocasión. *"Esta calificado como el baile de gala de las fiestas patronales y constituye el más grande homenaje que hacen los nativos al Redentor*". Se desconoce el lugar de su origen. Actualmente se encuentra difundida "en los pueblos del Oriente Boliviano, aunque tiene variantes en su interpretación". Delina Rodríguez describe varios aspectos de esta danza con estas palabras:

"*En Moxos, existe la creencia de que los jesuitas quisieron simbolizar con ella la unificación entre las tribus aborígenes en torno a España, pero en el fondo, los sacerdotes aprovecharon esta coreografía para inculcar en el ánimo de los danzantes y espectadores, profundos sentimientos de religiosidad. El color del tipoi y las cintas que lucen las bailarinas, caracterizan la vestimenta típica de cada región de Moxos y su jerarquía. Por ejemplo, el blanco es propio del anciano de Moxos; el celeste de la mópera (jovencita), es de la provincia Marbán; el verde, de la joven Ignaciano; el amarillo de la Movima; el rosado de la Trinitaria; el azul, de la Reyesana; el rojo, de la Joaquiniana".*

"Es una danza mixta, integrada por 17 personas, además de un varón que sostiene el palo del sarao; también puede ser interpretado sólo por mujeres. El varón viste pantalón blanco o azul, camisa blanca o a cuadros, pañuelo grande a la cintura; una botella en el bolsillo o sombrero colgado del barbiquejo hacia la espalda, llevan cascabeles bajo las rodillas. Las mujeres se presentan muy elegantes, con tipoyes de colores variados. El portacinta es un palo redondo de 3 metros de largo, cuyo extremo superior, lleva un disco de madera con 16 agujeros alrededor, de donde se sujetan las cintas multicolores. Su música es alegre y variada, tiene 4 partes con melodías especiales para las diferentes figuras. Los instrumentos utilizados incluyen los de cuerda, especialmente violín. Esta orquesta es la más completa" (Rodríguez 1996: 24-25).

Rebeca de Ott, en su trabajo sobre San Ignacio, se refiere también al "Sarao", indicando que *"un hombre lleva en su mano un palo largo que mantiene vertical con seis cintas largas prendidas en la punta. Cuando les toca bailar, el hombre llevando el palo se para y los seis bailadores cogen las cintas. Los*

bailadores comienzan a bailar alrededor del palo en tal forma que trenzan las cintas sobre el palo. Esto hacen hasta cierto punto y entonces bailan al revés para destrenzar las cintas" (Ott 1971: 22).

9. La Danza de las Abadesas.-

La Danza de las Abadesas, al decir de Rodríguez, es de carácter religioso, y se la realiza especialmente durante las fiestas de la Santísima Trinidad, Semana Santa, y Navidad. La Abadesa representa a la "*mama grande o supervisora*". En las comunidades Indígenas de Mojos son las ancianas quienes se ocupan del cuidado de las iglesias. Dedican parte de su tiempo a limpiar las iglesias, siendo para ellas un orgullo limpiar el piso, pues consideran que es ahí donde "*han de posarse los pies de Dios*". Asimismo, cuidan los ornamentos, y colocan flores sobre los altares.

Esta la descripción que hace la autora: "*usan un tipoi blanco, con adorno negro o azul, trenzas con cintas negras colgantes en la espalda, escapulario o rosario negro, escoba de palitos de hojas de palmera motacú (tópica de la región), llamada escoba "jipuri", para las fiestas estas son adornadas con moñitas de cintas de variados colores. Portan una canastita llena de flores silvestres que primero las besan y luego las van arrojando al piso para adornar el camino por donde pasará el Señor. La música tiene 3 partes: todas en compás de dos cuartos. La música y el canto son propios de la danza y como homenaje a la Santísima Trinidad, entonan estrofas en idioma Trinitario-Mojeño y de elevada tonalidad. Los instrumentos que utilizan son flautas y bombo".*

10. La Canción y Danza "Piama".-

De acuerdo con Rodríguez, "piama" significa "dame". En realidad, sería una canción nativa que representa a San Ignacio de Mojos. La autora se refiere a este tema con estas palabras:

"La danza fue hecha en base a la significación de la canción. Se representa uno de los productos naturales de la tierra mojeña, como es el chocolate o cacao. Las bailarinas que son sólo mujeres, lucen una vestimenta muy original confeccionada en la tela burda de cotencio, adornada con semillas de la región, como ser el totachi y el sirari. Portan en las manos tutumas (calabazas), utensilios muy valiosos y de uso cotidiano para la mujer nativa".

11. La Danza del Totachi.-

La Danza del Totachi es, de acuerdo con Rodríguez, originaria de Casarabe, a unos 50 kilómetros de Trinidad, cuya fiesta patronal es el 27 de agosto. Su nombre proviene del maíz totachi, con el cual, junto con otros materiales, se confecciona la vestimenta. Se trata de una danza de carácter religioso dedicada al Señor de Limpias y a la Virgen María, estando su coreografía basada en las costumbres de los Sirionós.

Delina Rodríguez describe esta danza manifestando que "*en su vestimenta utilizan materiales silvestres propios de la región como ser el maíz totachi (que también se lo llama Santa María o Lágrimas de María), es de color gris en varios tonos y tiene un brillo natural muy bonito; también emplean la cáscara o vaina del fruto del motacú machacado y desflecado, bambú y dientes de animales salvajes. Participan hombres y mujeres, 16 en parejas, pudiendo realizarse con mayor o menor número de parejas"*.

"Las mujeres usan una blusa tipo ponchillo redondo que termina en forma de flecos cuyas puntas rematan con un sirarí, falda corta con la cadera armada con un tejido compacto de totachis y flecos largos; en la cabeza llevan una corona hábilmente confeccionada con aretes colgantes y cinco flequitos que terminan en un sirarí; en las manos portan un collar largo de totachi que manejan para realizar la danza; pies descalzos, cabellos sueltos y largos. Los varones medio cuerpo descubierto, falda corta de la corteza del fruto del motacú machacado y desflecado, con un cinturón adornado de totachis; llevan en la cabeza una diadema hecha de bambú y totachi; en el cuello llevan collares de maíz con caparazón de moluscos de la región y dientes de anímales salvajes. También sostienen un collar igual al de las mujeres, en las manos. Su música tiene un compás de dos por cuatro y su ritmo es moderado y monótono". (Rodríguez 1996:21-32).

12. La Música Barroca en las Misiones de Mojos.-

Aún cuando la Música Barroca Religiosa que se desarrolló en las Misiones de Mojos no fue producto de un verdadero sincretismo cultural (tema del presente capítulo) la hemos incluido, sobre todo, debido a la participación Indígena que tuvo. Dicha participación Indígena incluyó además composiciones nativas. En realidad, la Música Barroca en Mojos fue introducida por los Padres Jesuitas, y ejecutada por los Indígenas, quienes con su innata vocación por la música, llegaron a interpretar las notas de la que fuera en Europa una música de propaganda religiosa.

Becerra Casanovas menciona que los Indígenas "*catecúmenos*" llegaron a interpretar *"con propiedad y despojo, romances al Altísimo Sacramento ya la Virgen, que causaba admiración oírlos".* (...). "*Se*

interpretaban misas y sinfonías de autores europeos, y las bellas armonías del Viejo Mundo vibraban con maravillosa técnica y suavidad, ejecutadas por instrumentos tocados por los mismos indios".

La fabricación de los instrumentos musicales, reproducidos en base a modelos Europeos, alcanzó en Mojos, según el autor, niveles de excelencia. Una muestra de ello es el órgano que se guarda actualmente en la catedral de Tarata en el Departamento de Cochabamba.

Los Misioneros Jesuitas organizaron la ejecución de esta música Barroca para la realización de las ocasiones religiosas y festivas tales como la Semana Santa, Corpus Christi, y las "*chope piesta patronales*".

Según Becerra, la música Barroca de la época misional se sigue ejecutando y cantando en Mojos, "*de modo especial para los ceremoniales de la liturgia católica*" (Becerra 1987: 73-74).

CAPITULO XV

En Busca de la Loma Santa - Migraciones hacia el Sud

1. Introducción.-

La búsqueda de la Loma Santa es un tema que caracteriza e identifica a los Trinitarios y cuyo trasfondo da respuesta a varias incógnitas de su trayectoria. De alguna manera, las migraciones que resultaron de esta búsqueda de una tierra prometida de abundancia resume la trayectoria cultural de éste grupo étnico. Este tema ha sido analizado en profundidad por Zulema Lehm Ardaya. Producto de su investigación, por medio de trabajo de campo y de escritorio, ha publicado el libro **La Búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad - Milenarismo y Movimientos Sociales en la Amazonía Boliviana**. Ocho años antes había escrito un manuscrito titulado "Loma Santa: Procesos de Reducción, Dispersión y Reocupación del Espacio de los Indígenas Mojeños", que sin duda le sirvió de base para el libro arriba mencionado. Nuestro análisis sobre el tema, parte de los resultados de investigación y de las hipótesis planteadas por la citada autora, llegando en algunos aspectos a confirmar lo presentado por ella, y en otros, a plantear otra realidad, al menos en la región Sub-Andina.

Pese a que no se refiere directamente al tema de las Migraciones en Busca de la Loma Santa, con relación a las migraciones de algunos Mojeños, abandonando las Pampas de Mojos y dirigiéndose a bosques tropicales en las márgenes de los ríos y al pie de los Andes, se debe tomar en cuenta también la hipótesis de James Clyde Jones en su artículo "Social and Economic Change among the Moxos Indians of Eastern Bolivia: Some Consequences of the Rapid Comercialization of Cattle". Dicha hipótesis se refiere a que alrededor de 1950 el ganado comenzó a tener un valor comercial, que dio lugar a un cambio socio - cultural de los Mojeños, que al parecer, cambiaron de un sistema social de "Indígena Moderno" (cuando su subsistencia se basaba en el consumo de la carne vacuna) al de "Indígena Tribal'; o más precisamente, "*hacia una "Tribu Homogénea*" *poco integrada, compuesta por grupos familiares dispersos*", que volvieron a depender más de la fauna y flora del monte para su subsistencia (Jones s/f: 1-9).

Antes de entrar al tema de fondo relacionado con la motivación de las Migraciones en Busca de la Loma Santa cabe indicar que no todas las migraciones se originaron en temas de tradición milenarista de reivindicación espiritual y material, sino que se originaron por simples motivos de subsistencia como ser buscar mejores tierras de asentamiento con potencial de caza, pesca, cultivo, y en algunos casos, crianza de ganado, debido a motivos relacionados con la ocupación y "compra" de sus tierras, y en algunos casos, por el mal trato que recibían de mestizos y gente de cultura Occidental, conocidos como "Caravanas".

E inclusive se puede mencionar otro motivo más para trasladarse al "*piedemonte*" Andino, conocido como "*región yuracaré*". Según José de la Fuente (basado a su vez en el "Derrotero de Nicolás de Castro" y "Fragmento del Expediente.." ABNB, Archivo de Mojos) en la época de las exploraciones para abrir un camino que uniera Cochabamba con Mojos existía entre los Mojeños la necesidad de conseguir troncos adecuados para la construcción de canoas (de la Fuente s/f: 206).

Al respecto, veamos en palabras de Marvin Harris **(Cannibals & Kings - The Origins of Cultures)** lo que en general ocurrió con el crecimiento de aldeas o poblaciones grandes.

"Pueblos grandes causan proporcionalmente mayores desórdenes que los pequeños ya que el nivel diario de actividad en un pueblo grande tiene un efecto adverso en la disponibilidad de animales por millas a la redonda" (Harris 1978: 63).

Aquí nos estamos refiriendo a épocas PreHispánicas, antes del arribo del ganado y otros animales domésticos. Si bien los Mojeños eran un pueblo agrícola, también necesitaban y acostumbraban consumir

proteínas. Por otro lado, el incremento de población en una comunidad también habría disminuido la cantidad de tierra cultivable.

Reiteramos, éstas podrían ser razones para migraciones que no hayan tenido el contenido mesiánico y religioso de la Búsqueda de la Loma Santa.

Una buena parte de estas migraciones se dirigieron y se asentaron en las selvas contiguas al río Sécure (Pauly 1928: 155), otras por el río Isiboro y en regiones relativamente cercanas a sus cabeceras, y otras por el río Ichilo, e inclusive intermedias (río Chimoré) y zona de ocupación Cocalera.

2. El Trasfondo de las Migraciones en Busca de la Loma Santa.-

Zulema Lehm sostiene que estas migraciones de carácter milenarista en busca de la Loma Santa tenían dos fines primordiales. En primer lugar, se constituyeron en "*procesos de reocupación de los antiguos espacios que los mojeños ocuparon en el período pre-reduccional*", y en segundo lugar, estos movimientos milenaristas se constituyeron en *"una estrategia efectiva de resistencia del pueblo mojeño frente a la agresión colonial*".

Asimismo, la autora sostiene que la "*ideología milenarista de Búsqueda de la Loma Santa*" proviene de tres fuentes fundamentales: "*la cultura mojeña pre-colonial, la cultura guaraní y el mesianismo cristiano, en cuya articulación el pueblo mojeño realizó un proceso de refuncionalización y selección de elementos que dieron lugar a una ideología milenarista propiamente mojeña*".

Las condiciones físicas y ambientales de este supuesto "*paraíso terrenal*" tendrían similitudes con los requerimientos de selección de un lugar para la fundación de una Misión. Según Lehm, *"la Loma Santa es imaginada como una "pampa" ubicada en una altura libre de la inundación estacional"* (...) *"además, la Loma Santa está señalada por una cruz y en ella existe ganado vacuno, cerdos, chivos, infinidad de animales silvestres y todo lo necesario para vivir en abundancia*".

Asimismo, Lehm añade una posible perspectiva histórica imaginaria a la esencia de la Loma Santa: "*en la ideología de la Loma Santa parece proyectarse una imagen idealizada de las reducciones. En el recuerdo de ellas solamente quedan algunos elementos que se han convertido en símbolos sin el referente histórico concreto o se puede interpretar como: que el movimiento de búsqueda de la Loma Santa busca subvertir el presente instaurando un pasado sublimado e idealizado en el futuro. Pero también se puede percibir que el discurso de la Loma Santa actúa como ideología, en el sentido de que en realidad encubre un retorno no a la reducción, sino al pasado pre-colonial".*

Por otro lado, según Lehm, el "*movimiento social de la Búsqueda de la Loma Santa*" condujo a un completo distanciamiento, tanto cultural como espacial, con la sociedad criolla - mestiza, y pretendía recuperar el equilibrio interno de la sociedad Mojeña (incluyendo "*procesos de revitalización cultural"*) que había sido desestructurado por el impacto cultural durante la Colonia.

Si bien se trató de un movimiento de tinte milenarista neta mente Mojeño, Lehm sugiere (en base a estudios de otros autores: Santos 1992; Zarzar 1989; y Wright y Hill 1985) que entre otros grupos étnicos Arawak (Amuesha en el Perú; Arawaks del río Negro, entre Colombia, Venezuela y Brasil) habrían existido movimientos milenaristas. Sin embargo, para el caso de los Mojeños, su pensamiento milenarista "se hace más evidente con el proceso post-reduccional".

Tal es así, que las fuentes orales y escritas, según la autora, coinciden en señalar al año 1887 como el inicio del "*alejamiento de los mojeños de los excentros reduccionales, o el retorno a sus parajes de antaño*". Es decir, que la ruptura del *"pacto reduccional*" dio lugar a estos movimientos sociales de carácter milenarista

Finalmente, Zulema Lehm sintetiza el concepto de la Loma Santa con las siguientes palabras: *"es evidente que para los mojeños, la Loma Santa no es solamente un lugar, sino la proyección de una sociedad libre del dominio colonial, pero al mismo tiempo busca restaurar un orden social interno e idealizado. Por una parte busca cambios radicales respecto de las relaciones con los blancos, pero por otra en relación al mundo interno de la sociedad mojeña, busca mas bien un retorno al punto de equilibrio*" (Lehm 1999: 9-14, 43-96).

En su trabajo de tesis ("Loma Santa: Procesos de Reducción, Dispersión y Reocupación del Espacio de los Indígenas MojeñoS") Zulema Lehm plantea las siguientes hipótesis de trabajo, las mismas que, a nuestro juicio, sirven de base y síntesis fundamentales para dicho movimiento mesiánico.

"*La Búsqueda de la Loma Santa es un movimiento social de características mesiánicas y anticoloniales que surge con la crisis del frágil equilibrio reduccional proyectando una sociedad ideal exenta de los agentes o relaciones sociales que oprimen a los mojeños".*

"*A través del Movimiento de Búsqueda de Loma Santa, la sociedad mojeña da respuesta a problemas tanto de orden: ecológico (agotamiento de los recursos en las áreas de asentamiento), de conflicto social con agentes coloniales (se manifiestan cuando las presiones se tornan insostenibles) y de necesidades de reproducción cultural (recuperación de la lengua y prácticas culturales: bailes, rituales y otros)".*

En dicho trabajo la autora subraya el carácter mesiánico que tenía el movimiento, basándose en gran medida en la personalidad del Indígena Itonama, Andrés Guayocho (al respecto véase el siguiente subtítulo). "*El podía ver y hablar con los santos y los muertos quienes le habían ordenado que llamase a todos los trinitarios para que se vayan a San Lorenzo*". Guayocho era considerado un chamán de "vista clara", que podía comunicarse con los espíritus (*"dioses"*). Ahora, dice Lehm, se los llama "*espiritistas*" (Lehm 1991: vii-viii, 79).

Para Jürgen Riester, en su libro **En Busca de la Loma Santa**, todo lo que significa la búsqueda de la Loma Santa presenta *"claros elementos sincréticos*". En el lado Católico están lo que representa el mesías Guayocho, como una "*encarnación del Dios cristiano*", siendo que a través suyo *"hablaron Jesús y la Virgen María*". Asimismo, los informes dan cuenta de la presencia de una Cruz Cristiana en medio de la Loma Santa, de San Miguel pastoreando el ganado, y de un Sacerdote Católico. En el lado nativo, de origen PreHispánico de este sincretismo, según el autor están las danzas y cantos rituales, el "*golpear de bastones de danza*", y el uso de motivos o diseños de carácter místico (Riester 1976: 315).

De acuerdo con los informes que el citado autor rescató, resulta evidente que la visión de lo que era o podría ser la Loma Santa, era y son diferentes. Por su rico contenido idiosincrásico y nativo reproducimos la mayor parte del informe de Pedro M. (Trinitario):

"*Hace poco yo he visto nomás un poquito de esta Loma Santa":*

"Después de una noche de baile me fui en la madrugada solo, siguiendo el camino del verdadero futuro de nosotros. Entré solo a la sierra y luego me encontré con un río bravo. Andando en la orilla de este río bien bravo, pensé mucho en la Loma Santa, que está allá arriba. Andando así pensé en los otros (trinitarios) que habían buscado antes de mí. Más arriba el río era menos bravo y tenía menos agua. Pude caminar sin dificultades en el curso rocoso del río. Luego llegué a un lugar donde brillaba la tierra".

"Acercándome bien, me daba cuenta, que esta tierra brillante era oro. Había el oro no mas así encima de la tierra. Era polvo de oro. Me acerqué bien y cuando quise agarrar esta tierra vino un ventarrón fuerte y llevó todo el polvo de oro. Me debía agarrar en una piedra grande, sí no el ventarrón me hubiera llevado y matado. Pasó el ventarrón fuerte y ya no había el polvo de oro. El ventarrón me llenó los ojos y por horas no pude ver nada. Ya sabía yo, que estaba en el camino bueno de la Loma Santa".

"Había no más que pasar por el curso del río más arriba para encontrar esta tierra, la Loma Santa. Andé por horas y horas, y cuando sentí una fatiga me eché al suelo para descansar un poco. El otro día vine a un punto muy angosto del río y de lejos escuché un trueno feo. Acercándome bien a este lugar, pude ver que las rocas chocaban; se juntaron y se separaron pero tan rápido que era peligroso pasar este lugar. Cuando llegué delante de las rocas tenía miedo para pasar. Pero sólo había este camino. Una vez traté de pasar las piedras que chocaban, agarraron mis ropas y sólo por suerte pude escapar de la muerte. Me daba cuenta, que no podía cruzar las rocas y me senté ahí no más para pensar. Estando ahí me agarró un sueño. Mi alma fue a pasear y me contó después lo que había visto".

"Ella cruzó las rocas y llegó al otro lau de las piedras chocantes. Ahí habían muchos animales, vacas, toros, chivos y ovejas. Me acerqué con cuidado pero estando bien cerca desaparecieron en la tierra. Parecía que se hicieron viento. Andando adelante vi una víbora que tenía mil patas y andaba por todo lau. Casi estas fieras comieron mi alma. Sólo pude escaparme trepando un árbol alto. Estando sentau en el árbol vino una fiera que tenía las patas como cascos de caballo. Andó muy rápido y de su boca salió humo. Estaba buscando gente para comer. Bajo el árbol ví muchos huesos de gente. Seguramente eran estos los huesos de los trinitarios que habían llegado hasta por ahí y fueron terminados por estas fieras. En el río mismo ví muchos huesos de los paisanos, terminados por los piedras chocantes".

"Estando sentau encima del árbol vino una fiera, la más peligroso de todas los fieras. Era una fiera que al mIsmo tiempo es hembra y macho. Ella ha terminado a muchos mojeños que trataron de hallar la Loma Santa por su cuenta. Esta fiera tiene dientes enormes y machuca los trinitarios. Al instante mueren. Durante días estuve yo sentau encima del árbol y al final la fiera se cansó de esperar. Bajé y quise volver donde mi cuerpo. Me encontré con 5 yucumaris y hartos osos y debía correr fuerte para que no me alcancen y me matarían…."

“Al final crucé vuelta las piedras y llegué al cuerpo. Cuando me desperté estaba muy fatigado. Por lo menos había yo estado varios días sin mi alma. Despacito me fui vuelta a mi pueblo. Llegando allá, la gente era muy contenta. Conté lo que había visto yo y lo que había visto mi alma”.

"Es seguro que la Loma Santa está allá, pero no podemos hallarla andando solo. Debemos buscarla todos juntos. Los que andan solos no lo hallan, serán terminados. Todos los mojeños deben andar juntos, entonces hallaremos la felicidad de la Loma Santa..." (Riester 1976: 322-323).

Resulta interesante advertir en esta visión del Trinitario entrevistado lo que sería la Loma Santa, basado en un imaginario proveniente de su propia idiosincrasia cultural, en el que interviene la naturaleza junto con "fieras" de carácter mitológico.

En una conversación reciente con don Marco Herminio Fabricano sobre el tema de la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad, que se llevó a cabo en 1990, comentó lo siguiente. "*La marcha era para defender nuestro territorio, donde caminamos para buscar la Loma Santa. Hay que defender la Tierra Santa"* (Marco Herminio Fabricano, comunicación personal, Villa Tunari, 24 de enero de 2008).

3. Personajes Míticos.-

En los mencionados movimientos sociales participaron de manera activa algunos personajes que llegaron a adquirir ribetes míticos. Entre ellos se destacan por ejemplo, Andrés Guayocho y Santos Noco Guaji.

Asimismo, dichos personajes, al decir de Zulema Lehm, habrían tenido una función de vinculación entre el Catolicismo y las creencias espirituales de origen Pre Hispánico. El nexo para rescatar dicha génesis cultural lo constituyeron en aquella época (1887) estos líderes mesiánicos, considerados como sacerdotes y que tenían un lugar de privilegio en la sociedad Mojeña. Eran llamados "*Tiarauquis*", es decir, los que tenían la vista clara, y podían "*hablar con los dioses y los antepasados”*. Actualmente, se los conoce como "*espiritistas*".

Andrés Guayocho, residía entonces en San Lorenzo y "*expresaba la encarnación individual de la ideología milenarista presente en la colectivida”.* Al respecto, Lehm reproduce el siguiente texto del Padre Jesuita Gómez de Arteche:

“… pagando frecuentemente su resistencia (a ser enganchados) con azotes y esto renovó en ellos el deseo de alejarse más, deseo que avivaba más y más el impostor Guayocho, residente en S. Lorenzo, fingiendo que hablaba Dios en su vivienda. Lo que este Dios hablaba, apagadas las luces, era lo que todos los indios sentían y todos los indios deseaban: que ya estaba compadecido de lo que sufrían de parte de los carayanas, y que habfa resuelto llevarlos a lejanas tierras donde pudiesen vivir y practicar su religión con libertad; y aunque casi nadie le daba crédito, lo estimaban y respetaban mucho porque decía y fomentaba lo que anhelaban todos" *(Arteche (1887); 1989: 27)”.*

Andrés Guayocho, considerado brujo o espiritista (en el lenguaje de los Mojeños) era en origen Itonama, pero antes de 1887 había vivido muchos años con Trinitarios en Trinidad, de donde se trasladó a San Lorenzo, para luego convocar a los Mojeños. Sin embargo, cabe mencionar que no existe, según las fuentes, una vinculación directa entre las iniciativas de Guayocho y la Búsqueda de la Loma Santa.

Fue una época de enfrentamientos violentos entre autoridades y gente adinerada de Trinidad (conocidos como Carayanas) contra los Trinitarios (primero en la región de San Lorenzo y luego en Trinidad) y Canichanas, que apoyaron como flecheros a los Trinitarios. Cundía en esos días una especie de profecía relacionada con la "*destrucción de Trinidad*". (Lehm 1999: 55-68).

Andrés Guayocho, había sido antes remero de Francisco Valderrama. Al final, fue apresado, interrogado, torturado, azotado, y fusilado. Según Bernardo Gantier, “*en la ruta, en Rosario, Montenegro dio muerte a Guayocho después de una prolongada tortura con azotes*" (Aguilar 1993: 163, Gantier 1988: 48, 52).

En el Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia se consignan algunos datos, por una parte relacionados con estos personajes subversivos y míticos, y por otra, con información relativa a las poblaciones que se fueron creando.

Respecto al alzamiento que se produjo en San Lorenzo resulta interesante mencionar que en una carta de la Prefectura de Misiones del Colegio de Tarata - Yotaú - Guarayos, del 31 de diciembre de 1913, al Ministro de Estado en el Despacho de Guerra y Colonización en La Paz, que de manera contemporánea a la población de “*San Lorenzo de los Trinitarios*” (que tenía una población de 700 personas), donde se produjo el alzamiento encabezado por Andrés Guayaocho, había también otras dos poblaciones. "*Siendo la menor y*

más cercana a al Mamaré, del que dista dos leguas, "El Rosario" con 50 vecinos. Sigue San Francisco con 180 habitantes". (Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia 1913:69-71).

Con relación a la Capellanía o Doctrina de San Lorenzo en Mojos se menciona que distaba a unas 18 leguas del Puerto de la Asunta sobre el río Mamoré. Se encontraba "*formada por los indios trinitarios que se alzaron en Trinidad (1886) y viven al mando de su caudillo Santos Noca, tiene como anejo el pueblito de S. Francisco Javier sobre el río del mismo nombre. Este último, por malsano y húmedo fue retirado unos 2 kilómetros mas al norte, formándose sobre una colina una sólida capilla y casos alrededor de una plaza*".

"El relato del R.P. Prefecto sobre la calle nueva que daba entrada cómoda al pueblo y el templo recientemente techado y adornado, obra del R.P. Juan Félix Yenewein, sufre hoy desgraciadamente una total modificación; pues el7 de Febrero de este año destruyó completamente un colosal incendio todo el pueblo de S. Lorenzo, sin perdonar al templo con las condecoraciones pintadas por el citado misionero, la escuela, casa parroquial y las de los indios". (Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia 1919:301).

Santos Noca Guaji, quien en principio, fue llevado por los Carayanas en una misión punitiva contra los Trinitarios, y que luego se juntó con su gente, condujo a los Trinitarios de San Lorenzo hacia el río Sécure, para retornar, después de varios años a San Lorenzo. Al parecer, Santos Noco habría fundado varios pueblos más. Según Lehm, "*en el recuerdo indígena, este caminar durante años por el monte, está directamente asociado a la búsqueda de la Loma Santa*".

El relato de Zulema Lehm da cuenta que durante la peregrinación con Santos Noco constataron que San Ignacio ya estaba ocupado por los Ignacianos, y que tuvieron que reemprender su caminata hacia San Lorenzo, por lo que la autora concluye que *"la Loma Santa no es una sola, sino que cada pueblo indígena tiene una propia"* (Lehm 1999: 55-68). De regreso en San Lorenzo, Santos Noco impuso mucha disciplina en la población, y no permitía el ingreso de *"blancos*" y comerciantes, aunque hacía excepciones con permisos de hasta tres días. Cuentan "*que él mismo casaba, bautizaba y predicaba en la Iglesia*". Falleció en 1926 (Equipo Pastoral Rural de Mojos 1989: 77).

En la **Historia del Pueblo Mojo** escrita por el Equipo Pastoral Rural de Mojos se menciona el origen de la comunidad Trinitaria de San Bernardo sobre el río Sécure.

"Después de la matanza de la Ascención en Trinidad, un grupo de muchos hombres "reclutados" para la goma huyeron en canoas hacia el Sécure. Hallando una loma cerca del río Chiripopo decidieron quedarse ahí. Pusieron al lugar el nombre de San Bernardo. En el grupo estaba el maestro de capilla Pascual Conotiri que mandó construir una casa para poner los santos que llevaban. Pensaban fundar un pueblo" (Equipo Pastoral Rural de Mojos 1989: 78).

4. Una Tierra Prometida de Abundancia.-

Si bien la Tierra Prometida de Abundancia que se trataba de ubicar a través de la Búsqueda de la Loma Santa tenía connotaciones de diferente índole, religiosas, políticas, culturales, y económicas, el nuevo medio ambiente o diferentes ecosistemas que se eligieron para los nuevos asentamientos se encontraban cerca o adyacente a los pies de la Cordillera de los Andes, región que varios autores han identificado con una variedad de nombres. Esta región llamada "Bosque Nuboso", "Yunga", "Sistema del Paisaje del Chapare Subandino" (Sánchez 2002: 2-4), "Pie de Monte", "Montaña". etc., llegó a ser el nuevo hábitat de varias nuevas comunidades Trinitarias en zonas cursadas por los ríos Ichoa, Moleto e Isiboro. En algunos casos, cuentan sus pobladores, que la nueva ubicación de sus poblaciones fue como resultado de la Búsqueda de la Loma Santa, en otros, como producto de la migración a mejores tierras, anhelando tiempos más prósperos.

Si bien, como resultado de una inquietud u otra, lo cierto es que estas nuevas poblaciones Trinitarias llegaron a ocupar un medio ambiente totalmente diferente al que tenían en las Pampas de Mojos. Esta, era una región de vegetación exuberante, con serranías separadas por los cursos de agua que fluían hacia las Tierras Bajas de Mojos.

Es por ello, que consideramos que éste nuevo hábitat de este grupo étnico Mojeño (los Trinitarios) tuvo una importancia vital y decisiva en los destinos de este pueblo migratorio. No es tema del presente libro ahondar en una descripción biológica de la flora y fauna de esta región, y es por ello, que a objeto de tener una visión conceptual de esta exuberante región, dejamos al lector con la descripción que hiciera Alcides D'Orbigny en su libro **Descripción Geográfica, Histórica y Estadística de Bolivia**.

Refiriéndose a estos parajes Sub Andinos, D'Orbigny escribió que "*en éstos, ayudada la naturaleza por un temperamento cálido y constantemente húmedo, ha tomado un desarrollo tal, que no hay cosa que pueda comparársele. El todo de la vegetación cuenta allí cuatro ámbitos diferentes. Árboles de ochenta á cien varas de elevación forman una perpetua bóveda de verdura, frecuentemente esmaltada con los más vivos colores ya de las flores purpurinas, de que algunos árboles se hallan enteramente revestidos, ya de las*

enredaderas, que caen como cabelleras hasta el suelo. Allí es donde infinitas especies de higueras, de nogales, y de moreras se confunden con una muchedumbre de árboles, cada uno de los cuales representan un verdadero jardín botánico por las plantas parásitas que los cubren. Debajo de este primer rango, y como protegidos por él, se elevan á la altura de veinte ó treinta varas los troncos delgados y derechos de las palmeras, cubiertas de un follaje muy vario en sus formas, y de racimos de flores ó de frutos que cortejan á porfía los pájaros más bellos. Más abajo, todavía, crecen, como de tres a cuatro varas de alto, otras palmas algo más delgadas que las primeras, y á las que el menor soplo de viento echaría por tierra; pero los aquilones sólo agitan la cima de los gigantes de la vegetación, los que rara vez permiten que algunos rayos de sol puedan llegar hasta el suelo, el cual se halla también adornado con las plantas más variadas, miscelánea de helechos elegantes á hojas recortadas, de pequeñas palmas con hojas enteras, y sobre todo de marrubios de una levedad y delicadeza extraordinarias. No se halla un tropiezo debajo de esta sombra perpetua, pudiendo uno recorrer todos los puntos sin ser molestado por los espinos y las zarzas".

"¿A quién le fuera dado pintar este admirable espectáculo, y exprimir las sensaciones que él infunde? El viajero se siente transportado, su imaginación se exalta; pero, si despertando de su arrobamiento desciende dentro de sí mismo, y osa medirse en cotejo con una creación tan imponente, cuán nulo y exiguo se encuentra! ¡Y cuánto entonces, por la conciencia de su pequeñez y de su debilidad en presencia de tamañas grandezas, viene á desmayar su orgullo!" (D'Orbigny 1992: xxviii-xxix).

5. Migraciones en Busca de la Loma Santa.-

Con relación a las diferentes migraciones que se produjeron, Zulema Lehm sostiene que "*aunque las búsquedas de la Loma Santa difieren en matices unas de otras, la forma de migraciones y en gran medida el contenido ideológico de los movimientos mantienen rasgos persistentes hasta nuestros días*".

La mayor parte de la información rescatada por Lehm se fundamenta en la tradición oral y ello se debe en gran parte al carácter o estrategia de "*clandestinidad*" con que se llevaron a cabo dichos movimientos migratorios durante casi un siglo.

Dentro de una lógica profética, según Lehm, en las nuevas comunidades la *"ideología milenarista se mantiene latente hasta que una nueva convocatoria profética lo suficientemente poderosa las induzca nuevamente a migrar*". Dentro de esta concepción, las comunidades de San Francisco y San Lorenzo se han mantenido como "*proveedoras permanentes de buscadores de Loma Santa".*

Con la caída del mercado de la goma, los esfuerzos de los estancieros en las pampas de Majos, aparte de la ganadería, se concentraron (entre 1910 y 1920) en la producción de alcohol y azúcar. Para ello fue necesario mano de obra Indígena a través del "*empadronamiento*" para llevar a cabo "*el cobro de la contribución territorial*". Esta demanda por mano de obra Indígena impulsó nuevamente las migraciones de carácter milenarista en Busca de la Loma Santa.

En la década de los años 1920 se llevaron a cabo migraciones que partieron de las ex Misiones de San Javier, Trinidad, Loreto y San Ignacio, llegando (así como lo hicieron en el siglo XIX) a San Lorenzo y San Francisco, de donde emprendieron "*un nuevo ciclo de migraciones hacia los bosques del suroeste*".

Otro impulso para estas migraciones provino como reacción a los reclutamientos (primera mitad de la década de los años 1930) para la Guerra del Chaco. De acuerdo con lehm "*estos movimientos contaron con la participación de poblaciones tanto de San Lorenzo, San Francisco y San Ignacio, como de las comunidades del río Sécure que se hablan fundado en los procesos migratorios anteriores; su destino por entonces era el llamado Bosque de Caimanes".*

Durante la década de los años 1950 se consolidó la propiedad ganadera en manos de los estancieros y se liberó de deudas al Estado a la población Indígena. Fue una política de Gobierno la de "*borrar toda huella de lo "indígena" en aras de "lo campesino" y el reforzamiento de la visión del Oriente como un espacio vacío, con la que se justificaron las políticas estatales de impulso a la colonización del Oriente y la Amazonía por pobladores andinos a partir de la década de 1960': Como resultado, sugiere Lehm, "podría decirse que los mismos mojeños coadyuvaron a este proceso con el propósito deliberado de mantener su movimiento milenarista en la clandestinidad".*

Durante esta década fue otro líder no Mojeño, mas bien un Guarayo, llamado José Vaca (*"espiritista"*), quien impulsó las migraciones, especialmente Mojeñas. Además de este movimiento principal, hubo otras liderizadas por dos Trinitarios y un Yuracaré. Estos movimientos migratorios se dirigieron a la región entre los ríos Isiboro y Sécure y el Bosque de Chimanes, quedando muchas familias desconectadas entre estas dos regiones.

"Es en este periodo -dice Lehm - que las migraciones de Búsqueda de la Loma Santa alcanzan su punto más alejado respecto del espacio ex-reduccional y del territorio tradicionalmente mojeño. Sobrepasando

las serranías pre-andinas de Eva Eva y Mosetenes y el río Beni, los buscadores de Loma Santa llegaron hasta la zona de Covendo (Alto Beni) ubicada en el departamento de La Paz y en territorio tradicionalmente mosetén donde fundaron dos comunidades mojeñas. Posteriormente y luego de aproximadamente 10 años retornaron hacia la región dellsiboro –Sécure".

Durante las década de 1970 continuaron los movimientos migratorios, tanto en la región del Isiboro - Sécure, como en el Bosque de Chimanes. En 1984 se llevó a cabo un importante movimiento en el Bosque de Chimanes que fue dirigido por una niña de doce años, llamada Ana Teco, "que llegó a concentrar a más de 300 familias~ durante casi seis meses (lehm 1999: 68-78).

Con referencia a las migraciones de la década de los años 1970's, Jürgen Riester menciona que *"en el año 1975, en los cerros de Cochabamba, junto al río Altamachi, entre Covendo y la ciudad de Cochabamba, vagan estos mojeños de un lugar a otro..."* (Riester 1976: 321).

Otro investigador que ha cubierto el tema de las Migraciones en Busca de la Loma Santa en las cercanías del Ande es Jorge Cortéz Rodríguez, quien en 1987 escribió un artículo titulado 'Diagnóstico sobre las Poblaciones Moxeñas en Busca de la loma Santa". En los anexos de dicho trabajo incluye "Una Experiencia con Moxeños en Busca de la Loma Santa", en la cual presenta los orígenes de la actual población de Santísima Trinidad. Extractamos de dicho trabajo los episodios más importantes, que tienen sumo valor por la época de los acontecimientos.

"El año 1978 el sacerdote suizo Erick Williner logró canalizar unos recursos provenientes de la Iglesia Católica de su pafs, en función de un proyecto de desarrollo con un grupo moxeño "trinitario" en busca de la Loma Santa" (...).

"Este sacerdote logró contactarse, en primer término, con los habitantes de la aldea de San Miguel de Isiboro, ubicada en las orillas del río del mismo nombre, en los limites interdepartamentales entre el Beni y Cochabamba. San Miguel era una antigua aldea, establecida más o menos en 1940. Había recibido, con poca anterioridad a la llegada del sacerdote, un último y numeroso contingente de moxeños de mas reciente migración".

"San Miguel había ofrecido hasta entonces ciertas condiciones de seguridad y desarrollo a sus habitantes, de ahí su larga permanencia. Sin embargo, este sacerdote consideró como más oportuno el traslado de esta población a otro lugar considerado como más óptimo, por las siguientes razones:"

"- Quedaba en un lugar en el que ya existía una senda, futura carretera que uniría las ciudades de Cochabamba y Trinidad, pasando por San Ignacio de Moxos".

"*- Contaba ya con una pista de aterrizaje de buen tamaño, que entre tanto cubriría las necesidades de comunicación del proyecto. Esta pista habla sido construida y luego abandonada por una compañía petrolera que trabajó en la región al final de la década de los años 50".*

"- Por su próxima situación, y vinculación terrestre, a un área de colonización, que brindaba un eventual espacio de comunicación y mercado".

"De este modo. La población de San Miguel - unas 300 familias - fue trasladada a la zona de "La Pista", como se conocía el lugar, y cuando construyeron su nueva aldea la bautizaron como "Santísima Trinidad" en homenaje a la antigua Trinidad abandonada".

"*El proyecto pretendía conformar una cooperativa agrícola. Para esto se contaron con los recursos necesarios para atender las necesidades de alimentación y vestido de la población en tanto se produjeran las cosechas. Se estableció una escuela, con maestros asignados, gracias a eficientes gestiones, por el Distrito Escolar de Cochabamba. Se dotó a los trabajadores moxeños - a aquellos que se adhiriesen a la cooperativa - de herramientas y hasta equipo agrícola mecanizado. Se estableció un sistema de servicio de salud atendido eventualmente por médicos voluntarios".*

"Las disidencias comenzaron con el proyecto de la cooperativa en el momento en que se creó un directorio de ésta, independiente y paralelo al Cabildo Indigenal. Los inconvenientes llegaron cuando no se supo utilizar la herramienta y menos la maquinaria agrícola recibida y se agravó definitivamente cuando se levantaron desconocidas cosechas, cuyo uso no se sospechaba (soya, por ejemplo, que es de alta rentabilidad en otras regiones de Bolivia). La situación se hizo crItica cuando tuvo que ser, otra vez, la agricultura tradicional la base de la alimentación, en reemplazo de la ya terminada colaboración alimenticia foránea".

"Los primeros en abandonar la población fueron los maestros. Nunca entendieron dónde estaban y se sentían allí como exilados, lo cual no les impidió abusar, en cuanto pudieron a la población. El golpe final

se produjo en 1980, durante la presidencia del ex Gral. García Meza. A mediados de ese año, éste "dotó", con las mismas tierras que relatamos, a un numeroso grupo de colonizadores quechuas, con el propósito de alentarlos en su causa política. Al llegar éstos a "sus" tierras y encontrarlas ocupadas, arrojaron a los intrusos, prendieron fuego a la aldea y convirtieron los "chacos" moxeños ya preparados en otros tantos cultivos de coca".

"Actualmente (...), algunos han regresado a San Miguel y otros más han reiniciado su peregrinación por la selva en busca de la Loma Santa. Los más han sido subsumidos en las peores condiciones al actual sistema de colonización del Chapare".

"Varios y valiosos fueron los intentos del padre Erick por defender su población y actualmente continúan. Yo pude visitar "Santísima Trinidad" el año 1979 y regresé el año 1983. Lo que relato es un testimonio personal" (Cortez 1987: 100-101).

Resulta pertinente también reproducir algunos párrafos de la experiencia que tuvo sobre el tema en 1984 el Padre Enrique Jordá Arias, Párroco de San Ignacio de Mojos:

"Estaba en San Ignacio de Mojos el jueves 10 de mayo de 1984, en pleno sur de agua y huracán que nos voló la cumbrera del enorme templo ignaciano y nos lo llenó todo de agua y barro, cuando nos llegó la noticia ya más concreta de lo que estaba ocurriendo. El día anterior habíamos tenido ya los primeros rumores y datos por una meme (mamita) del cabildo indigenal ignaciano".

"La alarma nos la traía un profesor de la comunidad campesina de Santa Rosa del Apere, a nueve leguas de acá, la gente se estaba yendo a buscar Santa Loma y nadie era capaz de detenerlos. El les había insistido en vano para que esperen a que la hallen y recién se vayan todos. Según los datos, se estaban vaciando todos los ranchos desde comienzos de mayo y sólo quedaban prácticamente Santa Rosa y Retiro de todos ellos. La gente malvendía su arroz, café, cacao, animalitos; dejaban sus chacos abandonados y a veces sin cosechar. Habían comprado tela blanca de algodón para su vestimenta ritual, algo de provisiones mínimas y se habían ido con sus imágenes de santos y sus niños y ancianos en dirección a la Loma Santa. En aquel momento estaban ya en un campamento a dos buenos días de camino de Santa Rosa. Allí se iban reuniendo para seguir camino ya luego cuando acabara de reunirse la gente. Habían construido de inmediato su templito como centro de la comunidad': (...).

"Con la alarma llegaban los primeros datos. La "vidente" que convocaba y dirigía la expedición era una niña de unos 12 años, hija de un brujo (alguno dijo que era chimán, cultura reunida sobre todo al sur de Yacuma y de Ballivián, en el departamento del Beni). La niña decía que ya había visto la Loma Santa que es seguro que no se preocupen porque todo lo que quedaba en sus ranchos ya estaba trasladado allá y lo encontrarían a su llegada. Al llegar a cierto lugar cercano a Santa Loma tendrían que dejar la ropa puesta y ponerse la blanca de la Santa Loma, y dejar ir sus canoas por la corriente, porque desde allá sólo se podría ya avanzar a pie. Ella ya los veía a todos "desnudos". El paso por la laguna que lleva a la Santa Loma lo harían llevados por una gran víbora de dos (o tres) cabezas, pero había que apresurarse en reunirse todos los mojeños, porque el último en llegar sería de la víbora. Tenía que ir la familia entera, sólo se admitía hablar en lenguas mojeñas y estaba prohibido el uso del castellano". (...).

"La Loma estaba "encantada", por lo que los karaiana (blancos) la ven y no se dan cuenta de que es la Loma; pero allí iban a encontrar toda clase de buenos chacos, ganado y animal de monte para cacería. Una vez instalados en Santa Loma ella regresaría a buscar al resto que se había quedado en los ranchos pero esta vez lo haría volando".

"*Taita Luís Ch. de Santa Rosa, completó que la niña se había casado (a sus 10-12 años) con un joven de unos 18; José Cárdenas, y que con eso ella se había cambiado su primer nombre por el de María, ahora serían José y María. La niña llevaba una varita blanca y golpeaba el suelo y decía: "Aquí Señor Jesucristo", repetidamente y luego agregaba: "adelante" (: adelante), Señor Jesucristo". (...).*

"La expedición la abrían los macheteros ritualmente con su danza vibrante en la punta primera. Luego seguía ya el camino normal de la gente".

Enrique Jordá en su relato menciona además otros intentos anteriores de búsqueda de Lomas Santas. Hace referencia a una migración que se llevó a cabo en 1959, e inclusive, una anterior, en 1952, cuando el Taita Avelino Masapaija fundó Pueblo Nuevo, y al año siguiente implantó allí *"la gran Cruz de la Exaltación en medio de su enorme plaza".*

Resulta muy importante mencionar lo que el Padre Enrique Jordá dice respecto a la Virgen del Carmen. *"La imagen de la Virgen del Carmen está muy ligada a esta búsqueda de Santa Loma. Ha ido con la expedición. El 16 de julio de 1984 la niña dijo que el párroco de San Ignacio iba a llegar a celebrar la fiesta*

Carmen a Trinidad - San Antonio en un helicóptero. Carmen es un nombre muy común para ranchos mojeños".

Otro dato interesante que nos proporciona Jordá es el hecho de que algunos Mojeños en busca de la Loma Santa pasaron varios años en tal empresa. Al respecto dice: *"En un viaje por el río Sécure, al sur de Mojas y cerca ya de la frontera con Cochabamba, tomé pocos días después contacto con la Santa Loma de Chimimita, en el río Plan tata afluente del Sécure, más de cien familias que llevan ya unos 27 años buscando la Santa Loma también. La que visitamos en el Aperecito dicen que lleva ya más de cincuenta años buscando*". (Jordá 1986: 118-122, 133, 138).

El Padre Jesuita Víctor Villavicencio, quien trabajaba en la Parroquia de San Ignacio de Mojos, obtuvo en 1991 una "carta" en el río Ichoa conteniendo catorce consejos que indicaban "c*uál debe ser el modo correcto de proceder de los trinitarios*". Al parecer, fue redactada por algún Corregidor "*escribiendo fielmente lo que dictaba don Pedro Marai, en cuya memoria se mezclaban el recuerdo y los sueños".*

Pedro Marai, en junio de 1991, decía haber escuchado lo que un hombre extraño (con quien se encontró en el río Ichoa) le contó y le pidió que transmitiese "*a todos los parientes trinitarios*". Dicho documento, según Villavicencio, habría tenido influencia "*en un intento que surgió por marchar de nuevo en búsqueda de la Loma Santa*". Los catorce consejos se refieren a los siguientes temas: el fin del mundo; la necesidad de rogar a todos los Santos y a la Virgen Santísima; promesa de hacer penitencia los miércoles y sábados; la doctrina en su propia lengua nativa; obligación de las abadesas de rogar por todo el mundo; obligación de los catequistas de cumplir con su deber; enseñanza a los hijos con dulzura; los pecados que cometen cada día por medio de sus lenguas; instrucción del Señor de ponerse tejidos de algodón o de corocho, "*con esta clase de ropa devemos llegara la tierra prometida*"; la necesidad de tener la Santa Cruz en los hogares, "*uno en la puerta de nuestra casa i otro adentro en la casa, para que el mal Enemigo se retire de nuestra casa*"; el casamiento de los jóvenes; no pelearse ni discutir entre compadres y comadres; para los casados no tener relaciones sexuales extra maritales.

El consejo decimocuarto se refería al territorio y a la necesidad de buscar lo que estaban buscando. La segunda parte del párrafo pertinente a la letra dice: *"todos debemos procurar este año buscar lo que vuscamos antes que sea tarde, porque será el ultimo año que estaremos felis, pero si todo obedesemos como si fuese un solo corazon tendremos la dicha suerte de encontrar el lugar;…" (Villavicencio s/f: 21-39).*

Concluimos con las versiones sobre la búsqueda de la Loma Santa con una síntesis histórica sobre el tema escrita por el Equipo Pastoral Rural de Mojos en su trabajo Historia del Pueblo Mojo:

"Después de la huida de 1887 una gran parte del pueblo trinitario no volvió más a su ciudad. Se quedó por los montes buscando una tierra sin males para los mojos. Un lugar donde no hubiera enfermedades ni dolor, tampoco podrán llegar allá los carayanas. San Miguel Arcángel la cuidará, habrá mucha carne y mucha cosecha, se viviría fiesteando y ya no se tendría que rezar porque Dios, Jesús, la Virgen Maria y los santos bajarían cada vez de visita para conversar".

"Esta es la "Loma Santa". Como un sueño que cambia totalmente la situación actual de los mojeños al lado de los carayanas. De vez en cuando aparece alguien que despierta del sueño y anuncia que la "Loma Santa" esta en algún lugar".

"Entonces la gente, no sólo los trinitarios, sino también ignacianos, chimanes o movimas, dejan todo lo que tienen y se van a peregrinar por montes, curichis y pampas. Se casan todos los solteros. Los varones se visten de camijeta y las mujeres de tipoy blanco. Todos los días se reza, se canta y se baila".

"*Se pasa mucha hambre y llegan algunos a morir. Después de mucho buscar, rezar y bailar la gente que no halla nada se acobarda. Unos se quedan lejos y forman sus ranchos, otros vuelven donde antes vivían y encuentran sus casas topera, sus chacos hechos monte, su ganado y sus casitas robadas. De nuevo hay que volver a empezar".*

"Así sucedió después de la Guerra del Chaco, en 1958, en 1960, en 1962 hacia 1970, hacia 1980 y la última en 1984. Hay algunos grupos que siempre están explorando los montes pensando hallar en cualquier momento la "Loma Santa".

"*Hoy los carayanas están cada vez mas metidos en el mundo que antes fue sagrado. Nuevas compañías madereras con sus maquinas modernas van abriendo caminos, han comenzado a talar los montes donde antes se buscaba la "Loma Santa". Cortando la madera se deja la tierra un desierto y se pierde las esperanzas de independencia*" (Equipo Pastoral Rural de Mojas 1989: 82-83).

6. Datos Recientes sobre la Búsqueda de la Loma Santa.-

Según don Marco Herminio Fabricano que vive actualmente (enero de 2008) en Villa Tunari, encontrándose a cargo del Centro Artesanal, la Búsqueda de la Loma Santa partió de Trinidad, San Lorenzo, y San Francisco. Cuenta la tradición oral que en la Cordillera de Mosetenes *"había varitas de oro, pero no les interesó*". En origen, *"en Trinidad era una Loma Santa, ya existía el ganado".*

Con relación a la Marcha de 1990, manifestó que era "*para defender nuestro territorio, donde antes caminamos para buscar la Loma Santa. Hay que defender la Tierra Santa*" (Marco Herminio Fabricano, comunicación personal, Villa Tunari, 24 de enero de 2008).

Para una descripción de migraciones en Busca de la Loma Santa que culminaron en Gundonobia, remitimos al lector al subtítulo "Datos Generales sobre las Comunidades Trinitarias" del Capítulo XXII.

7. Estructura Política y Social de las Nuevas Comunidades Trinitarias.-

Los nuevos asentamientos Trinitarios se crearon a imagen de las Misiones Jesuíticas, pero en .lugares distantes de ellas, Cabildos con jurisdicción individual. Cada Cabildo, según Zulema Lehm (en base a una entrevista colectiva en Carmen del Aperecito en 1989), contaba con un Corregidor, como su máxima autoridad. Las demás autoridades variaban de acuerdo al número de la población en cada comunidad. De esta manera, en especial en las comunidades creadas como resultado de la Búsqueda de la Loma Santa, se podía tener un Cabildo con todas las autoridades: un Corregidor, un Capitán Grande, un Primer Cacique, un Segundo Cacique, un Juez de Paz, un Alcalde, un Policía, un Intendente, dos Fiscales, un Albaceas, y doce Comisarios.

Así como en las Misiones Jesuíticas, los Cabildos tenían la función de mediar entre la población Indígena y los Misioneros, los Cabildos actuales, según la autora, "*median entre la sociedad mojeña y el mundo de afuera*". Además, el Cabildo "*cumple funciones tanto de ordenamiento de la vida social y política como de la vida religiosa y ritual de la comunidad*". Asimismo, a imagen del sistema de las Misiones, existe una instancia exclusivamente relacionada con la Iglesia o Capilla. A esta estructura pertenecen los Maestros de Capilla, Sacristanes y Abadesas.

Lehm informa que las Abadesas son las mujeres de mayor edad que se ocupan del aseo y mantenimiento de la Iglesia. Asimismo, cita a Villavicencio (1992) afirmando que *"algunas "memes" conservan los secretos de las curaciones y saben las causas de las enfermedades espirituales. Ellas conocen los espíritus que habitan en el mundo (espíritus o jichi de los yomomos, los huracanes, de las cañadas, de los árboles, de los bichos o animales del monte y de las aves). Con mayor experiencia llegan a saber a dónde recurrir cuando existen enfermedades espirituales de los hombres. Algunas de ellas son sobadoras Io conña'i que es una especie de purificadoras de las enfermedades espirituales y corporales. Ellas conocen quienes son yoperu o curanderas del orden maligno y saben combatir sus males".*

Otro grupo que tiene su importancia y prestigio dentro de la estructura social de las comunidades Mojeñas o Trinitarias son los Macheteros, aquellos *"integrantes de una danza ritual fundamental en las festividades mojeñas*". Los Macheteros, cuyo número mínimo es de cuatro danzantes y tres músicos, tienen un Capitán propio del grupo.

"En el movimiento de Búsqueda de la Loma Santa - escribe Lehm -, tanto en el presente como en 1887, el cabildo: la estructura social vinculada a la capilla y los macheteros se encuentran siempre muy próximos al "profeta" o "espiritista': Asimismo, este último constituye la encarnación individual de la ideología milenarista, presente en la sociedad mojeña y es una pieza indispensable para la actualización de esta ideología".

Luego Lehm informa, de manera muy interesante (tema que comentamos en otro Capítulo) que en la *"percepción mojeña, la relación con el "espiritista" es generalmente ambigua: "¿trabajará con Dios o con el Diablo?': En otras palabras, la posibilidad del "falso profeta" está siempre presente"* (Lehm 1999:78-82).

CAPITULO XVI

El Nuevo Concepto Religioso y Festivo de los Trinitarios

1. Introducción.-

La gran mayoría de las actuales comunidades Trinitarias han heredado el concepto religioso y festivo de las Misiones Jesuíticas. En el Capítulo XII, referido a la "Esencia y Funcionamiento de las Misiones en Mojos" habíamos mencionado que los Jesuitas supieron capitalizar, en beneficio de su misión evangelizadora, la idiosincrasia ceremonial y festiva que tenían desde antes los Mojeños. Esta tendencia que tenían los Mojeños para realizar ritos y ceremonias fue adaptada y acomodada por los Jesuitas a sus propias ceremonias y ocasiones festivas. Además de ello, entre ambos, los Jesuitas, con la Religión Católica, y los Mojeños, con su Religión Original Amazónica, había otro común denominador que facilitó la fusión de ambos: ceremonias y festividades formaban parte esencial de sus actividades religiosas. Los dos grupos estaban constituidos por personas de profunda raigambre religiosa. Esta síntesis y sincretismo dio como resultado una nueva religión para los Mojeños, que en el caso de los Trinitarios, pervive aún en nuestros días.

2. El Nuevo Concepto Religioso de los Trinitarios.-

El nuevo Concepto Religioso de los Trinitarios, en términos generales, varía en su intensidad, de una región a otra y de una comunidad a otra. Sin embargo, existe actualmente un común denominador que se caracteriza por una conjunción de conceptos, tradiciones y creencias de origen pre Jesuítico con conceptos, tradiciones y creencias de origen Católico, provenientes de las Misiones Jesuíticas. Pero, esta conjunción de estas dos trayectorias religiosas, forma parte de un sincretismo que ha dado lugar a una nueva idiosincrasia espiritual y religiosa, que hace que los Trinitarios actuales sean poseedores de una mentalidad sui géneris.

Por un lado, en algunas comunidades Trinitarias, como Santísima Trinidad y San Antonio de Imose, se llevan a cabo anualmente todas las festividades del calendario Católico con toda devoción y una fe profunda, que inclusive llega a ser más intensa que en las ciudades. Paralelamente, e inclusive en las comunidades recién citadas, superviven las creencias espirituales originarias. La diferencia en esta amalgama espiritual es que la liturgia ceremonial Católica es practicada públicamente, con participación de prácticamente toda la comunidad, partiendo de una preparación a través de los Cabildos, en cambio, las creencias y prácticas espirituales originarias se llevan a cabo dentro de un marco más privado, es decir, subyace debajo del comportamiento público.

Sin duda, esta ambivalencia de pensamientos y procederes viene desde tiempos de las Misiones, cuando la participación chamánica era más activa y protagonista del quehacer diario. Hoy en día, estas prácticas chamánicas han sido relegadas, y si son practicadas, lo son de manera discreta y confidencial. En algunos casos, las personas que son conceptuadas por la comunidad como "brujos", no son aceptadas por ellos mismos, prefiriendo autonominarse como curanderos. Habíamos visto en los capítulos dedicados a la espiritualidad Amazónica y Mojeña en tiempos Pre Hispánicos que el "hechicero" y el "curandero" era lo mismo, es decir, una misma persona ejercía ambas actividades.

Dicho de otro modo, la aceptación de la existencia, e inclusive, el temor de los espíritus, sean estos ancestrales, regionales, o personales, e inclusive la personificación espiritual de animales, plantas y cosas, tan propios de los pueblos Amazónicos, resurgen en momentos íntimos, o cuando las prácticas Occidentales heredadas de las Misiones, no cumplen con lo esperado. Por el otro lado, la fe y la liturgia Católica, en todos sus detalles, son llevadas a cabo de la manera más conciente y devota. E inclusive en algunos casos, lo Católico ha llegado a sumergir en el olvido a la espiritualidad originaria.

En el presente capítulo, presentamos el lado Católico de este nuevo concepto religioso y festivo de los Trinitarios, dejando para el próximo capítulo las supervivencias espirituales originarias.

3. Festividades Religiosas Trinitarias.-

Al referirnos a las festividades religiosas Trinitarias debemos comenzar por mencionar que el nombre de los Trinitarios proviene de la actual ciudad de Trinidad, que en sus orígenes fue la segunda Misión Jesuítica.

El Patrono de la ciudad es La Santísima Trinidad. La imagen se encuentra en el retablo de la Iglesia Catedral. Sólo se saca la imagen una vez al año, para la fiesta en que se celebra la fundación de Trinidad.

Nuestra primera experiencia con una ceremonia religiosa Trinitaria ocurrió en Santísima Trinidad (al Sur del Parque Isiboro Sécure), el 23 de marzo de 2005. En aquella ocasión, se celebraba la Semana Santa. Durante esta primera experiencia, el texto de nuestros apuntes a la letra rezaba:

"Procesión, partiendo de la Iglesia, donde los hombres se sentaron a la mano izquierda y las mujeres a la derecha.

Se formaron dos procesiones. Mujeres con su estatua de la Virgen María, y los hombres con Jesucristo Crucificado, cada grupo cantando en compañía de una monja. En el grupo de los hombres, tres niños, los de los extremos con sotana blanca, sosteniendo velas, y el del medio, con sotana roja, llevando una estatuilla de madera representando a Jesucristo. Dieron la vuelta a la plaza, encontrándose los dos grupos (el de los hombres y el de las mujeres) en el punto de partida, fuera de la entrada de la iglesia, ubicándose junto al escudo de flores donde juntaron las imágenes, las separaron e ingresaron a la iglesia. Se sentaron, los hombres a la izquierda de la iglesia y las mujeres a la derecha. Algunos de ellos colocaron las imágenes en el altar; y luego, todos rezaron".

Las ceremonias litúrgicas de la Semana Santa incluían el Lavado de Pies, el Baile de Macheteros y la Procesión de la Vía Crucis.

Las monjas que trabajan en Santísima Trinidad corresponden a las Madres Misioneras de Jesús Verbo y Víctima. Es una Congregación Peruana fundada por Alemanes.

De acuerdo con la Madre Superiora, Fidelis, la Semana Santa en Santísima Trinidad, al menos en aquella ocasión, consistía en el siguiente programa litúrgico.

El Domingo de Ramos. Inicio de la Semana Santa. Preparación del Sepulcro. Procesión con palmas. Canto de salmos, incluyendo un canto en Trinitario. lngreso a la iglesia e inicio de la liturgia y celebración. El lunes, exposición del Santísimo (realizado también todos los lunes del año), realizándose la hora bíblica con los asistentes dentro de la iglesia. El martes, igual. El miércoles, igual en la mañana. Durante la noche, se realiza la Procesión del Encuentro, confeccionándose la alfombra floral, donde se lleva a cabo el Encuentro de la Vía Crucis de Jesucristo y la Virgen María. El Jueves, a las ocho de la mañana, la Exposición del Santísimo. A las seis de la tarde, lectura de textos bíblicos, luego el lavatorio de los pies, y luego la ceremonia, consistente en una liturgia normal, con lectura de la "*palabra del Señor*", y predicación de lo pertinente del día (en este caso, el sacerdocio). Al respecto, la Madre Fidelis aclaró que "l*as monjas tienen el sacerdocio por oficio, no por sacramento*". Luego, se procede al desmantelamiento del altar, cuando la gente procede a la adoración, realizando la Exposición del Santísimo. Acaba la ceremonia a la media noche. Luego, se quedan a cantar las lamentaciones ("*a la media noche lo toman preso a Jesús*"). El viernes en la mañana no hay nada. A las dos de la tarde se realiza la Cantiña, que es la ceremonia propia del Viernes Santo, con predicación de las Siete Palabras. Todo ello va acompañado de la Celebración de la Cruz, hasta las ocho ó nueve de la noche. Se realiza la Vía Crucis por toda la plaza, visitando los altares preparados de antemano. La autoridad, llevando una bandera, hace como si barriera, limpia todas las maldades y los pecados del mundo en cada estación, donde se cambia la autoridad. En las catorce estaciones se reza, "*se inciensa*", y se realiza el barrido. Según la Madre Superiora, las actividades religiosas durante la Semana Santa en Santísima Trinidad siguen "*la liturgia esencial y el resto basado en la tradición de los Trinitarios*" (Madre Fidelis, comunicación personal, Santísima Trinidad, 24 de marzo de 2005).

Según don Avelino Muiba y Florentinio Muiba (hijo de Avelino, y el músico más eximio de Santísima Trinidad), las "cantiñas" son propias de Santísima Trinidad. Generalmente son de alegría, no así en Semana Santa. *"Ahora se canta lamentación*".

Entre otros datos que proporcionaron los Muiba, los domingos se realiza la celebración normal de la liturgia. El Viernes Santo se lleva a cabo el duelo, ayuno y abstinencia. "*No prenden fuego, sólo pan de arroz y chicha de yuca*". El sábado, a las siete de la mañana se realiza la Ceremonia de Pascua, la bendición del Cirio del Fuego, y el baile de los macheteros.

Siguiendo con el relato de los Muiba, el Miércoles de Ceniza unas quince personas solteras llevan un niño al río y lo untan con barro. Hacen la señal de la cruz con barro, no con ceniza. Esperan el Encuentro de Alegría, de María con Jesús. Después de la ceremonia del barro, aparece una mujer vestida de blanco, la Nueva Eva, es la Renovación (Avelino Muiba y Florentino Muiba, comunicación personal, Santísima Trinidad, 24 de marzo de 2005).

El 24 de marzo (Jueves Santo) en Santísima Trinidad, alrededor de las cinco de la tarde en la Iglesia, una de las monjas se dirigió a los fieles hablándoles acerca de la "unidad". Luego, las autoridades y catequistas de la comunidad, vestidos con túnicas blancas, se sentaron alrededor de una mesa larga que

contenía varias fuentes de comida: pollos, plátanos, yuca, pan de arroz, arroz, huevos, y chicha de maíz y de yuca. Fuera de la mesa, en un extremo, Florentino Muiba, profesor de la escuela y músico de la comunidad, tocaba el violín. Los de la mesa se sirvieron, y las mujeres invitaron a los que estaban asistiendo fuera de ella. La comida representa la "Ultima Cena" del Jueves Santo. Los que se sientan alrededor de la mesa, representan a los doce apóstoles. Entre ellos estaban Cayo y Francisco Cueva, así como Avelino Muiba.

Posteriormente, los que estaban sentados alrededor de la mesa, entraron a la iglesia y realizaron el "Lavatorio de Pies".

Al día siguiente, Viernes Santo, día en que matan a Jesucristo, adornan el sepulcro con flores en la tarde, y luego lo sacan en procesión, que en realidad representa la última procesión de Jesús. Visitan las cuatro esquinas, donde, en cada una de ellas, se encuentran cuatro palos de balsa clavados. Rezan y cantan al son del violín.

Durante el Viernes Santo no se debe comer. Una comisión presidida por el Alcalde recorre las casas para controlar si están cocinando, y en caso de que lo estén haciendo, apagan el fuego. La comisión está compuesta también por catequistas y macheteros.

Para los actos de liturgia del Viernes Santo preparan 14 altares, que representan 14 estaciones (14 caídas). A tal efecto, se asigna responsabilidad por grupos de personas o por los miembros de las casas para armar dichas estaciones. En el lugar de cada estación se clava una cruz de unos 1,40 metros de alto.

A las doce y media de la tarde un grupo de mujeres prepara y adorna el sepulcro, donde se coloca a Cristo ya desclavado. Apoyan sobre la puerta de la iglesia una cruz grande y una bandera negra.

A las cuatro y diez de la tarde, dentro de la iglesia, ante la asistencia de las familias con sus hijos, y de los catequistas con sus túnicas, se lleva a cabo la Liturgia de la Palabra, de la Cruz, de la Comunión, y las Siete Palabras, cuando se manifiesta "*la grandeza de Dios en su hijo en la Santísima Trinidad*". El retablo luce la Santísima Trinidad: el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo. La Madre Superiora, al oficiar la Eucaristía, se dirige a los asistentes diciendo "*Hermanos Trinitarios….*", la mayoría portando camisas blancas y algunos llevando cruces de madera colgados del cuello. El lloriqueo de las guaguas hace de fondo. La Religiosa más joven participa con una lectura. Tres catequistas, uno por uno, leen su parte. Francisco Cueva lee también su parte.

A las ocho de la noche, dentro de la iglesia, la imagen de Cristo crucificado se encuentra entre dos ramas grandes de sauce. A la izquierda, el sepulcro de madera adornado con fruta y pan de arroz. La Virgen María a la derecha.

Las monjas se ubican en la parte posterior de la iglesia. Un catequista lee en Trinitario. Se lleva a cabo la "desclavación". Pasan los demás catequistas y le van sacando algunas partes a la imagen de Cristo (la corona por ejemplo). Primero, arrodillados muestran a Cristo a la imagen de la Virgen María. Luego al pueblo, a la gente en la iglesia. Luego pasan la imagen de Cristo delante de la Virgen, y pasan la bandera negra, borrando los pecados del mundo.

Se procede a una lectura en Trinitario, una lectura cadenciosa, repetitiva con frases cortas. Luego, sacan la imagen de Cristo Meten la imagen de Jesucristo dentro del sepulcro. Suena la matraca (en base a visagras de fierro por fuera, lo que hace sonar) tres veces. Luego descienden al Cristo crucificado, lo exponen a la imagen de la Virgen María y a los fieles y lo colocan dentro del sepulcro.

Llaman a cuatro jóvenes para cargarlo, y comienza la procesión. Sale primero el grupo cargando el Sepulcro, con las monjas y el cantor por delante. Se detienen delante de la primera estación. Rezan y cantan en Trinitario. Un catequista coloca una tela delante del sepulcro y la monja mayor se arrodilla y agacha la cabeza casi hasta el suelo e "inciensa", moviendo el incensario. Antes de ello, la monja más joven anuncia que esta estación estará dedicada a los de la "Posta Sanitaria", luego a los 'Sacristanes".

Un Trinitario, que fue llamado antes por su nombre, toma el mástil con la bandera negra y lo mueve haciendo flamear la tela negra de un lado al otro, *"borrando los pecados del mundo*".

Durante estas ceremonias se efectúa un repique con un tambor. Una vez que se haya pasado la tercera estación, avanza el segundo grupo con la estatua de la Virgen María. Detrás de este grupo, dos músicos tocan flautas.

El primer grupo pasa a otra estación, donde se repite la misma ceremonia, con la excepción de la dedicatoria de parte de la religiosa joven y de la persona que hace flamear la bandera. El cantor es el mismo, Florentino Muiba. En cada estación canta. Por momentos eleva el tono de su voz. Va acompañado por el

canto más suave de los demás fieles. Todo lo de esta noche es el producto de la tradición litúrgica de las Misiones Jesuíticas de hace 250 años.

Según Juan Carlos Molina, nuestro ayudante de trabajo de campo, después de la Vía Crucis con las catorce estaciones, hubo baile de antorchas realizado por los chicos. Toda la procesión iba acompañada de los muchachos que llevaban las antorchas, consistentes en un largo mango, en cuyo extremo ardía una vela, resguardada en sus cuatro lados por papel celofán con algunos diseños alegóricos (un loro por ejemplo) (Juan Carlos Molina, comunicación personal, Santísima Trinidad, 25 de marzo de 2005).

El sábado 26 de marzo (2005), a las ocho y cuarto de la noche se llevó a cabo la bendición del fuego y del cirio. Luego, la entrada a la iglesia. En la mitad de la iglesia se procedió al prendido de las velas y del cirio principal. La Religiosa joven hace alusión a la Resurrección. Avelino Muiba lee acerca de los primeros siete días de la creación. Cuando Avelino lee, todos apagan sus velas. La ceremonia en la iglesia concluyó a las once menos cuarto de la noche.

Proseguimos con el relato de Juan Carlos Molina. A la media noche se llevó a cabo la danza de los Macheteros. Cuatro danzantes con sus atuendos de plumas por delante y uno atrás con el bombo y otro con el tamborcillo. Estos dos últimos con su túnica (camijeta), pero sin plumaje. Se armó una estación (altar) delante del Cabildo con vista a la Iglesia. Aparte de los dos músicos recién descritos, entre el público había otra persona con flauta y otro con tambor. Se comenzó a bailar con una melodía lenta, pasiva, con un paso hacia delante y otro hacia atrás. Luego el ritmo se hizo más movido, y dieron vueltas en circunferencia. Luego entraban y volvían a salir del ámbito del altar. Los bailes, interrumpidos por descansos continuaron hasta las cuatro de la mañana. Durante los descansos se sentaban sobre los bancos ubicados en los costados del altar. Tomaban chicha de yuca y a la vez tocaban ritmos Trinitarios con el punquillo (flauta) y el bombo (entre intérvalos de diez minutos).

A las tres y media de la mañana un sacristán había abierto las puertas de la iglesia y llamó con campana y tamborcillo. A las cuatro y cinco, los chicos con sus faroles y unas veinte personas mayores llegaron a la iglesia. Florentino Muiba, Francisco Cueva y los demás catequistas se pusieron sus túnicas. Saliendo de la iglesia, llevaron por la izquierda de la plaza a la imagen de la Virgen María, y por la derecha de la plaza a la imagen de Jesucristo, encontrándose luego en el altar armado frente al Cabildo. La reunión de las dos imágenes represento "el encuentro". Los colocaron con vista a la Iglesia. El violinista, flautero, y quien tocaba el tamborcillo, se ubicaron con vista al altar. Tocaron y cantaron en Trinitaria una alabanza a Dios y a la Virgen María. Uno de los catequistas representaba a un sacerdote. Levantaron las dos imágenes y las transportaron juntos en línea recta a la iglesia. Por delante iban los Macheteros con vista al grupo y de espaldas a la Iglesia, es decir, al bailar avanzaban de espaldas al son de un ritmo alegre. Llegaron a las puertas de la Iglesia, los macheteros se hicieron a un lado y metieron a las dos imágenes dentro de la Iglesia (Juan Carlos Molina, comunicación personal, Santísima Trinidad, 27 de marzo de 2005).

Para el **Corpus Christi** en Santísima Trinidad, según Francisco Cueva, se preparan altares en la plaza. En ello participan el Magisterio, los Catequistas, la posta del Centro de Salud, la Asociación de Mujeres, el Cabildo, y el Club de Madres.

Durante la procesión, que es dirigida por las Madres Religiosas, se reza en cada altar. "*Incluye cosas nuevas pero sin modificar la tradición*". Antes de la procesión se procede a una "celebración" dentro de la iglesia dirigida también por las Religiosas (Francisco Cueva, Santísima Trinidad, comunicación personal, 26 de mayo de 2005).

De acuerdo con Juan Carlos Molina, todos los días en el Cabildo, bailaban primero los hombres adelante, con vista a la imagen de la Santísima Trinidad, y las mujeres atrás, también frente a la imagen, con pasos hacia delante y hacia atrás. Los Macheteros eran seis (con los dos músicos), quienes bailan todo el año. En el Cabildo los hombres invitan a bailar a otros hombres que no son de la comunidad, o entre ellos mismos. Las mujeres no comen con los hombres en la mesa principal, sino después.

Asimismo, cuando invitan a una persona extraña a la comunidad a almorzar, las mujeres comen en la cocina (cuarto aparte) y los chicos comen desparramados, sobre la hamaca, un banco, etc. En algunos casos, las mujeres sí son invitadas a comer en la misma mesa.

Los integrantes de los Macheteros van cambiando cada año. Resulta ser como un servicio a la comunidad (Juan Carlos Molina, comunicación personal, Santísima Trinidad, 27 de mayo de 2007).

La intensidad de la liturgia y ceremonias de la Semana Santa varían bastante de un lugar a otro. Por lo general, cuanto más al Norte se encuentra la comunidad mayor el fervor ritual Católico. En el Sur, y por ende, cerca al Ande, la tradición litúrgica es menor, excepto en Santísima Trinidad. En Santa Isabel (río Ichilo) por ejemplo, para la Semana Santa limpian la senda que va de una casa a otra a lo largo del río. En ella

preparan las estaciones y el altar lo preparan en el Cabildo. Se celebra la Semana Santa, pero no con la dedicación y preparación que en otras comunidades.

Para la Cuaresma en Puerto San Lorenzo, doña Eduperia Muiba Moye se pone un collar negro de plástico. Cuando pasa la Cuaresma se pone otro.

La Semana Santa en Puerto San Lorenzo, como en Trinidad, se lleva a cabo la liturgia tradicional con el velorio, la representación de los doce apóstoles con la comida en la mesa. Antes de ello, una persona se encarga de lavar los pies a los apóstoles. En la noche meten a la imagen de Jesucristo dentro de un pequeño sepulcro, y salen en procesión por la plaza, rezando en cada esquina.

4. Otras Fiestas y Ceremonias Trinitarias.-

Trinidad.-

Una mención especial merece la Chope Piesta en Trinidad, cuya fecha es movible y adquiere singular relevancia, al igual que la fiesta de Trinidad. Según cuentan en el Centro Artesanal de Trinidad la Chope Piesta nació en San Rafael. Según un tríptico de Turismo Moxos, la Chope Piesta "*es la fiesta más importante en la ciudad de Trinidad, y tiene carácter cívico y religioso, ya que conmemora al mismo tiempo la fundación de la ciudad y su consagración a la Santísima Trinidad*".

Las actividades que se llevan a cabo en esta fiesta son la Procesión de la imagen de la Santísima Trinidad que parte de la Catedral y "*recorre las principales calles de la ciudad, acompañada por música y danzas autóctonas…"* También se llevan a cabo la Entrada Folklórica Estudiantil y la Tiuri Moperita, que es una feria donde ofrecen platos típicos de la región, con bailes populares y jocheo de toros. El *"Jocheo de Toro y Palo Ensebao"* se lleva a cabo en la Plaza de la Tradición. La festividad también incluye un concierto de música Barroca de la Orquesta de San Ignacio de Mojos (Turismo Moxos).

Santísima Trinidad.-

El domingo 22 de mayo, durante la Fiesta de Santísima Trinidad, en la mañana se llevó a cabo la misa. Luego la "comilona", seguido de los bailes tradicionales de los niños. Se bailó el "Sarao", con el palo central y las cintas, el "Barco", la "Gaviota", los "Angelitos" ("que adoran cuando nace el niño"), "Herodes" ("cuando nació el niño, los reyes querían matarlo"), los "Yuras", los "Macheteros", y los "Doctorcitos".

El lunes 23, de siete treinta a nueve de la mañana, se realizó la misa. Se comió, se raspó el palo, bailes de Trinitarios, el de los Macheteros, y se procedió a parar el palo encebado, el cual puede ser de cualquier árbol. En este caso fue de leche leche. Primero juegan alrededor del palo, que en realidad es un tronco recto, haciendo un simulacro de "jocheo" alrededor de una persona que lleva las astas del toro. Lanzan dulces a los niños y a toda la gente presente. El supuesto toro, con sus cuernos, los persigue y no deja que levanten los dulces. Cornea a los que puede. El corneado se convierte en toro. También se colocan billetes en los cuernos, para que la concurrencia trate de sacarlos. Otros dos personajes con sus lazos (los "laceros") tratan de enlazar a alguno de los presentes. Si lo hacen, llevan a la persona enlazada al pie del palo, lo amarran, quien asume también el papel del toro. Le proporcionan cuernos.

El palo "encebao" tiene algo más de nueve metros de alto. A metro y medio de la cima se encuentran los premios, consistentes en ropa, galletas y otros. La acción de preparar el palo va acompañado de un constante tamboreo. En la misma punta colocan la bandera celeste del pueblo.

Mientras se realiza el jocheo (que prácticamente es un juego de niños) los mayores varones con los músicos se ubican en "redondilla" bajo el techo de la retreta en el centro de la plaza. Desde allí observan lo que acontece en la plaza y toman chicha de yuca y de maíz. En el Cabildo bailan los Macheteros. Las chicas con sus tipoys de diferentes colores, incluyendo el blanco, bailan al son de la música frente a la "redondilla". (Algunos de estos datos fueron proporcionados por César Cuellar, tesista de la Carrera de Turismo de la UMSS, comunicación personal).

El martes 24 de mayo de 2005, después de la misa en la iglesia se llevó a cabo la "comilona" en el Cabildo, y luego el baile de los macheteros en la plaza, el juego con el palo encebado, el jocheo del "toro" y las pastillas. Poco antes de las seis de la tarde, un muchacho llegó hasta la cima del palo. Desde arriba botó los dulces y galletas. Abajo, los recogieron con gran regocijo. Luego de pasar los nueve metros de altura, habiendo recogido la ropa, llegó a la cima, sacó la bandera y la hizo flamear, al son del repique de los tamboristas, quienes van aumentando la intensidad de sus repiques. Asimismo, repicaron las campanas de la iglesia.

Posteriormente subió otro muchacho. Nuevamente el repique de los tambores y campanas. Bajó con la ropa y la bandera. Luego se fueron todos en procesión a la entrada de la Iglesia, donde se hincaron a rezar. En la noche el festejo prosiguió en el Cabildo.

El 29 de mayo de 2005 se realizó en Santísima Trinidad la Fiesta de San Miguel. En esta fiesta se llevan a cabo actividades diferentes, por ejemplo, ya no se juega con el palo encebado.

En algunas festividades existen innovaciones que realizan las Religiosas. Por ejemplo, para el Día de la Madre las estaciones que preparan en la plaza corresponden a una iniciativa de ellas. Antes se realizaba sólo la procesión (Francisco Cueva, comunicación personal, Santísima Trinidad, 26 y 27 de mayo de 2005).

Durante la Fiesta de la Santísima Trinidad, que se festeja en junio con fecha movible, los niños del colegio actúan en los siguientes bailes: Angelitos, Toritos, Los Achus, Sarao (con cuerdas), los Barcos, Los Herodes, los Macheteros, las Mósoras, los Yuras (Yuracarés), las Abadesas.

En Santísima Trinidad se lleva a cabo también la Ceremonia de la Cruz, basada en cantos, rezos con una cruz delante del altar. En realidad se trata de una bendición de la cruz que luego colocan sobre la tumba a un año del entierro. La ceremonia en la Iglesia es larga, dura más de una hora.

Don Florentino Muiba también nos describió la Ceremonia de la Cruz. Al año del fallecimiento de una persona adulta "*se hace la novena. Son nueve días de oración. Cuando empieza la novena se coloca una cruz nueva con el nombre del difunto, fecha de nacimiento y de fallecimiento, así como la sigla QEPD. Terminadas las 9 novenas, al último se hace banquete, platos. Se canta lamentación, oración y comen su plato. Invitan al orador, al músico, y después reparten a todos, y por último a los niños. Terminado eso, se lleva la cruz a la tumba del difunto. El primer año no tiene cruz estable, bendecida".*

"En cambio, la Vigilia es lo mismo. Tres cantos de vigilia si es adulto. Tres días reemplazando la novena. Cuando ya han pasado varios años, se hace Vigilia una sola vez. También con platitos" (Florentino Muiba, comunicación personal, Santísima Trinidad, 8 de octubre de 2006).

Santa Isabel.-

Para la Fiesta de Santa Isabel, el 18 de junio, acude gente de Puerto Villarroel (Mestizos), Tres Bocas (Yuracarés), Puerto Las Flores (Yuracarés), Tres Islas (Yuracarés), Soltera (Yuracarés) y Bia Recuaté (Yuquis). "*Hay veces, no vienen toditos. Se respeta Semana Santa, Navidad, 1º o y 2ndo de noviembre. La imagen de Santa Isabel nos donó el Párroco de Ivirgarzama. Antes venía el Padre de Ivirgarzama. Ahora -hace un año - viene de Chimoré. Hay veces, los domingos escuchan misa en la radio"* (Anastasio Temo, comunicación personal, Santa Isabel, 12 de mayo de 2007).

Puerto San Lorenzo.-

La Fiesta es el 29 de septiembre. La Festividad dura tres días. El 28 se realiza el Velorio "para amanecer el 29 con participación de todo el pueblo con la imagen de San Miguel".

El 28, primero se realiza la misa, luego una procesión va hasta el Cabildo. Es la única fiesta en que sacan en procesión a la imagen de San Miguel. En el Cabildo prosigue el velorio hasta las 4 a.m. Luego se regresa al Santo a la Iglesia. La Unidad Educativa hace una velada artística y musical con todos los alumnos. Se invita café, chocolate y una comilona (2 a 3 de la mañana) preparada por los comunarios. Se sirve majadito, presas de carne. Se realizan danzas de los Macheteros, Toritos y Mamas.

Para el 29, a veces llega el cura, quien da la misa. Sino, son los animadores quienes ofician la misa. Ello ocurre también los domingos y en las fiestas religiosas. Después de la misa, nuevamente se lleva a cabo la procesión alrededor de la plaza con la imagen a cuestas. Se realizan también las danzas folklóricas con los músicos tocando el violín, caja, bombo, y la flauta, que puede ser de tacuara, de plástico, o de aluminio, como la de José Muiba (hecha por él) que vive detrás de la pista.

El 29 se llevan a cabo también los encuentros deportivos para los que llegan de otras comunidades. A medio día se invita chicha y un almuerzo para todos en el Cabildo. Por la tarde, a las 4, se lleva a efecto en la plaza, el concurso del "palo encebao" con el jocheo de toros. En la noche, la recepción social para los visitantes.

El 30, lo mismo. Durante el día bailan constantemente los Macheteros, Toritos, y demás. Todo ello es una herencia de las Misiones. Sin embargo, existe sincretismo. El machete del Machetero es de madera. El plumaje se constituye ahora en una síncresis de lo antiguo (espiritual) con lo Católico.

José Muiba (quien construyó su flauta de aluminio) oficia de bombero en el baile de los Macheteros en las fiestas del 29 de septiembre, Semana Santa, Navidad, Año Nuevo. Y el baile del Barco en enero. En éste último lo hace con sombrero y barba. Para el baile del Torito utilizan también la máscara del japutuqui ("*es su compañero del torito"*), que es negra con labios rojos, y es utilizada sólo por los hombres (José Muiba, comunicación personal, Puerto San Lorenzo, 21 de marzo de 2006).

Coquinal.-

En Coquinal (río Sécure) para el Carnaval arrojan una muñeca, hecha de trapo y hojas, al río *"para que se lleve la enfermedad. Si no hubiera río, la quemarían*" (Sixto Fabricano, comunicación personal, Coquinal, 23 de marzo de 2006).

Los sábados y domingos rezan una oración (Luís Nosa, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006).

Gundonobia.-

La Fiesta de Gundonobia es el 8 de diciembre cuando festejan a la Virgen de la Purísima. En realidad el festejo se prolonga hasta el 9, y comienza el 7, cuando en la noche se lleva a cabo el Velorio de la Virgen. EI8 es la Procesión de la Imagen. Antes se llevaba a cabo en la plaza que quedaba junto al río. Ahora, debido al avance del río, la plaza se encuentra delante de la Iglesia. E18, hay jocheo de toros y palo encebado.

Días antes, el Cabildo realiza una reunión para coordinar la compra de tres cabezas de ganado vacuno para proveer de comida a todos, incluyendo los visitantes. Se prepara chicha de maíz y de yuca, y se toma también alcohol mezclado con algún refresco. La Fiesta cuenta con la participación de un sacerdote de Trinidad.

EI 9 de diciembre se prosigue con el jocheo y el palo encebado. Durante los tres días se llevan a cabo bailes populares en el Cabildo. Los bailes incluyen los Macheteros, Torito y Moperita. *"Hay 12 bailadores, cada uno con su plumaje de 46 plumas de parava. Cada parava tiene 4 plumas grandes en la cola que son utilizadas en el plumaje. Son plumas de para va porque los antiguos lo hacían".*

Otras fiestas que festejan en Gundonobia son la Semana Santa, el Carnaval, el Niño Ramos (el domingo antes del Viernes Santo), la Navidad y el Año Nuevo. Todos son Católicos, *"entre medio hay también Evangelistas, igual participan"* (Trinidad Minure Yuko, comunicación personal, Gundonobia, 27 de marzo de 2006).

Santiago de Ichoa.-

En Santiago de Ichoa festejan el Día del Padre. Cuando llegamos ese día (19 de marzo de 2007), junto con Hugo Santa Cruz y Salvador González (alumnos de Turismo y de Arquitectura de la UMSS), fuimos invitados a almorzar al Cabildo. Había una mesa larga preparada con mantel y flores. Los vasos tenían un ramillete de flores amarrado al asa. Primero, el Corregidor, don Domingo Muiba, dijo algunas palabras de bienvenida y otras alusivas a la ocasión. Nos invitaron una sopa con albóndigas de carne de venado del pantano (que vive en la pampa), pan de arroz, plátano y yuca. Para beber, chicha de maíz, yuca, plátano, y arroz.

Una de sus tradiciones festivas consistía en servir el vaso de chicha a una persona, quien debía tomar "seco", luego la señora sirve al siguiente. Servían de rato en rato.

Posteriormente, comenzaron a tocar música Trinitaria. El festejo duró toda la tarde y gran parte de la noche. A lo largo del río Ichoa, debido a su lejanía y menor accesibilidad, las fiestas son más tradicionales. En Santiago tienen su orquesta, con violín, flauta, caja y bombo. Con solfeo y canto. Aprendieron sin profesor.

Mientras tocaban, una de las ancianas, llamada Felicia Teco, bailaba sola frente al altar. El altar estaba compuesto por una mesa con un mantel y sobre la pared del fondo, una sábana floreada. El altar tenía la imagen de San Andrés, y estaba adornada con velas y flores.

Cuando le preguntamos a doña Felicia, cuya bella cara emanaba dignidad, si le podíamos sacar una foto mientras bailaba, nos respondió "*no sé papá, no pinta mi tipoy*". Antes de cada baile, frente al altar, la viejita se persignaba. Bailaba, meneando una servilleta por encima de su cabeza.

Los niños no participaron de la fiesta, la cual se prolongó hasta las dos de la madrugada. Al final tocaron música chapaca y chaqueña con violín.

San Antonio de Imose.-

Don Isidro Yujo nos contó lo siguiente acerca de la Semana Santa en San Antonio de Imose.

"Treinta jóvenes sosteniendo sus lanzas hacen penitencia y guardia. El Domingo de Ramos es la entrada triunfal de Jesucristo. En Semana Santa no se baila Macheteros. El miércoles es la presentación, la oración de Jesús en el huerto de los olivos. Celebran haciendo estaciones y rezando. El jueves se participa en la Iglesia, se recuerda la última cena y el lavatorio de pies. El viernes, directamente la Semana Santa. Sermón en la noche de parte del Presidente de los Catequistas. Se realiza el desclavamiento y se lo mete al sepulcro, y se realiza las estaciones. Ahí termina" (Isidro Yujo, comunicación personal, San Antonio de Imose, 21 de marzo de 2007).

El viernes 23 de marzo "*las abuelitas" iban a festejar en San Antonio de Imose la "Fiesta la Dolorosa".*

De acuerdo con don Carmelo Yuco, en San Antonio de Imose todos son Católicos. Festejan la Navidad, el Año Nuevo, Reyes, el Dulce Nombre (bautizo del Señor), que viene a ser la Fiesta del Barco, Cuarenta Horas - El Carnaval (*En la Biblia, cuando Dios mandó la lluvia, 40 días y 40 noches, en la palabra de Dios eran horas nomas yá", Miércoles de Ceniza, ("Jueves a las 12 se levanta el Señor"), el Carnavalito ("recién festejan, despidiéndolo haciendo un muñeco de ropa, se rellena, como una muñeca, hay que bautizarlo, tiene padrino con un nombre. Lo despachan sobre un callapo, pidiendo que durante el año no haya enfermedades")*. Día del Padre ("19 de marzo, comen y toman).

Don Carmelo continuó con la descripción del Domingo de Ramos. Estas sus palabras. "*Palmas de motacú, adornan el ramillete y se lo bendice en la Iglesia y salen en procesión. En la tarde, 4 a 5 de la tarde, todos, uno por uno hacen sus ofrendas - huevos, velas, arroz -, se acercan con su ramillete. Terminando, entre cuatro personas lo llevan delante de la iglesia y comienza una procesión por las cuatro esquinas. En cada esquina se canta una lamentación, y luego entran en la iglesia. Pequeña oración y cada uno con su ramillete se va a su casa. En la noche, a las 8, repique de campanas, señal del velorio. Rezan, lamentación, hasta las 4 a.m.".*

Luego, para la Semana Santa, *"lunes, martes, santos. Miércoles Santo, adornan la plaza con arbolitos y en la noche, procesión. Entran en la iglesia, los mayordomos invitan a las parcialidades, de las 12 tribus de Israel. Este año, dos mayordomos van a hacer dos parcialidades. Jueves, en la mañana la celebración. En la tarde, la cena del Señor. El lavado de los pies en la iglesia, y luego se sale a la mesa ubicada en un costado de la iglesia. El Viernes en la mañana se hace la celebración. Se lee la palabra de Dios. Con lanzas se cuida al Señor. A las 5 de la tarde se sale y adornan la plaza con los altares. En total 14 altares. En la noche el sermón del desclavamiento del Señor. Se lo mete en la tumba. Terminando todo, se sale con el Señor, con las lanzas, los faroles y hacen la procesión por los 74 altares. Entre doce y una de la mañana se entra en la iglesia para terminar con una oración".*

Posteriormente, don Carmelo nos contó acerca de la Fiesta de la Santísima Trinidad, la principal fiesta. "*No tiene fecha fija. Generalmente es en junio. Este año será el3 de junio. Son tres días de fiesta".*

La Fiesta de San Antonio de Padua es el 13 de junio. *"Es la Fiesta de la Comunidad. Son tres días de festejo. El Padre Gregorio nos trajo su estatua*". Carmelo continuó citando las otras fiestas. El 16 de julio es la Fiesta del Carmen. El 29 de septiembre, la Fiesta de San Miguel, *"de los tres ángeles mas poderosos. San Miguel, San Gabriel, y San Rafael. Vienen los tres juntos. Festejan tres días*". El 2 de noviembre, Todos Santos. "*El 1° es la celebración en nombre de todos los santos. El 2°, en nombre de los difuntos. Se sirve comida y chicha. En la iglesia se reza y se hace peticiones. Afuera se come y se toma en sus casas, para su familia, un amigo".*

Finalmente, don Carmelo nos contó acerca de la Fiesta del Barco. *"Cuando Jesucristo fue bautizado, después de ocho días fue circuncidado. Los brasileños se conmovieron y ellos se buscaron sus propios pilotos, punteros y los tres doctores, cada uno con su señora. Estas tres señoras van cantando, alabando a Jesucristo, y por eso nosotros festejamos el día del Barco. Ellos buscan sus propios tripulantes para que le ayuden a remar. La Fiesta del Barco representa el nacimiento de Jesús, y la participación de los brasileros. Los Trinitarios hacen la última adoración y navegan en tres canoas grandes, dan una vuelta, durante los tres días. Como despedida se lleva la nave de donde salió. Esto se hace con bastante gente. Invitan a gente de Santiago, Providencia y Monte Cristo"* (Carmelo Yuco, comunicación personal, San Antonio de Imose, 21 de marzo de 2007).

En la Iglesia, detrás del altar, en la sacristía, guardan en una bolsa grande de hojas de motacú, las puntas de lanza talladas en madera, y demás adornos, por ejemplo gallinas de madera, destinados a las fiestas.

Trinidadcito.-

En Trinidadcito se lleva a cabo la misa todos los domingos después de las tres llamadas de rigor. Cuando asistimos, el domingo 25 de marzo de 2007, las mujeres se sentaron a la derecha y los hombres a la izquierda. Asistió poca gente. La misa fue oficiada por tres personas. Uno cumplía la función del sacerdote, otro ayudó a leer, al igual que una señora. Procedieron a las lecturas, rezos y cantos pertinentes. En los agradecimientos, lo hicieron con el sol, la lluvia y el rocío. Podría tratarse de un cierto sincretismo. La misa duró 50 minutos.

La Fiesta del Barco en el Río Isiboro.-

Denis Villarroel y Wilber Chintari, entonces tesistas de la Carrera de Turismo de la Universidad Mayor de San Simón, al hacer su trabajo de campo para su tésis en Santa Rosa del Isiboro, rescataron datos acerca de La Fiesta del Barco. Este su valioso relato.

"*Tiene influencia Brasilera. Se la festeja después de Año Nuevo, entre el 10 y 15 de enero. Tiene que ser domingo. Es la búsqueda del niño Jesús - el Dulce Nombre. Denis y Wilber continuaron su relato afirmando que "salen en varias canoas, una grande, una chata, donde va la banda de música. Hay un puntero, el piloto, las mariquiñas, y la banda. Los músicos llevan caja, flauta y bombo".*

"Los Trinitarios que llegan les han enseñado. Este año (2006) se celebró el 15 de enero. La fecha puede cambiar. Siempre un domingo en enero. Entre las comunidades se ponen de acuerdo en la fecha. Este año se han puesto de acuerdo entre San Miguelito y Santa Teresita, para que no se crucen. Cada comunidad hace su fiesta".

"*El puntero y el piloto son las autoridades de la tripulación. Las mariquiñas son las chicas. Los patricios se disfrazan con pelucas al estilo de los Españoles. Las pelucas son de cuero, tocuyo, o el caparazón de tortuga, el casco. Todos disfrazados y pintados de negro, con hollín, y las chicas se ayudan para volverse churcas, frotándose el cabello. Se enrulan frotándose entre ellas".*

"*Tocan música. El puntero y el piloto tienen vestimenta más galana. Las canoas y la chata van visitando las comunidades y en cada comunidad festejan"* (Denis Villarroel y Wilber Chintari, comunicación personal, río Isiboro, 14 de mayo de 2006).

Al relato anterior, Félix Fabricano (guardaparque Trinitario del TIPNIS) adicionó lo siguiente:

"En la Fiesta del Barco y el Dulce Nombre de Jesús se encuentra al niño Jesús simbólicamente. La navegación es de día y de noche. Se arriba, al arribar se toca música y se baila con las mariquiñas. Durante tres días se baila en la comunidad, se come y se bebe. Dan una vueltita en el barco, y el saldo en la tierra, de un lugar de la comunidad a otra de la misma comunidad. Ahora los Yuracarés de Santa Teresita participan de la Fiesta del Barco" (Félix Fabricano, comunicación personal, Río Isiboro, 14 de mayo de 2006).

En Santa Rosa del Isiboro llevan a cabo la Fiesta del Barco cuando llegan a coordinarlo. *"Es una danza que ocupa mucha gente. Cuando no se puede en canoa, en carretón. La costumbre de antes es cuando fueron a buscar al niño Jesús, en el sentido de ira buscarlo, a saludarlo*" (Regis y Daniel Virgüez, comunicación personal, Santa Rosa, 15 de mayo de 2006).

Puerto San Francisco.-

Los pocos Trinitarios que quedan en Puerto San Francisco festejan su fiesta el 4 de octubre. Han perdido mucho de sus tradiciones originales. Por ejemplo, ya no tienen sus trajes de Macheteros, pero, confeccionan trajes parecidos, hechos con sábanas. El 4 de octubre de 2006, el grupo musical de los Trinitarios estaba compuesto por once personas. Tocaban su música con flauta y tambor. La flauta era de hueso de la pata de alguna ave.

San José de Angosta.-

En San José de Angosta se lleva a cabo "*la vigilia*", consistente en una tradición en que se rinde culto a una persona que ha muerto. Se le hace rezos y ofrendas en la Iglesia. Un catequista da la misa Después de la misa se invita comida. Para ello matan pollos, hierven yuca. Sirven también plátano maduro, pan de arroz, y tamales de maíz. La familia doliente invita. Comen en la Iglesia y después se van. Es una costumbre Trinitaria (Manuel Cuevas, comunicación personal, San José de Angosta, 7 de octubre de 2006).

La vigilia fue en nombre del "*dueño*", cuya hija, Saida Moi Nosa, había fallecido el año anterior.

San Marcos.-

En San Marcos, en diciembre de 2006, se llevó a cabo una fiesta en honor a la graduación de bachillerato de dos muchachas Trinitarias que estudiaron en el Colegio de Bachilleres de Pocona. Personalmente no pudimos llegar debido a las lluvias, pero Salvador González, quien se encontraba apoyando el Proyecto en el aspecto urbanístico y arquitectónico, logró hacerlo. Este su relato.

"*San Marcos está al Oeste del camino, Puerto Chimoré, que es Colono, está al Este. La fiesta fue una mezcla de costumbres con influencia Col/a -Occidental. Hab(a chicha de yuca mezclada con chicha de marzo Estuvo Limberg, de Progreso, de madre Yuracaré y padre Colla. Estuvo también David Jabin, quien esta haciendo su doctorado con los Yuquis"*

"Las mesas estaban armadas bajo un toldo delante de la casa de Abraham y Abel Tari. Ahí se reunieron los invitados, padrinos, las dos chicas egresadas, los Trinitarios de la comunidad. Detrás, alrededor de las mesas y sobre los asientos de troncos estaban los Collas de Puerto Chimoré, que fueron invitados mediante el parlante, y algunos Yuquis, una familia y cuatro hombres".

"*La cena fue carne al horno, con ensalada, yuca y plátano. Los padrinos pusieron billetes en el pecho de las dos chicas. No hubo música Trinitaria, ni Camba. Era como un preste, como fiesta de 15 años, o matrimonio. Con gran influencia Colla, con amplificación, música de discoteca, de presteríos"* (Salvador González, comunicación personal, Cochabamba, 14 de diciembre de 2006).

CAPITULO XVII

Supervivencias
Espirituales Originarias en las Comunidades Trinitarias Actuales

1. Introducción.-

En el presente capítulo presentamos todo aquello que pudimos rescatar durante nuestro trabajo de campo (años 2005, 2006, 2007 y principios de 2008) acerca de ese mundo espiritual Trinitario, basado en sus creencias tradicionales. Es decir, el texto que presentamos a continuación se refiere a las supervivencias de carácter espiritual que provienen por vía oral desde épocas Pre Hispánicas.

Cabe recordar, que en el capítulo anterior habíamos mencionado que el nuevo Concepto Religioso de los Trinitarios es actualmente ambivalente, es decir, con dos componentes (aunque no totalmente opuestos), el uno proveniente de esa espiritualidad Amazónica y Mojeña, que tenía su mayor difusión y hegemonía en épocas anteriores al arribo de los Hispanos, y el otro, llegado de ultramar, y enraizado a través de los Jesuitas en las Misiones. Este sincretismo se manifiesta actualmente en casi todas las comunidades Trinitarias. Sin embargo, en algunas (aunque muy contadas) lo Católico va ocupando totalmente el lugar que otrora ocupaba la espiritualidad originaria.

Como el anterior capítulo estuvo dedicado mayormente al lado Católico del nuevo Concepto Religioso de los Trinitarios, el presente capítulo, se refiere a esa Espiritualidad Original que de alguna manera supervive en nuestros días.

Cabe subrayar al respecto, que dicha supervivencia espiritual originaria en las comunidades Trinitarias actuales se ha logrado mediante una tradición oral de carácter íntimo y privado. La intensidad y la amplia difusión de algunas de sus creencias, confirman que la esencia de la idiosincrasia Mojeña original se encuentra vigente hoy entre los Trinitarios. Una idiosincrasia tan fuerte, que ha perdurado a través del tiempo, a través de las Misiones Jesuíticas, la época post Jesuítica y todo lo posterior, hasta nuestros días. Obviamente, cabe reconocer, que ahora tiene su lado Católico, de tradición Misional.

2. El Plumaje.-

Si existe algo, un adorno o utensilio, que más representa a los Mojeños y a los Trinitarios es el plumaje, que utilizan sobre la cabeza los Macheteros. Algunos Trinitarios ya no le dán ningún significado al plumaje. Se reducen a decir algo como "*es nuestra costumbre*", o *"así lo usaban nuestros antepasados"*.

Cuando estuvimos en Nueva Esperanza, sobre el río Isiboro, Félix Fabricano, Trinitario, oriundo de Nueva Natividad, y guardaparque del TIPNIS nos contó la siguiente interpretación que la consideramos de sumo interés.

"El plumaje representa el reflejo del sol cuando está naciendo en la Pampa de Mojas. Mojas quiere decir mojara, por la distancia que ya no se ve, ni los árboles, humo se ve".

"El espíritu de las aves está en las plumas. Por eso el plumaje es sagrado. Representa su propia cultura Mojeña".

"Aparte del plumaje, hay otro como segundo. La máscara del sol con sus rayos pintados en madera. y de la luna también hay. Se usan en fiestas grandes, Navidad, Año Nuevo, Santísima Trinidad, y después el Torito" (Félix Fabricano, comunicación personal, Nueva Esperanza, 16 de mayo de 2006).

De acuerdo con don Diego Yuco, que vive ahora en La Pampita, para cada plumaje se requieren plumas de SO parabas. Según él, *"el plumaje tiene su historia, relacionada con la salida del sol en la Pampa de Mojas"* (Diego Yuco, comunicación personal, La Pampita, 18 de marzo de 2007).

En San Antonio de Imose, para don Benito Nocopuyero, "*el plumaje representa los rayos del sol, cuando sale, sus rayos. Es sagrado, ha quedado para que nosotros lo veamos".*

Durante la misma conversación don Benito nos comentó acerca de algunos datos respecto a las parabas, cuyas plumas son utilizadas para el Plumaje. "*Para cada plumaje se necesitan 50 parabas. Se utilizan dos plumas de la cola de cada paraba. Cazaban la paraba con una trampita, arriba en el árbol, utilizando una paraba mansa para que los llame. Ya no lo hacen*" (Benito Nocopuyero, comunicación personal, San Antonio de Imose, 22 de marzo de 2007).

3. Un Relato sobre La Búsqueda de la Loma Santa.-

Cuando conversamos con don Carmelo Yuco en San Antonio de Imose pudimos percibir la profundidad de sus conocimientos acerca de todas las fiestas Católicas que se llevan a cabo en su comunidad, así como de su fe. Al conversar con él, don Carmelo pacientemente confeccionaba las cuentas de un rosario. Es por todo ello, que su versión sobre la Búsqueda de la Loma Santa resulta importante e interesante, teniendo en cuenta que dicho movimiento tiene connotaciones sincréticas. Este su relato.

"Antiguamente, nuestros antepasados buscaban la Loma Santa. Lo que era Trinidad, era en Laguna Suárez, eso era el pueblo primero. De ahí había otra gente Trinitaria. Ellos empezaron a buscar la Loma Santa, y tantos años que ellos buscaban. Estaban en movimiento al buscar la Loma Santa".

"Había un hombre pobre, como nosotros, se le pierde una yunta de bueyes. Pilla la huella y la sigue, y cuando llega, y en lo que es ahora Trinidad estaba lleno de ganado, y no era de nadie, era de la pampa. Y ese hombre dijo como yo he descubierto, iré a informar. Conversa con el Corregidor, viviría por el Mamoré, él le informa. Se incomodó el Corregidor. Se incomodó porque tantos años que habían caminado y nada".

"Yo he pillado la Loma Santa, hay harto ganado. El Corregidor no le cree y le dice, si estas mintiendo tendrás que morir por chicote. Le dice el hombre, vamos. Fueron donde estaban las huellas, donde está Trinidad. Ahora, ya que hemos descubierto, en un hormiguero había un libro sobre la tierra prometida. Podían descubrir mucho".

"*En Trinidad construyeron la iglesia, y cuando estaban por terminar, sopló un viento fuerte y destruyó la iglesia. De ahí decidieron volver. Descubriremos de dónde nace este ventarrón. Construyeron otra vez, y al concluir, otro ventarrón, y se destruyó. Esto durante tres veces".*

"*Ellos tenían poder, con eso wakanki trabajaban. Vamos a esperar al viento, que son gente encantada en la Laguna Suárez. Lucharon, y los de la Laguna retrocedieron. La Laguna antes era un poco malo. Subía el agua. Cuando íba a venir el mal tiempo, escuchaban el repique de campanas. Sacaron un par de cáliz pequeños. Formaron su iglesia, y ya no sufrieron más daño. Llevaron su familia".*

Eso era de ellos. Los carayanas fueron entrando. Y como los Trinitarios no sabían cómo defenderse, se fueron saliendo, a buscar otros ambientes, con ese pensamiento que había otro después de Trinidad. Se dispersaron, siguieron con ese pensamiento. Puede ser que haya, pero no sabemos cuándo pillaremos" (Carmelo Yuca, comunicación personal, San Antonio de Imose, 21 de marzo de 2007).

4. Creencias sobre las Lomas Artificiales.-

Conversando con Félix Fabricano, Trinitario, y guardaparque del TIPNIS (mencionado líneas arriba), nos contó lo siguiente acerca del poder de las lomas artificiales.

"Los antepasados hacían las lomas artificiales. Antes había oro, joyas. Hacían su alcancía de barro. Se iba guardando los huesos en un asaré de cogollo de motacú. Conforme iba muriendo la gente mayor lo enterraban con eso".

"*Con el tiempo lo va tapando el monte, va creciendo. La suerte de uno, lo encuentra, arde. Si uno sabe, uno pone un cuchillo o machete donde está ardiendo y pilla el cántaro lleno de oro y plata".*

"Allá donde vive Alejo hay una isla de los loros, bosque en la pampa, que está lleno de entierros. Cuando va haber mal tiempo, arde por todo lado y eso no sabía el dueño, y ahora lo alambró, nadie entra. Era una estancia de un Trinitaria. Negociaba su ganado. Negoció finalmente su tierra. Ahora lo compró un ganadero" (Félix Fabricano, comunicación personal, Nueva Esperanza, 16 de mayo de 2006).

En San Antonio de Imose nos contaron que las lomas artificiales y los camellones, según los abuelos, "*eran una necesidad primordial de esa época. Eran unidos y obedientes"* (Isidro Yujo, comunicación personal, San Antonio de Imose, 21 de marzo de 2007).

5. El Wakanki.-

El Wakanki nos llega a través de una tradición oral que curiosamente en muchas comunidades Trinitarias pervive todavía. Basado en la creencia de un pequeño "objeto" que se obtiene en los salitrales o lomas en noches de eclipse, con el cual se puede lograr que los deseos de aprendizaje, de cualquier oficio, puedan cumplirse.

La primera información que tuvimos acerca del wakanki fue en Puerto San Lorenzo sobre el río Sécure, en marzo de 2006. Fue don Alejandro Guaji quien nos informó, aunque en parte, fue una conversación con Rubén Nosa Maza (guarda parque del TIPNIS), y su esposa, Miriam. Aunque el relato no es muy claro en su totalidad, reproducimos todas las palabras que logramos escuchar.

"Los antiguos sacaban wakanki en eclipse de luna. Se va a la loma y sacan wakanki, y no lo ven las mujeres ni los niños. Cuando llega la fiesta, se va a sacar el wakanki y se sale de la loma. Todo sale bombilla, planta palito, lo cavan, una bolita, el wakanki para la fiesta. El wakanki es una bolita, es una cosita que lo masca el toro, es pelo lo que mascan".

Miriam que escuchaba el relato de don Alejandro intervino diciendo *"las vacas lo mascan, de pelos, como bollo. Este es otro, es suerte encontrar de la vaca".*

Continuamos con Alejandro. *"Bolita cristalino. Lo sacan de la tierra. Si queremos violín, se escucha en el agujero. El wakanki hace que toque bien la música, o para jochear. Ahora ya no hay".*

Rubén, adicionó algo de sumo interés, pues posiblemente tiene relación con el Tigre - Gente.*"También en salitrales. El que quiere va solito. Va con ese pensamiento de querer algo. A las 12 del medio día, canta el tigre, todos los bichos se escucha. El tigre brama. Va a sacar el wakanki, para que suene lo que él quiere. Si quiere un violín, ser músico, lo marca con un palito en el eclipse de luna*" (Alejandro Guaji, Rubén Nosa Maza y su esposa Miriam, comunicación personal, Puerto San Lorenzo, 22 de marzo de 2006).

La segunda versión que escuchamos sobre el wakanki fue en Nueva Esperanza, cuando conversábamos con Félix Fabricano (Trinitario, guardaparque del TIPNIS). Esta su versión.

"Tiene que ser en una serranía o loma. Es de acuerdo al querer de uno. Si uno quiere ser músico, lo guarda sin que vea la mujer. Guardar el secreto de wakanki. Cuando se tiene guardado el wakanki no tienen relaciones con la mujer y no se come salo comida salada durante seis meses. Eso tiene amos, y uno le avisa en sueños. No le avisa ese momento, sino en el sueño."

"Wakanki es una forma tipo de piedrita, no es duro, ni muy blandito. Tiene espíritu. Al guardar eso, estás confiando y él está confiando en ti. Si uno no cree, te hace daño, te puede hacer daño porque lo estás manejando sin cumplir lo que tenias que cumplir".

"Cuando ya has cumplido los seis meses, uno puede demostrar la música, ya puede cantar las alabanzas de la Virgen o de un santo. Cuando ya se siente maestro, ya sabe perfectamente todo. Ese wakanki tiene que pasar a otro hermano que desea aprender, y así va ir yendo hasta que el primero pierde el control".

"Con el wakanki, ya sea músico o cazador, puede ir a cazar cualquier tipo de animales, aves o pescado. No hay necesidad de apuntar mucho, porque lo está guiando. Una pasada por la cuerda con el wakanki y ya está. Sirve para todo, para ser un famoso artista".

"*El wakanki para en el salitral. Yo he tenido de mi finado padre. Me ayudó a cazar sábalos con flechas, tranquilamente. En la cacería iba yo solingo, y traía tropero y marimono, era como ir a traer. Mi padre era cazador. Yo y mi papá lo hemos usado. Era una costumbre bien utilizada en la región de Nueva Natividad y en San José en el Sécure".*

"*Al ver que uno maneja el wakanki, no le va dar miedo en la selva, lo protege a uno. Sin el wakanki, uno va tener miedo, porque el monte tiene su amo también. Nos puede hipnotizar y uno puede perderse. El espíritu del monte es malísimo, nunca es bueno".*

"La bolita wakanki es para bien. Hay que cumplir el secreto primero durante seis meses" (Félix Fabricano, comunicación personal, Nueva Esperanza, 19 de mayo de 2006).

De acuerdo con Anastasio (Palito) Temo en Santa Isabel sobre el río Ichilo, el Wakanki tiene lugar cuando hay eclipse de luna. Uno tiene que ir donde hay *"un salitral o una loma pequeña. Se saca de lo que uno quiere aprender, porque todo se escucha. Donde uno escucha, se marca con un cuchillo, y queda elevado. Bien temprano uno va a recoger, como una semillita de maíz, casi como blanco nomás".*

"Eso es para poseer lo que uno quiera. Por ejemplo, si uno quiere ser músico, o si uno quiere ser el más potro con cualquier mujer; se junta uno, no hay cosa difícil".

"*Se guarda, sin mostrar a nadie, dentro de un trapo. Si uno lo pierde, hay que volver a ir a sacar. Para ser pescador; de ahí se saca también"* (Anastasio Temo, comunicación personal, Santa Isabel, 12 de mayo de 2007).

En Gundonobia, sobre el río Isiboro, después de su confluencia con el río Sécure, conversamos sobre el tema con don Trinidad Minure Yuco. *"Cuando hay eclipse de luna, en las lomas, sale cualquier bicho, se oye, hasta música. La persona escoge lo que quiere sacar. Si quiere ser músico, clava una estaca y saca una piedrita de donde estaba clavada la estaca. Lo saca y lo guarda donde nadie lo ve. El nomás tiene que saber; y se cumple el deseo*".

Al respecto don Trinidad contó el siguiente cuento: *"para el primer viernes de la Semana Santa para tener ganado la persona va a la loma a las 12 de la noche y le aparece un hombre desnudo y le preguntó qué necesitaba. Yo quiero tener esto, le respondió. Los 7 siguientes viernes tiene que ir igual a las doce de la noche. De ahí ya le da la virtud, el wakanki, y dinero para empezar a comprar. Si va a ser ganadero, tiene que ser bueno, amistoso, invitar; y rápido el ganado se acrecenta. A la fiesta él tiene que dar su aporte. Si no cumple, queda peor"* (Trinidad Minure Yuko, comunicación personal, Gundonobia, 27 de marzo de 2006).

Según la versión de Luís Cueva (Trinitaria, guardaparque del TIPNIS), *"el wakanki existe. En la pampa, en los eclipses de luna. Cuando la luna está empezando a subir; ahí empieza a trabajar la luna. En una lomita, con la luna en eclipse, se escucha el violín, caja, guitarra y gente cantando. El wakanki es como una cachina, una bolita blanca. Donde se escuchó ruidos - música - están las bolitas, los wakankis. Se lo lleva en un sombrero. Es la magia de la tierra se lo lleva y luego lo debe devolver ahí. Pasó otro día, y otro día, sacó otro para ser pescador. Del pescador; sacó ese wakanki, era poderoso. Pescaba en los ríos, en los arroyos, llenos de peces. No lo dejaba tranquilo. Lo sacaba y otra vez iba a pescar"* (Luís Cueva, comunicación personal, Santísima Trinidad, 3 de julio de 2006).

En cambio, don Serafín Muiba y su hijo Florentino manifiestan que el wakanki es una bolita que se saca de un morro, o de un hormiguero. Sirve para aquellas personas que quieren ser expertas en algo, y que creen en el wakanki. Una vez obtenido, lo tienen que guardar, nadie tiene que saber. Para ser buen guitarrista por ejemplo. "*Al wakanki se saca en noche de eclipse de luna. Para sacarlo hay que poner una estaca. De mañaninga hay que sacarlo. Donde se escucha el sonido, donde uno escucha, se pone la estaca, ya la mañanita hay que ir a sacar, cavar. Es bien comprometedor. Es como un convenio. Es como un pacto con el dueño. Yo le pido al dueño del wakanki. Si no cumplo con mi promesa (como garante), me pongo a disposición del dueño del wakanki"* (Serafín Muiba y Florentino Muiba, comunicación personal, Santísima Trinidad, 4 de julio de 2006).

En cambio, Adolfo Moye Rosendi en Santísima Trinidad nos contó que el wakanki "*hay en los pescados, adentro en su carne. Una bolita que atrae, si vamos a pescar, atrae*" (Adolfo Moye Rosendi, comunicación personal, Santísima Trinidad, 8 de julio de 2006).

Por su parte, Victor Guaji, Trinitario, guarda parque del TIPNIS, nos contó que *"el wakanki se da en noches de eclipse de luna, en la pampa, en una loma o en un hormiguero. Van cuando toca el eclipse, a la hora indicada, se escucha de todo, lo que uno quiere ser. Se indica el lugar donde se escucha, se marca, se le coloca un palito, se lo deja. Al día siguiente, tempranito, el sol va naciendo, se escarba, y encuentran una*

bolita, y se lo guarda en un lugar secreto, y de por si, se compra una guitarra, sin haber aprendido, uno ya puede ser artista" (Víctor Guaji, comunicación personal, Santísima Trinidad, 6 de octubre de 2006).

Según Marco Herminio Fabricano, que reside ahora (enero de 2008) en Villa Tunari, estando a cargo del Centro Artesanal de Villa Tunari, el wakanki es un rito que se lo realiza en una loma cuando hay eclipse de luna. Tiene que ser a las doce de la noche. *"Se escucha de todo, la música con violín, flauta, lo que se escribe a máquina, y se hace un deseo de lo que uno quiere sacar. Se planta un palito. Al día siguiente, hay que cavar en el mismo lugar del palito y se hace el wakanki. Es blanquito. Te da un poder. La oportunidad es para los jóvenes, no para los casados. Ellos ya no pueden. Los jóvenes pueden. Antes de casarse hay que devolver el wakanki. El creer y el querer son dos cosas diferentes*" (Marco Herminio Fabricano, comunicación personal, Villa Tunari, 24 de enero de 2008).

En La Pampita (sobre el río Isiboro) don Diego Yuco nos contó que su abuelo tenía una bolsa dentro de un tarro donde guardaba su wakanki, que le facilitaba la pesca. *"Con el wakanki también aprendió a leer y supo tocar flauta. Nunca entró a la escuela*" (Diego Yuco, comunicación personal, La Pampita, 18 de marzo de 2007).

A continuación reproducimos las palabras de don Carmelo Yuco de San Antonio de Imose. Don Carmelo es un Trinitario muy Católico. Antes nos había contado acerca de todas las fiestas religiosas en su comunidad. *"El wakanki, antiguamente sacaban para el eclipse de la luna en la loma. Todo se escuchaba, uno quería aprender, lo marcaba, y en la mañana iba y lo sacaba. Era una bolita como de cristal. Con eso le daba el poder que uno quiere. Por ejemplo, ser un artista, o aprender a leer y escribir. Esos son obras del demonio*" (Carmelo Yuco, comunicación personal, San Antonio de Imose, 21 de marzo de 2007).

La única persona que nos contó acerca de wakankis diferentes fue don Vicente Yuvanore en Trinidadcito. "*Hay dos wakankis, cuando va amansar el caballo, o el buey; se pone un apero para domar, wakanki al palo. El otro wakanki manejan los que quieren aprender algo. En la luna nueva. No en todas las lomas. Aprenden donde se escucha, plantan una seña, ya la mañana van a buscar. Lo sacan, es como una pepa. Fácilmente se aprende a tocar violín"* (Vicente Yuvanore, comunicación personal, 25 de marzo de 2007).

Obviamente, que los relatos sobre el wakanki varían de un lugar a otro. Algunos Trinitarios saben de ello, aunque en menor detalle. Este fue el caso en Monte Cristo (sobre el río Ichoa) cuando conversábamos con Gonzalo Yuco.

"*Wakanki son cosas que hay en esta tierra. Cuando hay eclipse de luna, el que se anima saca. Se escucha tocando música, peleando, jocheando. Se escucha en la lomas lo que han hecho los antiguos. Son unas bolitas, así como bola de cristal. También se aprende a tocar música. Se hacen capos para tocar flauta. Hay wakanki para ser flecheador"* (Gonzalo Yuco, comunicación personal, Monte Cristo, 22 de marzo de 2007).

En cambio, otros no tienen relación con el wakanki. Es el caso de don Jacinto Yuvanore en Trinidadcito. *"Wakanki yo no. Me dicen que sacan algunos. Soy miedoso para eso. No me animo a sacar"* (Jacinto Yuvanore, comunicación personal, Trinidadcito, 24 de marzo de 2007).

Finalmente, cuando estuvimos en San Miguelito en marzo de 2007, don Telefor Camiña, curandero, tenía en su parrilla una curubina asada, un pescado de 40 cm de largo. De la cabeza, cerca de las agallas, sacó dos objetos blancos, que en realidad eran calcificaciones del pescado que asemejaban piedritas de cuarzo. Don Telefor al respecto y entre otras cosas comentó lo siguiente.

"La curubina tiene dos piedritas en la cabeza. Cuando sacan su piedra en eclipse de luna o de sol y agarran sólo esa piedra, el pescado le transmite su poder; y de donde están los peces vienen, atraen los peces. Las piedras deben estar en el bolsillo, no mostrar a la mujer ni a nadie. Este es un wakanki".

Luego sobre el tema dijo que "*el abuelo de Teyo (Javeriano) tuvo wakanki de flores y se hizo curandero. Curaba el susto, pero no sabía sacar los hechizos. Sólo decía que tenía en tal parte del cuerpo, ahí lo tenés esa maldad, como ecografía. Vienen unos vientos de maldad, es un pedazo de viento, viene directo a la persona".*

"La vaca tiene, marca media hora por dos mmm, una hora, mmm. Esa vaca la carnean, tiene su wakanki en la hiel, verde, rojo. Los ganaderos sacan para su ánimo. Se lo sacan para la persona, entre medio del ganado bravo, si tienen el wakanki no le pasa nada" (Telefor Camiña, comunicación personal, San Miguelito, 28 de marzo de 2007).

Posteriormente, durante nuestra visita de septiembre de 2007, respecto al pez curubina nos comentó lo siguiente. "*La curubina tiene piedritas en la cabeza, entre la cien y la frente"* (Telefor Camiña, comunicación

personal, San Miguelito, 17 de septiembre de 2007). Como dijimos, en realidad las "*piedritas*" son formaciones calcáreas que se producen dentro del organismo del pez.

6. El Tigre - Gente.-

En primer lugar cabe destacar que el tigre ("*chini"*) en épocas antiguas (por lo menos en la región del río Sécure) era considerado un animal *"sagrado*". Al respecto, cabe indicar que en Mojos y en el pie de monte Andino, es al jaguar que llaman tigre.

En muchas de las comunidades Trinitarias persiste todavía la creencia acerca de la existencia de algunas personas que se convierten en tigre, el cual llega a atacar a los animales domésticos de una manera que no lo haría un tigre (jaguar) normal. Reproducimos a continuación algunos de los relatos que sobre el tema hemos recogido durante nuestro trabajo de campo.

El primer Trinitario que nos contó acerca del Tigre - Gente fue Adolfo Moye Rosendo en julio de 2006, cuando estábamos en Santísima Trinidad. Dejamos a Adolfo con sus propias palabras.

"El Tigre - Gente es una persona que estudia la magia negra, puede ser hombre o mujer; y llega a lo máximo de su especialización. La magia negra es la forma de hacer aparecer o desaparecer de un mago, pero ya con un sentido de maldad, donde llega ya a convertirse en tigre. Son brujos en realidad. Sus primeros pasos hacen maldades, poniendo hechizos a la humanidad, pero en los grupos étnicos de su mismo medio ambiente. Los que no son de su mismo medio ambiente no pueden hacerla porque son de gusto o sabor desabrido".

"Tigre porque es un animal más astuto, más feroz, violento y ágil. El hechizo consistía en poner unos cuerpos extraños dentro del cuerpo de las personas, como cabellos, algún animalito, espinas, huesos. Lo metían por arte de magia. El cabello u otro cuerpo extraño cuando está dentro del cuerpo humano lo debilita, le provoca fiebre".

"*El Tigre - Gente se caracteriza en ser una persona muy difícil de capturarlo como tigre. Hay momentos en que se convierte en tigre, cuando va en busca de sus necesidades o de una venganza para atacar a su enemigo".*

"*Al Tigre - Gente se lo diferencia entre el tigre selvático verdadero por los testículos siempre. El Tigre - Gente es como los del perro, pelado, sin pelos, y del tigre selvático es peludo. Otra diferencia, para cazarlo, que si está con arma de fuego, al Tigre - Gente el tiro no revienta, niega, no dispara el proyectil, por más que intenten nuevamente, no sale, es por los efectos del poder de magia que tiene el Tigre - Gente. Esto cuando el Tigre - Gente lo ve al cazador, sino lo ve lo pueden matar o cazar".*

"Cuando es un tigre bien diestro, Tigre - Gente con mucha capacidad, mucha magia, y se llega a identificar como Tigre - Gente, y se lo quiere capturar como gente, no como tigre, éste llega a huir o escaparse y se lo corretea entre varios. Este se convierte en lo que pueda, ya sea en lagartija (jabusi) o en posetacú, las bolas, nidos de termitas (turiros), para despistar, y así se convierte en cualquier otra cosa".

"El llegar a ser Tigre - Gente es casual, no es cualquier brujo. El objetivo de este Tigre - Gente es para no tener que sufrir de carne u otras necesidades alimenticias. Este Tigre - Gente puede cazar o adquirir cualquier alimento para llevar a su hogar. Es una persona floja, se puede decir, ya no".

"*Y se dedica también a cazar a los perros, y así evita el guardia de una estancia, o una casa que él quisiera de adquirir algo. Guardia, el mayordomo, de ahí ya distrae al sereno, y no hay quien, como los perros, que estén alertas. Entonces procede a robar ganado, o pollos, para alimento de su familia"*.

"*Es una creencia. Mucha gente cree. Los Trinitarios. Creencia de los antepasados. Para ellos, los antiguos, era mucho más fuerte. Entre los Yuracarés se cree que son los más expertos en esta creencia. Es conocido por los Trinitarios, Ignacianos, Mojeños, Movimas y Yuracarés. En realidad, en el Beni*" (Adolfo Moye Rosendi, comunicación personal, Santísima Trinidad, 7 de julio de 2006).

Por su parte, Lucio Semo, quien es el curandero en San José de Angosta, nos comentó que *"aquí apareció un tigre. Un hombre tenía su puerca encinta. Despierta una mañana y va a ver su puerca. Ya no había. Estaba amarrada. Se ha ido. La han buscado. La puerca dejaba huella y el tigre iba por atrás. La ha llevado al pie del cerro y ahí la atacó. Víctor dio permiso para que cacen al tigre. El tigre estuvo un año dañando y no han podido cazarlo".*

"*Ha tenido que ser el Tigre - Gente. Un tigre normal no puede venir y abrir una puerta. Se piensa que es una persona que estudia para ser Tigre - Gente. Van a la pampa y se revuelcan tres veces, sus volteretas, y se levantan como tigre, tigre nomás yá. Y de ahí van a las estancias. Van y atacan a lo relacionado con*

personas, y tiene la misma inteligencia que el ser humano. En la pampa donde se revolcó, dejó su ropa, y vuelve a recoger su ropa. Cuando descubren que una persona es Tigre - Gente, tiene tres vidas".

"Hay aquí el Tigre - Gente. Son los Ignacianos los que aprenden eso. Un ser humano se convierte en tigre y se va a cazar. No necesita el esfuerzo como nosotros y luego de dos ó tres horas vuelven a ser seres humanos:

"Los Tigre - Gente ya se han muerto. Ese que robaba chanchos, ya lo han matado. Lo han baleado al tigre y muere también la persona. Se llamaba José Uchila. Era un Yuracaré. Balearon al tigre, el tigre murió, volvió a ser gente, y los dos tenían el disparo en el mismo lugar, en el costado derecho del vientre. Después lo enterraron. Era del río Isiboro, cerca de Gundonobia. Ha estado por aquí cazando chanchos, gallinas, perros, haciendo sus gallinadas" (Lucio Semo, comunicación personal, San José de Angosta, 6-7 de octubre de 2006).

En una visita posterior, en San José de Angosta, la esposa de don Lucio Semo, doña Silvia Moye acerca del Tigre Gente nos comentó lo siguiente. "El lunes el tigre se lo llevó al perro. Era noche oscura. Es Tigre - Gente. Qué se va pegar (acercar) el tigre propio. Es Tigre - Gente. Es un hombre. Cuando va querer cazar se convierte en tigre. Se revuelca sobre el suelo y se vuelve animal. En Carmen hay uno. Lo conocemos, es Tigre - Gente. El se va a las casas y se lleva gallinas y perros, ya ese perro lo come así, como animal. Está lleno, se va a su casa y se convierte en hombre. Lo puede sacar a los niños o a los viejos. Cuando ve harta gallina, allá hay harta gallina, capaz voy a ira robar. Es Tigre - Gente le dicen, y él se ríe. Lo balearon. Un tiempo estaba en cama con herida en su pierna. Como tigre talvez le han errado. Sigue cazando, no tiene vergüenza, ve chicha, lo toma, chapapeado, comida, después tomó chicha" (Silvia Moye, comunicación personal, San José de Angosta, 21 de septiembre de 2007).

Cuando le comentamos a don Anastasio Temo en Santa Isabel, sobre el río Ichilo, que cuando estuvimos en Dulce Nombre, comunidad Yuracaré, en marzo de 2007, nos contaron que la noche anterior se habla entrado un tigre a una casa ubicada fuera de la comunidad y se llevó al último de los cuatro perros que había, puesto que antes ya se había llevado a los otros tres perros, nos respondió "*el tigre que come o ataca al perro no es tigre de verdad, es Tigre - Gente. Se forma tigre. Antes era gente. Persigue a los perros primero, porque ladran, hacen bulla".*

"Para ello, la persona en cuestión debe revolcarse tres viernes seguidos en su propia orina, y después, cuando él quiere, se vuelve tigre. Luego, vuelve a donde empezó, donde dejó su ropa y otra vez se vuelve gente y se va a su casa".

"Para volver a ser tigre, se revuelca una vez en su orina (cualquier día) y se vuelve tigre, menos en los días domingos. Porque empieza la misa y se quedan perdidos como tigres, y se muere. No puede quedar como tigre de verdad. No puede vivir así. Ya no llegaría a su casa para hacerse gente. Ese día está prohibido hacerse tigre".

"Si alguien quiere cazar algo, se vuelve tigre, va a cazar, trae su presa, y otra vez se vuelve gente. Esto ocurre. Aquí no he visto. El tigre de verdad no persigue a los perros".

"*Donde Usted ha ido, Dulce Nombre, ese no era tigre, era Tigre – Gente".*

"Si uno tiene un enemigo, se desquita y lo mata. Pero a cualquier persona no le hace nada, por más que pase cerquita. Hay dos motivos de acción para el Tigre - Gente: cazar y vengarse".

"La persona del Tigre - Gente no muere fácil. Depende de cuántas vidas ha pedido él a su Jefe (el Rey de la Tierra). No es Dios, es otro. Hay muchos espíritus que vagan y hacen contacto con la gente y le dan su potencia que tienen. Un Tigre - Gente puede tener diez vidas. Terminando de matar diez tigres, recién muere la persona".

"No es cualquier tigre. Ese tigre se lleva y se come las gallinas de las casas, chanchos, perros. Ese no es un tigre normal" (Anastasio Temo, comunicación personal, Santa Isabel, 12-13 de mayo de 2007).

En Gundonobia pudimos lograr algo de información acerca de este tema. El informante fue don Trinidad Minure Yuko. Esta su reducida versión: "*una persona se convertía en tigre y atacaba a la persona que no quería. Para convertirse, se empelotaba y orinaba, se tiraba tres veces al suelo, revolcándose en su orín y se convertía en tigre para ir a atacar a otra persona*" (Trinidad Minure Yuko, comunicación personal, Gundonobia, 27 de marzo de 2006).

7. La Lira.-

La creencia acerca del ave que los Trinitarios llaman lira se encuentra bastante difundida. La lira es una ave de plumas blancas y negras. La creencia está relacionada con la conquista amorosa de la mujer elegida.

La primera versión que escuchamos acerca de la lira fue conversando con Félix Fabricano, cuando se encontraba en el Campamento de Nueva Esperanza. Estas sus palabras.

"*Hay que ir a buscar a un arroyo. Matar la lira en un día martes. Donde cayó, clavar un palito para su seña y sacar un huesito de sus dos alas. Lo entierra los dos huesos donde puso el palo. Calculando que se pudrió la carne, ir un día viernes, sacar los huesitos y volver a la casa. Con un bañador con agua colocar los huesitos. Uno flota y el otro, no. El que flota sirve para conseguir una mujer que le gusta a uno. Usted nomás sabe, nadie más sabe. La chica no va saber nada. Ella no tiene que saber. El hueso tiene un hueco y se mira a la mujer en la nuca, y se va. Cuando vuelva, la mujer va preguntar por uno*" (Félix Fabricano, comunicación personal, Nueva Esperanza, 19 de mayo de 2006).

Según Luís Cueva (Trinitario, guardaparque del TIPNIS) el rito de la lira consiste *"en cazar al pájaro un martes o miércoles. A los siete días enterrarlo. Luego sacar sus plumas, sacar el ala, las piernas. Puede ser su suerte. Cuatro huesos de las alas y patas. Cortar el que tenga hueco. Uno de los cuatro va tener un hueco. Se usa un pañuelo blanco para envolver el huesito. Una vez que encuentra eso, que nadie lo sepa, hay que encontrar una gallina negra, un viernes o martes. Con ese huesito, mirar a la gallina negra. Es el primer secreto, y si va a ser efectivo, la gallina negra tiene que morir o desmayarse. Otra vez, envolver el huesito con el pañuelo blanco y guardar donde nadie lo vea. Ese es el primer trabajo, ya tiene el poder el huesito y el hombre. Desde ahí ya puedes actuar con la mujer, cualquier mujer*" (Luís Cueva, comunicación personal, Santísima Trinidad, 3 de julio de 2006).

La versión de Marco Herminio Fabricano tiene algunas variantes. La lira es un ritual que sirve para conquistar a una muchacha o mujer. Consiste en cazar el pájaro llamado lira. Se lo entierra, y luego se le saca el hueso de la ala. *"Se hace un agujero por la médula. Por el hueso hueco se mira la luna en luna llena y luego se mira a la chica, sin que ella se dé cuenta. Luego se da un golpe en la mano que sostiene el hueso y la chica siente, se da la vuelta para buscar qué sonó. El pretendiente no debe hacerse ver para que se cumpla"* (Marco Herminio Fabricano, comunicación personal, Villa Tunari, 24 de enero de 2008).

8. El Arcoiris.-

Los grupos étnicos Amazónicos (al menos los Yuracarés y los Trinitarios) le temen al rayo, trueno y arcoiris, e inclusive, al viento, que podría traer dolores físicos. En una conversación con Benita Tamo (curandera de Nueva Esperanza y Félix Fabricano, guardaparque del TIPNIS), Félix afirmaba que los Trinitarios le tienen miedo al rayo y al trueno. A lo que Benita comentó "*no es chiste con ese, tenemos que cuidarnos, es peor que una bala"*. Luego, de alguna manera relacionado con el tema de conversación, Félix manifestó que "*el cometa que cae, revienta, y eso significa que va haber sequía. Hace poco cayó uno, hace dos semanas ó algo más. Vieron hacer del lado del norte. Los últimos días de abril. Reventó, y largo rato ha hecho temblar la tierra*" (Félix Fabricano y Benita Tamo, comunicación personal, Nueva Esperanza, 16 de mayo de 2006).

Ya concretamente con relación al arcoiris, de acuerdo con Marco Herminio Fabricano, el arcoiris anuncia la muerte. Se lo puede controlar con el humo de tabaco. *El humo del tabaco tiene efecto con el mal tiempo. El humo del tabaco hace que no se acerque el arcoiris. El humo del tabaco hace alejar el arcoiris".*

Antes que se cayera el puente por efecto de las aguas torrentosas del río Chapare cerca de Villa Tunari, don Marco Herminio Fabricano vivía en El Castillo (donde se desvía a Isinuta y a Puerto San Francisco). Desde la altura de su vivienda Marco Herminio pudo ver de manera panorámica que el arcoiris "*estaba justo sobre el puente"*. Al verlo de esa manera, Marco Herminio exclamó "*el puente va caer: Poco después "cayó".*

Otro caso es el del Sr. Argote, quien era dueño de los aserraderos de El Castillo. *"El arcoiris salió de su casa y murió. Desde el arcoiris, dura casi un mes la persona antes de morir*" (Marco Herminio Fabricano, comunicación personal, Villa Tunari, 24 de enero de 2008).

Según don Juan Yujo en Santiago de Ichoa *"el arcoiris persigue a la gente, hace salir postema, revienta como puchichi"* (Juan Yujo, comunicación personal, Santiago de Ichoa, 20 de marzo de 2007).

Cuando en marzo de 2006 estuvimos en Coquinal sobre el río Sécure, conversamos con don Evaristo Moye, entonces Corregidor de la Comunidad. Sus palabras sobre la espiritualidad de la Pampa y el arcoiris fueron:

"Cuando uno va recién a la Pampa lo desconoce a uno. El Espíritu de la Pampa hace llover, sale arcoiris (oé). El arcoiris es malo, porque le persigue a uno hay veces. Se apega el arcoiris y uno se asusta (Evaristo Moye, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006).

Por su parte, Rubén Nosa Maza (guardaparque Trinitario) comenta que "le tienen miedo al arcoiris, porque le hechiza a la persona. Hay arcoiris blanco, sale en la noche, es bien peligroso. Se ve una franja como neblina, lo deja a uno sordo, se le comienza a reventar los oídos. Le tienen miedo al rayo y al trueno (Rubén Nosa, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006).

9. La Sirena.-

La Sirena vendría a ser la Dueña de las Aguas, es decir, de los ríos, lagunas y curiches. En torno suya existe una serie de leyendas y creencias. La primera vez que escuchamos acerca de ella fue en Santiago de Ichoa, conversando con don Domingo Muiba, entonces (marzo de 2007) Corregidor de la comunidad. En su relato existe una mezcla de la tradición oral original con conceptos Católicos, provenientes de las Misiones. Estas sus palabras.

"*Antes el Señor le daba su poder a las lomas, a la cerámica. Ahora no somos poderosos. Nosotros ya no. Antes se entraban dentro del agua y sacaban. No sabían pescar. Entraban y sacaban. Ellos hablaban con las sirenas. Es como si fueran sus amigas. Entraban dentro del agua, eran poderosos. El hombre lo pedía. Entraba dentro del agua, la Sirena le daba. La Sirena es la dueña del agua. El Señor le dio poder para que viva dentro del agua, es la jefa".*

"El Señor era el que nos creó. La Biblia dice el Señor vivía en el agua. No había ni sol, ni luna, ni animales, ni pájaros, ni peces".

Después de un intervalo, don Domingo al ver el agua que seguía desbordando del cauce del río Ichoa continuó. "*Sigue el agua, sigue la Sirena, ella mantiene el agua. Ella es la dueña del agua. Ella vive sobre todo en el yomomo, o en las lagunas grandes, como una ciudad grande para ella".*

"Ya no somos poderosos, no podemos ir a hablar con la Sirena. Antes era gente que volaba por el aire. Dentraban dentro de la tierra. Dentro de la tierra hay gente también". (Domingo Muiba, comunicación personal, Santiago de Ichoa, 19 de marzo de 2007).

Por su parte, don Juan Yujo (también en Santiago de Ichoa), nos contó que la Sirena en una oportunidad lo quizo secuestrar. Su versión es algo confusa, pues pasa de un tema a otro. Sin embargo, merece ser mencionada.

"En San Antonio hay una laguna. Me enfermé, tenía fiebre. Me salió un puchichi en el pie y reventaba en la rodilla, luego en la cadera, luego en el pecho. Casi me hace morir".

"*Estando con fiebre me fui a pescar a la laguna. La laguna pensó que estaba sólo y enfermo. Me quiso la laguna robarme. Venteó y salió arcoiris. Arrojé en el agua. Salí a San Antonio, y ahí estuvimos donde un señor. Me llevaron donde un curanderito, que podía curar desombre. Yo seguía mal. No podia ni ir al baño. El hechicero era Justo Zapata, un Yuracaré. Preparó coa y millo. Hizo aparecer al brujo. El brujo era quien quería hacer morir".*

"Quemaron el millo y la coa, y ahí hizo mostrar la imagen de quien estaba haciendo el mal. Era otro señor que trabajaba la brujería. Le hicieron ver en el Chimimita".

"Al pasar otra vez por la laguna, otra vez he visto la Sirena. Casi me muero. Yo la vi echada, choco el cabello en el aire, desnuda con un velo. Primero mandó un rayo azul, luego rosado, luego verde. Mira que viene una mujer desnuda. Se vino encima de la casa en San Antonio. Su nalga, su cabeza choca y un pie, cola de pescado. Me quería hacer morir o robar. Finalmente, sané en Eteramasama con un curandero Paceño" (Juan Yujo, comunicación personal, Santiago de Ichoa, 20 de marzo de 2007).

En San Antonio de Imose, respecto a la Sirena, don Carmelo Yuco (recuérdese que don Carmelo es bien Católico y nos había contado acerca de todas las fiestas religiosas que realizan en su comunidad) nos manifestó que "*la sirena es una creencia de ellos. Todo lo que hay en el mundo es obra de Dios. Nosotros no podemos aumentar o quitar. Eso de la sirena es obra de Dios también. Eso cuentan nuestros antepasados"* (Carmelo Yuco, comunicación personal, San Antonio de Imose, 21 de marzo de 2007).

Por su parte, don Benito Nocopuyero respecto a la Sirena nos comentó, ola Sirena es de los antiguos. Hay nomás eso. El Señor lo hizo, él creó todo. Dentro del agua viven. Eran gente. Se han convertido

en animales. La Sirena es dueña de los animales que hay dentro del agua" (Benito Nocopuyero, comunicación personal, San Antonio de Imose, 22 de marzo de 2007).

En Trinidadcito, don Jacinto Yuvanore al respecto nos contó lo siguiente. "*En las aguas hay la sirena. Hay veces lo ha robado a las personas. Se los roba, a un hombre para su marido. A la persona que le gusta se lo lleva. Está en la laguna y en el río para"* (Jacinto Yuvanore, comunicación personal, Trinidadcito, 24 de marzo de 2007).

En marzo de 2007 nos reunimos con don Telefor Camiña, el curandero de San Miguelito. Estas su palabras sobre el tema.

"La sirena es amo de todos los peces, en las lagunas. Es una persona en forma de pez, y cuando quiere se presenta, y conversa, y sale del agua. Los abuelos han visto a la sirena" (Telefor Camiña, comunicación personal, San Miguelito, 28 de marzo de 2007).

En septiembre del mismo año don Telefor nos contó lo siguiente. *"La sirena - oecuna - es gente también, hombre o mujer. Si es mujer; es choca hasta la cintura. Es el amo del agua. Cuando va ver mal tiempo se lo ve en la orilla, una visión*" (Telefor Camiña, comunicación personal, San Miguelito, 17 de septiembre de 2007).

Durante el mismo viaje, Félix Semo Moye (Trinitario, guardaparque del TIPNIS) al respecto comentó lo siguiente. *"La Sirena - oecuna - en las lagunas se roba a los hombres, para tenerlos. En Santa Rosa, el 78, Francisco Montero estaba una vuelta abajo. Tenía un niño de seis años. Se perdió de su casa. No dejó ni rastros. Hasta que encontraron huellas del niño hacia la laguna, y hasta ahora nunca más apareció. Se supone que él vive ahí con la Sirena"* (Félix Semo Moye, comunicación personal, San Miguelito, 18 de septiembre de 2007).

10. Hechizos, Brujería y Espíritus.-

En muchas comunidades Trinitarias se está perdiendo la función del chamán y brujo. Por ejemplo en Santa Isabel sobre el río Ichilo, ya no existen las actividades que otrora desempeñaban estos personajes. Según Anastasio Temo, ahora *"eso de la magia se compra en las librerías, ahora ya no se habla, se habla de ciencia moderna, por aquí nadie practica eso. El único libro más poderoso que había antes era la magia, donde aprende mucha gente, y hace muchas huevadas"* (Anastasio Temo, comunicación personal, Santa Isabel, 12 de mayo de 2007).

En Santísima Trinidad, Serafín Muiba y su hijo Florentino cuentan que un brujo o hechicero es un curandero. "*En Santísima Trinidad, Jervacio Humaday. Hay varios. Don Domingo. Detectan con la mano el mal que siente la persona, la causa del mal. Si ha sido a causa de otra persona, o de un espíritu maligno, o del mal viento, o desombrado cuando se asustan*".

"*Creen en espíritus malignos, en el diablo. Se transforma en algo, un ave, un viento, para hacer daño, provoca algunos males. Se comía humanos, como el toxiri. Mal viento, es donde el demonio se vale del viento o se transforma en viento para hacer mal. Esto se sabe con la mano, o con el cigarro, es por medio del pulso que se detecta. El cigarro ayuda a detectar. Tabaco puro, envuelto en hoja, charayto. Igual con el picado. Tabaco picado para envolver en hoja de maíz o en papel".*

"Desombrado, la persona se asusta, y por el susto queda la sombra, y se aprovechan los dueños del agua, de los animales, para asustarle, donde se quedó su sombra y no puede dormir y se asusta. El desombrado es como quitarle el ánimo, y queda sin noción de poder adquirir alguna alegría, y queda triste, triste, le da fiebre, una enfermedad, diarrea, vómitos, convulsiones, y eso ya no cura el médico, sino el curandero. El curandero a veces se hace ganar, cuando ya es muy tarde, la fiebre, diarrea, vómito, deshidratan el cuerpo, se debilita y llega a morir". (Serafín Muiba y Florentino Muiba, comunicación personal, Santísima Trinidad, 4 de julio de 2006).

Cuentan que en Santísima Trinidad el "*curandero, brujo, o medio, cura con ajo, alcohol, y cigarro, cualquier cosa. Hay veces están desombrados. Desombrado es cuando se cae, se queda su ánimo. Se cae, se asusta. Pierde su sombrita. Su sombra, su mismo ánimo*".

De acuerdo con Adolfo Moye Rosendi, en quien basamos estos datos, *"el mal viento es casi igual. Otra cosa es cuando ventea, entonces se choca uno. Hay unos que saben embrujar a la gente. Personas que ponen cualquier cosa en su cuerpo de uno. Huesitos, cabello, de lejos, con el viento lo mandan, hace efecto. El cabello es especial, se mueve. Hace mal, se enferma".*

"En el bosque hay espíritus malignos. También, los vientos de agosto. A partir de de las once de la mañana no se ve, como viento nomás. Se enferma también. Uno se siente mal. Maligno". (Adolfo Moye Rosendi, comunicación personal, Santísima Trinidad, 8 de julio de 2006).

De manera coincidente con lo afirmado líneas arriba, en sentido de que el brujo o chamán es la misma persona que el curandero, es lo que informan Gerardo Bamonte y Sergio Kociancich con relación a los Ese Ejjas, cuando dicen que *"la tarea predominante del chamán es la curación de las enfermedades*". Luego al respecto añaden, "*a fin de curar, el chamán no utiliza ni tabaco ni alucinógenos, ni aun plantas medicinales, sólo aplica su boca a la parte dolorida para extraer alguna espina - que es el agente patógeno penetrado en el cuerpo - o bien sopla sobre el enfermo y lo refriega con las manos".*

Sin embargo, de acuerdo con un informante (Machuqui) que tuvieron los autores, habría aún una diferencia entre un chamán y un brujo. Según él *"el chamán no puede ser aun brujo (ejajjéshequiji) justamente por el riguroso "aseo" moral que debe siempre mantene*r". Por otro lado, Bamonte y Kociancich manifiestan que el chamán obtiene su poder de "*una relación privilegiada y continuativa con una entidad sobrehumana, y sin hacer uso de drogas de ningún tipo*" (Bamonte y Kociancich 2007: 172-176).

En cambio, otros Trinitarios hacen una diferencia entre el chamán o brujo y el curandero. Según don Lucio Semo, el curandero de San José de Angosta, al curandero lo llaman "*coñai*". En cambio, al chamán o brujo le dicen "*yoperu*", son los que "*leen la suerte*". El mal viento "*es un viento que choca al cuerpo y hace doler. Es de un espíritu malo. Vienen a hacerse curar del mal viento. Una persona manda a otra persona. Es un hechizo. La persona que recibe siente el dolor del hechizo. Yo lo saco con tabaco, ajo, y cigarro, frotando la parte que duele. No tomo alcohol. La persona se queda en el alojamiento de los enfermos unos cinco días hasta que se va el dolor".*

Cabe señalar que en un extremo del corredor abierto de su casa, don Lucio Semo tenía, un par de cortinas de plástico que encerraban un espacio para la enfermería. Luego Lucio con referencia a otros temas añadió:

"No uso pichi de tejón. Sólo los humanos tienen espíritus. No tenemos espíritu malo, al hacer un hechizo uno puede recibir. Acá no hay eso de los cabellos". Lucio conoce 236 plantas para curar. Afirma que el huevo de gallina "*si sale pequeño y amarillo es buena suerte".*

Acerca de sus curaciones afirma que "*cuando vienen bien mal, ya me cuesta. El cáncer se cura con puro vegetal, aceite de copaibo, entreverado con aceite de majo. El aceite de semilla de naranja, mezclados los tres, coda mañana hay que tomar".*

"*El copaibo, al cortar sale una resina. Es el único árbol que tiene una sabia que sirve para cortaduras. Del majo, se le saca de su fruta. De la naranja, de su semilla. Una cucharada cada mañana. Es bien amargo. Hasta los sesenta años se puede curar el cáncer".*

Don Lucio cura gratis, "*depende del paciente*". El no dice el precio. También atiende partos. Sin embargo, en San José de Angosta hay una partera, se llama doña Margarita. (Lucio Semo, comunicación personal, San José de Angosta, 7 de octubre de 2006).

Si bien mucha gente Trinitaria considera que las actividades del "brujo" y del "curandero" son prácticamente las mismas, don Diego Yuco, que vive en La Pampita, afirma que son actividades diferentes. "*El brujo hechiza, hace las maldiciones a la gente. El curandero es el que saca lo que hace el brujo*" (Diego Yuco, comunicación personal, La Pampita, 18 de marzo de 2007).

Por su parte, don Juan Yujo en Santiago de Ichoa nos dijo que "*primero son curanderos y luego brujos. El satanás primero lo hace bueno*" (Juan Yujo, comunicación personal, Santiago de Ichoa, 20 de marzo de 2007).

En conversación con Félix Fabricano y Benita Tamo obtuvimos información sobre este tema. Según Félix Fabricano, "*el tabaco sirve cuando está desombrada la guagua. Se asusta la criatura cuando se cae, por ejemplo, al agua. El sahumar con humo le saca su enfermedad, que está asustado del agua*". A lo que añadió Benita, "*a mis nietos los sahumo cuando están enfermos, desombrados"* (Félix Fabricano y Benita Tamo, comunicación personal, Nueva Esperanza, 16 de mayo de 2006).

En mayo de 2006, Eleuterio Semo en San Miguelito nos informó que don Telefor Camiña era "*curandero*" y que también *"sabe hacer hechizos*". Asimismo, nos informó que su hermano también era curandero (Eleuterio Semo, comunicación personal, San Miguelito, 13 de mayo de 2006).

Cuando volvimos a San Miguelito en marzo de 2007 tuvimos oportunidad de conocer a don Telefor Camiña. En aquella oportunidad nos dijo que él era curandero, y que por lo tanto sólo curaba enfermedades. Sin embargo, nos contó que *"para sacar sombra, hay que llamar su sombra donde se cae el chico, con un bañador con trapo blanco, vengan, vengan, lo llaman al ánima del chico, su sombra, después sana".*

"Lo ahuman con humo, trago con ajo. El chico con sombra, de lo que se cae a los tres ó cuatro días, le da fiebre, susto, y buscan al curandero. Dicen, tal parte se ha tumbado, está su sombra".

Luego añadió, *"la sombra es un espíritu. El espíritu bueno se hace agarrar por espíritu malo. El malo del viento, de la tierra, lo agarra al espíritu del chico. Espíritu malo, hay pues, a través del viento. El espíritu malo existe sólo en el monte. O es a través de una persona".*

"*Los brujos cuando quieren hacer mal a una persona, a través del viento envían la maldad a esa persona, su enemigo. Le ponen basura, un bichito en el corazón. El bichito muerde y es mort*al" (Telefor Camiña, comunicación personal, San Miguelito, 28 de marzo de 2007).

Durante nuestra visita a San Miguelito, en septiembre de 2007, conversando con don Telefor Camiña, Félix Semo Moye (Trinitario guarda parque del TIPNIS) nos comento lo siguiente.

"*Tenía el dedo gordo como cortado, abierto transversalmente, unos cuatro meses. Lourdes, mi esposo, machucó el jengibre, lo entreveró con ajo y tabaco picado y lo puso como cataplasma, vendado con tela. Al día siguiente había cabello de humano entre el cataplasma y la piel. A la semana quedó cicatrizado. Quedó sano. Eso es el brujería, el mal viento. Los brujos, su brujerío lo mandan por el viento, y uno que camino sin darse cuenta lo encuentra (mal viento), y quedo embrujado. Los brujos dicen que es mal viento, pero uno no sabe quién lo mandó. Los brujos saben mandar todo lo que el viento puede alzar, cabellos, plumas, hojas, cáscaras".*

Luego Félix nos contó otra experiencia. *"Tenía como herido en el pecho. Lo reventé. Se agrandó. Me dijeron que era empeine, como lesmaniasis. Me resetaron ifasán, un medicamento. Estuve año y medio con ese mal. En Villa Tunari el análisis salió negativo poro lesmaniasis. Pero seguía. Fui al Viedma en Cochabamba. Me sacaron parte de la piel. Era herida abierta húmeda. Me dieron pomadas. No curaba. Hasta que llegó una anciana de San Ignacio de Mojos, era curandera. Es mal viento dijo. Se chuparon esa noche. Sacó uno cajetilla de Casino y sacó el tabaco, lo mezcló con ajo. Estrujaba la cataplasma. Rotando, sacó el bollo y lo arrojó a un plato limpio, y sacó una concha chiquitita del tabaco, y sacó papel higiénico, y sacó cabello. Compró cuadridén, una pomada. Pasó un mes. A los dos meses cicatrizó. Era cabello, uno sólo, largo, envuelto".*

Luego continuó. "*Casi no hoy relación entre la sombra que es natural y el mal viento que es enviado al aire para que se encuentre con alguien. En el desombro intervienen los espíritus malignos. El desombro no dejo dormir a los niños. Cuando un animal está herido, no quiere morir. Su espíritu quiere hacer daño a la familia. Cuando un niño va al río, donde se cae, llora de noche, no puede dormir. Está posesionado por el espíritu del animal. A la semana se va enfermando, y si no lo curan, comienza a gritar como el manechi por ejemplo".*

"Ah, el manechi que cacé, lo buscaron al manechi. Los huesos y pelos, lo quemaron. Lo hacen humear, haciendo humear con cutuqui y hojas de gotero de la casa. El humo le hacen pasar al niño, hasta casi ahogarlo. El carbón lo mezclan con aceite de pato de ciervo y le untan en todo el cuerpo. Le hacen una cruz en el pecho, y en la espalda, y en la palma de la mano o de los pies. Lo envuelven en su pañal, y el niño duerme. Uno ó dos días sigue en la casa. No hay que sacarlo. Paro sacarlo hay que bañarlo con agua tibia y cutuqui. De esa manera se cura el desombro que puede provenir del manechi, ciervo, peto de monte, y toda clase de monos".

"El mal viento proviene de brujo. El desombre, en la naturaleza dejan su sombra los animales. El susto, lo mismo. Mediante el susto uno deja su sombra, en la sombra uno dejo su espíritu, uno queda desamparado, desprotegido".

El interesante relato de Félix continuó, refiriéndose esta vez a las cacerías. *"Antes los Trinitarios al ir a cazar, invocaban a los ancestros para que les protejan. Siempre con ajo y tabaco, para protegerse del mal viento. Por ejemplo, el espíritu del manechi se venga en el hijo del cazador, quien se cayó en el río, o sin caerse. Es un pretexto paro que se enferme".*

"*Una vez llegaron los comunarios de Patrocinio. Llegaron a la Pampita. Botaron los manechis que. habían cazado, tres manechis. Mi hijo salió corriendo de la casa al ver los manechis muertos. Se asustó. A la semana, fiebre en las noches, y tenía visiones. Soñaba que era mono. Los comunarios ya se habian ido y ya habían comido los manechis. Una Señora, Guadalupe Muiba que estaba ahí sacó millo. Millo es un mineral blanco de los cerros. Envolvió el millo en una tela. Le friccionó en la noche. Le amarró en el pecho. Empieza la fricción de la cabeza hacia abajo, pasa del cuerpo hasta la punta de los pies. Envuelto en una tela y amarrado al pecho durmió bien. En la mañana sacó el millo y lo quemó a la brasa para saber cuál es la persona o el animal que le hizo daño. Después de quemarlo, el millo adquiere la forma del animal que le hizo daño.*

Apareció la cabeza del manechi con su boca abierta. Fue el manechi, ustedes los padres pórtense bien, el millo cura o mata, que no recaiga, dijo la señora".

"Si no hubiera el millo, se quema el pelo y hueso del animal muerto, y si no hay los rastros, hay que cazar otro manechi. Todos los animales tienen amo. Los árboles tienen su amo. El agua, laguna tiene su amo. Cuando voy sólo pido permiso para entrar en el monte. Cuando no hay el millo u otro remedio, y el paciente está mal, se usa sangre del animal".

A medida que Félix Semo Moye nos contaba todo lo anterior, Telefor Camiña iba confirmando el relato. Con relación a las experiencias que tuvieron sus hijos Félix continuó diciendo:

"Mi hija Alicia, de un año, tenía una peta de tierra con la que jugaba. Primero enflaqueció la peta. No quería comer. La soltaron. A la semana enfermó Alicia. Tuve que cazar otra peta. Le sacamos la sangre y le untamos. La envolvimos. Durmió esa noche. Al día siguiente fue recuperando hasta que sanó. En este caso fue asistida por Marina en Santa Rosa. No conocían el millo. El millo sólo utilizan los de río arriba, cerca de la cordillera".

"*Con relación a mi hijo Ignacio ocurrió dos veces. Al cazar el animal hay que suncharlo varias veces hasta que muera. Está pataleando, hay que matarlo para que el espíritu muera con el animal. El animal muerto tiene su amo, si esta vivo puede su alma atacar. Si el animal está vivo hay que suncharlo hasta que esté muerto. En la casa no hay que jugar con el animal, porque su amo está mirando y puede enojarse y hace el desombro, el susto"* (Félix Semo Moye, comunicación personal, San Miguelito, 17 de septiembre de 2007).

A lo que don Telefor añadió "*no hay que reír, hacerse la burla"* (Telefor Camiña, comunicación personal, San Miguelito, 17 de septiembre de 2007). Félix cree en lo que ha contado. Cuando Félix contaba su relato llegó don Ignacio Camiña, quien también es curandero. Ignacio es hermano de Telefor. Ignacio se integró a la conversación.

"El caso de un toro muerto. Los niños jugaban con el toro, le jalaban los testículos. Se enfermaron. Los curó con la baba del toro. Lo envolvieron en algodón puro. Los friccionaron y les pasó. No sirve jugar con los animales muertos" (Ignacio Camiña, comunicación personal, San Miguelito, 17 de septiembre de 2007).

Al comentar acerca de la Sirena (*"oecuna"*) don Telefor mencionó al "*chanecuna*", diciendo que *"es lo mismo, pero del monte. Dueño del monte. Pasa el viento en el monte, es el chanecuna. Hace desombrar al borracho".*

Luego se produjo un intercambio de relatos entre don Telefor y Félix. Comenzamos con las palabras de Félix.

"*En Santa Rosa, en una oportunidad entre las dos y las tres de la mañana se escucharon unos gritos. El chanecuna aprovecha a los borrachos. El borracho se encuentra con un amigo, no es tal, es el chanecuna igual a su amigo. El chanecuna lo lleva a un lugar feo y lo deja. Le dice, voy a ir a orinar. Y ahí ya no conoce el camino, se pierde y comienza a gritar. Los desvía a los borrachos".*

Intervino Telefor: *"en la noche, silencio, llega el chanecuna a las copas de los árboles. Son mitos, leyendas. Es verdad".*

Félix: "el mito. El duende es aparte del chanecuna. El chanecuna es bueno y malo".

Telefor: *"cazando, en una cueva de taitetú. El perro se metió. A las once de la noche apareció el dueño de los chanchos. Era negro. Era el amo, un duende. No le podía pegar, y el duende le pellizcaba. Los perros se quedaron en la cueva de los chanchos. El perro salió por otro hueco. Los chanchos quedaron dentro de la cueva. Yo les tapé la salida. Quedaron encerrados. Su amo me vino a molestar. No me dejaba dormir. El chancho (taitetú) tiene amo. El tropero no tiene madriguera. El armadillo - pejichi - hace sus huecos en la tierra"* (Telefor Camiña y Félix Semo Moye, comunicación personal, San Miguelito, 17 de septiembre de 2007).

Resulta importante comentar que cuando visitamos a don Telefor la primera vez, en marzo de 2007, había un joven recostado dentro de la choza. En septiembre del mismo año, su hijo Lorenzo Camiña estaba recostado sobre la cama, aunque no lo vimos, sólo nos comentó "*mi hijo esta embrujado*" (Telefor Camiña, comunicación personal, San Miguelito, 18 de septiembre de 2007).

En septiembre de 2007, doña Silvia Moye, esposa de don Lusio Semo (curandero de San José de Angosta) nos contó lo siguiente. "*Mi marido sigue curando. A un paciente lo ha curado. Ajo molido. Se estaba muriendo por el dolor de su cuerpo. Le ha sacado de su cuerpo espina de pescado y de víbora. Estaba embrujado. Le ha sacado el viento, el mal de viento, el desombro. Los brujos son los que hacen daño. Entre ellos se embrujan. Hay uno que está enfermo, está grave. Le han sacado cabello, lineada. Lo quieren matar a*

mi marido para que no salve a la gente. Le han puesto trampa. Brujería. El mismo se ha sacado diente de jochi, de su tobillo, adentro. No podía ni caminar. Tres meses estaba en cama. El curarlo era para un curandero, a mi nomás me tocó. El se defiende" (Silvia Moye, comunicación personal, San José de Angosta, 21 de septiembre de 2007).

De acuerdo con Miriam de Nosa (esposa del guardaparque Rubén Nosa Maza), *"cuando un niño ha perdido una sombra, se debe lavar la cañuela y tras que hierve se lava al niño para que vuelva la sombra. Esto también se hace con la hoja de sauce. Cuando uno se mira la sombra, hay tres sombras, la del centro, oscuro, luego menos, y la exterior, menos. Primero se pierde la de afuera, luego, la del medio"* (Miriam de Nosa, comunicación personal, Río Isiboro, 29 de marzo de 2006).

Resulta interesante mencionar que en Arawak, "sombra", "alma", o "imagen" son una misma cosa, siendo identificados como "*ueja*".

Para concluir con este tema cabe comentar que estas creencias que vinculan al espíritu con la sombra se encuentran bastante difundidas entre los Pueblos Amazónicos. Así por ejemplo, entre los Ese Ejjas, según Gerardo Bamonte y Sergio Kociancich, "*cuando un hombre muere, de su cuerpo salen diversas almas (el término ese éjja esháua denomina sea el alma, sea la sombra)"* (Bamonte y Kociancich 2007: 155).

11. Pichi de Tejón.-

La primera noticia que tuvimos acerca del "*pichi de tejón*" fue con don Alejandro Guaji Noé en Puerto San Lorenzo. Dejamos al lector con las palabras de don Alejandro.

"*Pichi de tejón en un frasco de alcohol puro para dar potencia. Melgar, un Carayana, pagaba Bs. 30.- por pichi de tejón. Se hace secar y se raspa. Se raspa y se pone en alcohol. Se toma un traguito. J. M. tomaba pichi de tejón. Murió con su pene parado, y su mujer lo amarró junto a su muslo"* (Alejandro Guaji, comunicación persona, Puerto San Lorenzo, 20 de marzo de 2006).

Otra referencia al "pichi de tejón" la obtuvimos de Félix Fabricano en Nueva Esperanza.

"*El pichi de tejón es hueso. Cuando el hombre ya no puede sacar el pichi, pide una ayuda que le sirva todavía para tener una relación con la mujer. Se raspa, dos ó tres pasadas, y echar en un medio vaso de agua y tomar en un día especial. Como hoy viernes, o martes. Eso es su secreto también".*

"Ese día se toma y se guarda el pichi, y uno no debe tocar a su mujer durante una semana, y para no estar con su mujer, uno tiene que perderse una semana en el monte a modo de cazar. Con medio vaso es suficiente, si uno toma más, no le va dejar dormir tranquilo y su mujer no va poder aguantar. Eso ha sucedido" (Félix Fabricano, comunicación personal, Nueva Esperanza, 19 de mayo de 2006).

Según Luís Cueva (Trinitario, guardaparque del TIPNIS) se debe cazar el tejón solitario. *"Hay otra clase de tejón, que es para dolores de oído. Calentar al fuego el pichi para el dolor de oído. Para el sexo, también lo usan los Yuracarés, y Chimanes su medida es una cucharadita, de acuerdo a la edad. Se raspa. Si se pasa, originaría sangre, orina con sangre, sigue parado, pero sangra, para el sexo. Yo lo ocupo para el dolor de oído. Tiene que ser el tejón solitario. El pichi de este tejón tiene un huesito forrado con carne, un cartílago"* (Luís Cueva, comunicación personal, Santísima Trinidad, 3 de julio de 2006).

En San Miguelito, durante una larga conversación con don Telefor Camiña (curandero) y Félix Semo Moye (guarda parque del TIPNIS) se tocó el tema del pichi de tejón.

Comenzó don Telefor diciendo "*el pichi del tejón sirve cuando no se te para. Raspado y se toma*".

Luego Félix intervino diciendo, "*es sólo con el tejón solitario. Es más grande. Tiene que ser con ése. El tejón puede degollar al perro que no sabe cazar. Dentro del miembro es hueso. Eso se saca y se guarda. Se raspa, y se usa el polvo"* (Telefor Camiña yfélix Semo Moye, comunicación personal, San Miguelito, 17 de septiembre de 2007).

Don Marco Herminio Fabricano confirmó el uso alternativo del pichi de tejón para el oído, pero se refirió a la sordera, cuando se tapa con cera (Marco Herminio Fabricano, comunicación personal, Villa Tunari, 24 de enero de 2008).

12. Supervivencias Espirituales en Puerto San Lorenzo.-

En Puerto San Lorenzo sobre el río Sécure pudimos recibir alguna información sobre las supervivencias espirituales que todavía quedan de parte de don Alejandro Guaji Noe, antiguo poblador de la comunidad.

Según don Alejandro, al espíritu lo llaman *"yachaneu*", y al *"de nosotros, yomi, que es cuando hablamos. Ahorita estamos hablando, es el espíritu*". Al brujo, lo llaman "yoperono", "*saca ande duele".* A continuación citamos las partes relevantes del relato de don Alejandro.

"Los cabellos lo sacan y hechizan a la gente, lo embrujan. El pelo tiene poder; nunca se pudre. Las plumas tienen poder. El adorno de los Macheteros tiene poder. Los antiguos sabían del poder de las plumas. Tajiyo es la pluma de loro. El cuero con pluma, tajillo".

"El curandero se llama Pastor Canchi, es Chimán de San Borja. Su padre sabía y le enseñó. Hechiza con cualquier cosa, a una persona cuando se enoja. Sólo embruja a los Trinitarios. Napico -les tiene miedo. Su padre le enseñó para sacar brujería. Le sanan a las personas. Hace humear con tabaco con trago. Hacen humear donde duele".

"El me curó. Tenía cabellos en mis testículos. Estaba hechizado. Sacó mi mujer los cabellos en su mano. Mañana que saquen resina de ochoo, es veneno. Tomé un trago, el brujo hizo humear. Voy a sacar otra vez otro cabello dijo el brujo. Gracias a Dios me sacó la brujería. En tres días me sané. Era cabello de caballo".

Don Alejandro también hizo alusión al hechizo que hacen con "pelo de chancho". Cuenta el caso de una bruja (Pancha). Por una discusión con su esposa Francisca (esposa de don Alejandro), le "*puso pelo de chancho*". Se enfermó y casi fallece. El curandero Ignacio Rojas la curó. "*Lo sacó de su espalda, pelo de chancho, así un bollo le sacó*" (Alejandro Guaji, comunicación personal, Puerto San Lorenzo, 20 - 21 de marzo de 2006).

Según José Muiba también se utiliza el tabaco para brujería, "*lo pica y lo pasa encima"* (José Muiba, comunicación personal, Puerto San Lorenzo, 21 de marzo de 2006).

13. Supervivencias Espirituales en Coquinal.-

Don Luís Nosa, el curandero de Coquinal, usa tabaco y ajo para curar, pero distingue la actividad de un brujo. "*El brujo no consume ajo, tampoco como ají*".

Sobre otros temas manifestó que "*los Trinitarios ponen frutos de ají en sus puertas para evitar el huracán, porque podría ser una hechicería que está mandando el brujo. Cuando uno sueña con una sandía, el tigre puede morder*"

En cuanto a las plantas alucinógenas Luís Nosa se refirió al floripondio. "*Se saca la fruta, se muele, se exprime, y se toma. Cuando alguien pierde algo, por ejemplo, el machete, toma este brebaje y eso le hace ver quien se lo llevó. Sirve también para el hechizo. Se muele la hoja, se toma con agua sin hervir. Se lo toma y se pierde el hechizo".*

"La máscara negra del japutuki. Lo velan cuando alguien ha robado algo. Se vela al japutuki pidiéndole que se devuelva el objeto robado, y eso hace que el ladrón no pueda dormir, hasta que lo devuelve. También se vela al Santo San Antonio, se le pide que devuelvan lo robado".

Según Luís Nosa se practicaría la couvade en Coquinal. Este su relato. Cuando la mujer va a dar a luz la separan en un ambiente aparte. "*Si no hay hijos el marido atiende. Luego se acuesta para proteger al niño ya la madre del mal espíritu. Se sigue practicando"*, especialmente Luís. Cuando Luís realiza una curación, tiene que estar fuerte (Luís Nosa, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006).

14. Supervivencias Espirituales en Gundonobia.-

En marzo de 2006, en Gundonobia, Don Trinidad Minure distinguía entre las funciones de un curandero y un hechicero. Nos contó que sólo había un curandero, *"sólo cura, no hechiza, antes había uno, se ha ido*" (Trinidad Minure Yuko, comunicación personal, Gundonobia, 27 de marzo de 2006).

Durante la misma estadía en Gundonobia conocimos a don Agustín Semo Muiba, quien era el curandero. Nos contó que "*el brujo que antes vivía en Gundonobia apellida Oni. Vive en Puerto Barador, donde embarca el ganado al otro lado. Saca el mal, el hueso, el cabello, sacan hueso, lo soban con ajo, alcohol y tabaco. Pone. Devuelve el mal, es viento que lo hace mal, con satuco, hace su charuta. Cigarro, con eso lo fuma y se va ya directo a la persona que lo odia. La otra persona se enferma hasta que se muere"* (Agustín Semo Muiba, comunicación personal, Gundonobia, 28 de marzo de 2006).

15. Espiritualidad y Potencia en los Animales.-

Muchas de las creencias espirituales que tienen actualmente los Trinitarios se circunscriben al ámbito de la Pampa Mojeña, donde habita una gran parte de la fauna que conocen. Las creencias que tienen acerca de la fauna local resultan ser una mezcla de supersticiones, tabús y de la personalización de animales, es decir, creencias relativas a la metempsicosis.

Un ejemplo de las supersticiones se ve reflejado en la creencia de que "*en la Pampa es peligroso andar con caballo blanco, eso es seguro*".

De acuerdo con Rubén Nosa Maza, en quien basamos estos datos, "*cuando agarran una sicurí mediana del cuello, el reptil se enrosca alrededor de la persona hasta que se va cansando y queda colgando de manera recta, flácida, cansada. Luego la suelta y a medida que va creciendo va teniendo fuerza y le pasa la fuerza a quien le ganó"*

Este sería un caso invertido de traspaso de energías espirituales, en lugar de ser de una persona hacia un animal, ocurre lo contrario.

Asimismo, según Rubén, "*cuando uno se sueña con una peto, seguro que le morderá el caimán. Acá se suele contar los sueños, buenos o malos, para deshacerse del peligro. Muchas veces se encuentra con lo que se sueña, pero no le pasa nada*" (Rubén Nosa, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006)..

En Santa Isabel (mayo de 2007), aunque nuestro informante fue don Jesús Chávez, un Yuracaré que vive en dicha comunidad mayormente Trinitaria, ese día, a las dos menos cinco de la tarde, hubo un fuerte ventarrón. Según don Jesús se debió al canto del guaracachi el día anterior, una especie de pava, cuyo canto anunciaba que al día siguiente iba a ventear (Jesús Chávez, comunicación personal, Río Viejo, 13 de mayo de 2007).

En San José de Angosta cuelgan los cráneos de animales cazados (tapir, jochi, tigrecillo nocturno, tatú, taitetú) de los árboles en el entorno de algunas viviendas. Ello se hace *"para que el espíritu de los animales no se aleje mucho de sus viviendas*" (Salvador González, comunicación personal, Cochabamba, 14 de diciembre de 2006).

A continuación presentamos algunos casos concretos referidos a las creencias espirituales con participación fáunica.

16. El Chonono de la Cascabel.-

Al igual que el wakanki, "la cola de la cascabel, el chonono, también sirve para ser buen guitarrista. Con eso se toca bien. El chonono tiene vida. Se le da agua en una cuchara. El chonono es el mismo wakanki" (Serafín Muiba y Florentino Muiba, comunicación personal, Santísima Trinidad, 4 de julio de 2006).

17. El Oso Oro.-

El Oso Oro, un pequeño mamífero, según Félix Fabricano "*es suerte, que no falte el dinero, el negocio. Tiene su mano colorada y la punta de su cola y hocico es colorado, su pelo amarillo y brilloso"* (Félix Fabricano, comunicación personal, Nueva Esperanza, 19 de mayo de 2006).

18. La Fiera.-

Lo de "*la fiera*" es una creencia que también la tienen los Yuracarés. Escuchamos versiones sobre ello de los Yuracarés en La Misión del río Chapare en 1994. En esta oportunidad fue don Telefor Camiña, curandero Trinitario que vive en San Miguelito del río Isiboro, quien nos contó sobre el tema.

"La fiera es una anaconda que vive en el agua. Es gruesa y absorbe a la persona, le quiere tragar. Tiene un metro y medio de grosor y largo hasta cuatro metros. Se traslada a través del viento. Es un huracán que puede trasladar a una persona, y es esa anaconda que se está trasladando a otra laguna. Es peligrosa, se lo traga a uno enterito" (Telefor Camiña, comunicación personal, San Miguelito, 28 de marzo de 2007).

19. El Poder de un Hueso de Surubí.-

Don Domingo Nosa en Santísima Trinidad, en una conversación se refirió al poder que tiene un hueso de surubí para enamorar a las mujeres. Contó que un amigo una vez encalló y pescó un surubí y le

sacó un hueso suelto para atraer a las mujeres. *"Esa que sea mi suerte, para conseguir mujeres*", se dijo a sí mismo. "*Lo sacó. En una borrachera sacó el hueso y agarró las manos a las mujeres con el hueso en la mano, y todas las mujeres lo querían a él. En otra borrachera, le había tomado la mano a una mujer, hasta que esa mujer lo agarró y se quedó con él. Era una prueba que las mujeres lo querían. En otra fiesta él ha escogido una mujer*" (Domingo Nosa, comunicación personal, Santísima Trinidad, 3 de julio de 2006).

20. El Silbaco.-

Algunas creencias tienen más relación con el entorno. En Nueva Esperanza, sobre el río Isiboro, doña Benita Tamo nos contó lo siguiente acerca de un espíritu en el bosque.

"*Hay en el monte el duende, asusta. Nunca lo hemos visto. Silbando. Si se le contesta, sigue silbando. Nunca lo vas a ver. Es poderoso, sí que existe. Silba fuerte, igual que una persona en las noches. Hace mal. En todas partes reina ese silbaco. Es un espíritu maligno"* (Benita Tamo, comunicación personal, Nueva Esperanza, 16 de mayo de 2006).

21. El Rito del Toborochi.-

A las 12 del medio día se visita la base del tronco del árbol toborochi. "*Se le da tres patadas y se abre como una tienda, ahí están los poderes para ser lo que uno desea, buen abogado, buen médico*", cuenta Marco Herminio Fabricano. *"Dentro de la tienda hay de todo. Ahí está el dueño, el diablo. Hay varios libros, el libro blanco por ejemplo.*

Es el de Dios, el libro bueno. Después se sale y eso se va a cerrar de por sí" (Marco Herminio Fabricano, comunicación personal, Villa Tunari, 24 de enero de 2008).

22. El Rito del Cementerio.-

Al igual que en el toborochi, se puede hacer un rito de petición similar en el cementerio. Se va a la media noche y desnudo. "Eso es para machos" (Marco Herminio Fabricano, comunicación personal, 24 de enero de 2008).

23. El Rito del Hormiguero Grande en la Pampa.-

Al igual que los ritos de solicitud en el toborochi o en el cementerio, se lleva a cabo algo similar en los hormigueros grandes, que son como montículos en la Pampa de Mojos (Marco Herminio Fabricano, comunicación personal, Villa Tunari, 24 de enero de 2008).

24.- El Mito del Padre Eterno.-

Algunos de los mitos que sobreviven actualmente son el producto de un sincretismo o fusión de creencias ancestrales con conceptos y personajes de la Religión Católica provenientes de las Misiones. Resulta difícil rescatarlos en su integridad, puesto que de generación en generación se van perdiendo algunos detalles. Sin embargo, algo queda. En ese sentido, tuvimos la fortuna de escuchar el siguiente relato de Félix Fabricano (guardaparque del TIPNIS). Corresponde al Mito del Padre Eterno (Padre de Jesús).

"*Cuando empezó era como un pez, se crió en el agua. El niño estaba en la orilla. Llegaba gente y se chantaba. Iba creciendo, la laguna igual. Crecía conforme él crecía. Por eso se dice que es agua viva. Ahí nació el Padre Eterno. No vieron cómo. Nació, pero lo vieron niño ahí en el agua. Su hijo Jesús ya nació de una mujer a través del Espíritu Santo".*

"De mayor visitó la gente cerca de la laguna. Uno arrastraba la hoja de motacú y lo transformó en animal. Otros se estaban bañando en la playa. Los transformó en bufeo" (Félix Fabricano, comunicación personal, Nueva Esperanza, 18 de mayo de 2006).

CAPITULO XVIII

Costumbres Sociales Actuales

1. Introducción.-

En el presente capítulo presentamos todas aquellas actividades que hacen a la cotidianidad de la vida de los Trinitarios, las funciones de género, y el ciclo de vida, incluyendo aquellas actividades importantes, que marcan un antes y un después, como la niñez y la educación, el matrimonio o aquellas curaciones importantes.

2. Vida Cotidiana.-

La vida en las comunidades Trinitarias tradicionales, como San Antonio de Imose por ejemplo, se desenvuelve dentro de un marco de una absoluta convivencia armónica dentro de la familia. Al amanecer, generalmente los padres comienzan a charlar a las cinco y media de la madrugada. A partir de las seis se integran los hijos.

Cerca de las seis de la tarde los chicos juegan fútbol. Los mayores conversan. Chicos y mayores se bañan en el río o arroyo. Nenas de 6 a 7 años navegan en canoas jugando con muñecas.

Cenan todos (aunque no al mismo tiempo) alrededor de las 7 de la noche, y luego comienza la tertulia, padres e hijos, todos en armonía. La conversación se prolonga aproximadamente hasta las nueve y media de la noche.

Por lo observado en San Antonio de Imose (marzo de 2007) los niños crecen con una solida estabilidad emocional y seguridad de afiliación familiar. Viven con los hermanos, padres y abuelos.

Todo lo anterior tiene relación con el éxito de la comunicación por radio. Actualmente, es una práctica en todo el Trópico, y en especial en el TIPNIS, nos referimos a la comunicación por radio entre comunidades. En términos generales, ello se lleva a cabo a las siete de la mañana, a la una de la tarde y a las siete del atardecer. Creemos que la innata tendencia a la comunicación, y en bastante detalle, se ha trasladado a la comunicación radial, cuando en días especiales, como el día del padre por ejemplo, se felicitan muy afectuosamente. Los festejos y las felicitaciones repetidas son sagrados para ellos.

Pero esta comunicación, no es ejercida durante las comidas. Los Trinitarios, al igual que los Yuracarés, tienen costumbres bien definidas al respecto. Por ejemplo, los hombres (y los invitados ajenos a la comunidad) comen primero. Luego lo hacen las mujeres y los niños. El hecho de que los hombres coman primero y las mujeres y niños después, proviene de una costumbre muy antigua relacionada con la protección que se les daba a mujeres e infantes contra la posible ingerencia de malos espíritus con la comida. Recuérdese que los grupos étnicos Amazónicos en general, comían en silencio, sin hablarse entre ellos, pues siendo las mujeres y los niños más vulnerables, podían introducir a los malos espíritus por la boca. Y eran las mujeres quienes atraían particularmente a dichos espíritus. El ayuno, por ejemplo, cumplía también una función de protección. Todo esto no tiene nada que ver con actitudes machistas como mucha gente ajena piensa actualmente.

Esta armonía familiar, asimismo, se proyecta a la naturaleza, encontrándose un equilibrio armónico en la relación ser humano -medio ambiente. Es decir, las costumbres cotidianas, que tienden a una absoluta armonía familiar y hogareña, encuentran una extensión en una armonía y comunión con la naturaleza. Así como existe mucha comunicación entre los miembros de una familia, también existe comunicación con el entorno. Así por ejemplo, pueden enterarse, a través de ciertos indicios de la naturaleza, acerca de futuros fenómenos naturales, como un frente frío.

Según don Antonio Nosa en Monte Cristo (sobre el río Ichoa), ellos llegan a saber cuando un sur (frente frío con lluvia y viento) está por llegar. "*Se ve un rayo horizontal azul del poniente al naciente. Anuncia que ya viene el sur o mal tiempo. A los dos ó tres días llega o a veces pasa por un lado"* (Antonio Nosa, comunicación personal, Monte Cristo, 23 de marzo de 2007).

3. Roles de Género.-

Un día normal en una comunidad Trinitaria transcurre con algunas actividades rutinarias. Tomemos Nueva Esperanza por ejemplo. Despiertan muy temprano, cuando se escuchan las primeras conversaciones y

actividades domésticas. Durante el día los hombres mayores salen a trabajar a sus chacos. Las mujeres lavan, cocinan y realizan otras actividades. Sin embargo, al medio día existe un silencio. El silencio se prolonga hasta eso de las cuatro de la tarde. Al atardecer pareciera que renace el pueblo. Los niños y jóvenes salen a jugar. Es común el juego de futbol. Los mayores conversan, mientras realizan alguna faena. De noche se destaca la actividad de los jóvenes, que pueden salir a cazar o a pescar. En términos generales, la agricultura se realiza de día, y la caza y pesca, de noche y al amanecer.

Freddy Yuco en Nueva Esperanza describe un día común de la siguiente manera: "*se levantan a las seis de la madrugada. Entre las nueve y las diez, desayuno, locro, segundo, masaco. Después el hombre va al chaco. La mujer se queda en la casa. Algunas veces lo acompaña. La mujer se dedica a asear, preparar el almuerzo, lavar la ropa. El hombre partió después del desayuno, vuelve a las cuatro de la tarde. Si partió después del almuerzo (entre las doce y las dos de la tarde) vuelve entre cinco y seis de la tarde. Se va a bañar al río. Vuelve a descansar. Cena entre siete y ocho de la noche"*. (Freddy Yuco, comunicación personal, Nueva Esperanza, 18 de mayo de 2006). Mientras Freddy nos contaba lo anterior, su esposa, Teresa Teco Tamo, estaba carpiendo alrededor de la casa.

De acuerdo con Evaristo Moye de Coquinal (río Sécure), las actividades que desempeñan los hombres son:

- Hacer canoas y remos.
- Atender el chaco - la mujer ayuda a cosechar arroz, sembrar yuca y plátanos.
- Buscar y traer leña.
- Cazar y pescar.
- Construir la casa.
- Hacer "asaré" (canasto) para guardar y cargar plátano y yuca.
- Atender y acarrear el ganado.
- Bailar en los macheteros.

Los roles de la mujer:

- Atender la cocina.
- Lavar la ropa, platos y cubiertos.
- Remendar la ropa.
- Alimentar animales de la casa.
- "*También puede ser machetera"*.
- "La mujer antes sabía pescar, ahora ya no, ya tiene miedo al tigre" (Evaristo Moye, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006).

En Santísima Trinidad (octubre de 2006), las ocupaciones de la mujer según doña Benedicta Moye de Muiba (esposa de Florentino Muiba) eran atender a los bebés, cocinar, barrer, lavar, ayudar en el chaco ("carpir" y sembrar), y hacer las artesanías (Benedicta Moye de Muiba, comunicación personal, Santísima Trinidad, 5 de octubre de 2006).

En Monte Cristo, sobre el río Ichoa, cuando conversábamos con Gonzalo Yuco (el 22 de marzo de 2007) su esposa llegó a la casa cargando guineos y plátanos.

Veamos ahora los roles de género entre Trinitarios viviendo en un pueblo que no es típicamente de su cultura. Nos referimos a Puerto San Francisco. La mujer atiende a los niños. Cocina. Atiende a la familia. A veces ayuda en el chaco, "*a carpir y en la cosecha de arroz*". Hombres y mujeres traen la leña. Lava la ropa. Trae agua del río.

En cambio, el hombre trabaja en el chaco. Chaquea. Pesca con *"lineada, atarraya, malla y arpón*". Caza "*con salón, chancho, jochi, tatu, venado y anta"*. Construye la casa. Construye la canoa (Rubén Moye, comunicación personal, Puerto San Francisco, 3 de noviembre de 2006).

Por supuesto que el principal rol de la mujer es atender y alimentar a los bebés. Sin embargo, el llanto de la guaguas es común. Cuando en San Antonio de Imose, le preguntamos a la madre del bebé que lloraba, Rosairinia Yuco, ¿de qué será que llora?, nos respondió, "*es porque quiere chupar nomás*" (Rosairinia Yuco, comunicación personal, San Antonio de Imose, 22 de marzo de 2007). "*Por la manera cómo lloran, ya sabemos de qué están llorand*o" (Calixta Yuco, comunicación personal, San Antonio de Imose, 22 de marzo de 2007). Ambas hermanas, Rosairinia y Calixta, hijas de don Carmelo Yuco, estaban criando a sus bebés en marzo de 2007.

En Trinidadcito, el amanecer del 25 de marzo de 2007, en casa de don Jacinto Yuvanore y doña Ana Semo se levantaron a las seis menos cuarto de la madrugada. Don Jacinto se puso a cortar un tronco con

hacha para hacer leña. Las mujeres barrieron el patio trasero. Ambos carpen la hierba. La mujer cocina y lava la vajilla. A las cinco y veinte de la tarde, doña Ana y su yerna fueron al río a bañarse y a lavar la ropa.

Según don Vicente Yuvanore y doña María Jesús Ichu, las mujeres se levantan, se arreglan el cabello, se ponen a barrer, cocinan (hornean) y atienden la casa. Es decir, "*barrido, cocina, lavar platos, lavar ropa. A veces trabajan en la cosecha de arroz. Si es valiente mete pala, ayuda al marido*".

En cambio el hombre *"hace de todo, atiende el chaco, ganadería, viajar, cazar, pescar, cortar madera, traer madera. Ahora es la cosecha del chocolate*" (Vicente Yuvanore y María Jesús Ichu, comunicación personal, Trinidadcito, 25 de marzo de 2007).

4. Educación.-

Por lo general, los niños aprenden desde temprana edad los quehaceres que corresponden a ambos sexos. En algunos casos, como el de remar una canoa y pescar por ejemplo, ambos sexos aprenden mediante la observación y la experiencia. En Santa Isabel (río Ichilo), en la laguna (río viejo del río Ichilo) Laura Abrego Chávez de 9 años remaba su canoa el diez de mayo de 2007, mientras su hermano Luis, de 8 años, colocó la red. Pescaron sabalinas. Ayudaron a su madre con la cena. En la noche, mientras veíamos una documental (La Reserva del Manu en el Perú) en DVD con motor de luz, la misma Laura se puso a arreglar el corte de luz.

A los tres días, los hijos de Andrés Moye (Trinitario y Corregidor de Santa Isabel en mayo de 2007) y de Leny (Yuracaré), de seis y ocho años pescaron un surubí de 8 kilogramos en la Laguna Río Viejo. "*Para que lo enganchaste*" exclamó la hermana mayor, y el niño de seis años respondió, "*es que yo no sabía que era tan grande*". El resultado es que el surubí los arrastraba, con lo que comenzaron a gritar. Al escucharlos, el hermano mayor fue y los socorrió. Los mayores, nosotros incluidos (de invitados) comimos el surubí al día siguiente, mientras la hija de Emilia (hija mayor de Leny) de dos años, manejaba un machete sobre la leña.

En San José de Angosta, el hijo de Lucio Semo se llama Darío. A los 9 años un día salió solo a pescar en el arroyo cercano a su casa. Volvió con ocho "*sin sangre*" un pez pequeño que vive en la zona. Darío pesca desde que tenía 4 ó 5 años, cuando aprendió. En el 2006, a sus 9 años, utilizaba el hacha para cortar leña con toda seguridad.

Todo lo anterior es el resultado de sus dos métodos más eficientes de aprendizaje: la **observación** y la **experiencia,** y con ello se van adaptando a las nuevas innovaciones tecnológicas que les llegan (manejo de motores de luz y videos por ejemplo).

Según Freddy Yuco, experto pescador de Nueva Esperanza, "*los jóvenes aprenden a cazar y pescar acompañando a los mayores*" (Freddy Yuco, comunicación personal, Nueva Esperanza, 18 de mayo de 2006).

Como dijimos líneas arriba, los niños a los 5 años aprenden a cocinar, lavar platos, doblar la ropa, remar y pescar.

En San Antonio de Imose, según don Carmelo Yuco, "*en los hogares, la educación es sobre todo en base a la experiencia, por ejemplo, para conducir la canoa o pescar. No existe tanto la enseñanza explicada, de ahí que los niños a los seis años ya manejan la canoa*" (Carmelo Yuco, comunicación personal, San Antonio de Imose, 21 de marzo de 2007).

En efecto, el jueves 22 de marzo de 2007, antes de partir navegando a Monte Cristo vimos a una nena de seis años cambiándole su pantalón a su hermano de diez meses, quien estaba a su cargo durante esa hora del día. Era en la mañana.

Una vez en Monte Cristo, cuando conversábamos con Gonzalo Yuco (el 22 de marzo de 2007) llegó su hijo de 13 años con seis sardinas para la cena.

En Santísima Trinidad, Florentino Muiba y Benedicta Moye tienen seis hijos. *"Los chicos cuando son pequeños ayudan, hay veces los obligamos, otras de su voluntad. Hasta los 72 ó 75 años se los puede manejar. Cuando son jóvenes ya son duritos de manejar*". En Santísima Trinidad los chicos ya no hablan Trinitario (Benedicta Moye, comunicación personal, Santísima Trinidad, 5 de octubre de 2006).

Por otro lado, los niños ahora también aprenden en las escuelas de la comunidad. El número de alumnos varía de una comunidad a otra. En San Miguelito sobre el río Isiboro, en septiembre de 2007, la escuela tenía 84 alumnos hasta segundo medio.

En cambio, en Nueva Esperanza (también sobre el río Isiboro), en mayo de 2006, el profesor era Emar Vaca Montero, oriundo de Santa Ana de Yacuma. Tenía 16 alumnos en primero y segundo básico.

Por su parte, Santiago de Ichoa cuenta con una escuela hasta cuarto básico. En ella estudian niños como Rigoberto Moi Cuellar de 14 años (en marzo de 2007), y su hermano, Israel Moi Cuellar de 11 años. Para seguir con sus estudios, los jóvenes deben ir a los internados de Cateri o Gundonobia.

En Trinidadcito la escuela tiene hasta cuarto medio. Los jóvenes que quieren seguir estudiando van a Cateri o Gundonobia.

En Puerto San Lorenzo se encuentra la Central Escolar Puerto San Lorenzo, que en realidad se constituye en el Núcleo Escolar compuesto por seis comunidades, es decir seis unidades educativas con sus respectivas escuelas. Estas son San Bernardo, Nueva Lácea, Tres de Mayo, Nueva Natividad, Santa Rosa, y Capital. Cada escuela tiene su propio maestro.

En marzo de 2006 el Director de la Central en Puerto San Lorenzo era Raúl Noza Yuca, quien coordina el trabajo pedagógico en las seis escuelas asociadas. En la Central la educación llega hasta segundo medio, en las otras varía. Se enseña Trinitaria o Yuracaré cuando el profesor es de unas de estas dos étnias.

En Coquinal la escuela tiene dos profesores para 32 alumnos que estudian hasta séptimo grado. Los que acaban van al Colegio Cateri en el río Isiboro, donde salen bachilleres, y luego van a Trinidad a proseguir sus estudios (Evaristo Moye, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006).

La escuela de Gundonobia tiene enseñanza hasta el tercero intermedio. En marzo de 2006 había 147 alumnos, 5 maestros y una directora. No les enseñaban el Trinitario. Ahora "*quieren que vuelva el idioma*".

En Gundonobia también tienen el Internado, que es financiado por EPARU, que cubre los gastos del internado y la alimentación. Los niños que asisten tienen entre seis y quince años (Trinidad Minure Yuko, comunicación personal, Gundonobia, 27 de marzo de 2006).

Con referencia a Trinidad, cabe mencionar el Centro Artesanal de Trinidad, donde nos dijeron "*aquí es pura plata nomás. En el campo no falta nada, los muchachos se crían solitos".* En Trinidad cuentan con la Biblioteca Centro Social Comunitaria, IPENO -IMUTU (La Casa de Todos).

Un caso excepcional de aprendizaje de cómo dar a luz es el de doña Amelia Muiba, que ahora vive en San Marcos. El siguiente relato le contó a Raquel Velasco. Cuando se embarazó de su primer hijo estaría de 15 años y no sabía porqué le crecía la barriga que se movía. Hasta que su cuñado le avisó que iba a tener un hijo. Su madre y su cuñada le ayudaron a tener el niño. Esto ocurrió en Trinidad. Ella observó cómo fue atendida en el parto. Después tuvo cuatro hijos más, con los que, desde el embarazo hasta el parto ella se atendió sola. Ella tocaba su barriga y sabía que antes del parto el bebé tenía su cabeza abajo y sus rodillas arriba. Por esto ella sabía que "*iban a nacer normal*".

Sólo con su último hijo le vinieron calambres que "*subían desde mis pies hasta arriba de mi cuerpo*". Su cuñada calentó ladrillos y le hizo pisar, para luego frotar sus piernas y caderas con alcohol, y "*después fácil nació la criatura*".

Doña Amelia comenta que para tener sola a sus hijos, el momento del parto tenía que tener alcohol, se friccionaba las piernas y cadera, y el momento de tener la criatura untaba con alcohol al machete y cortaba el cordón umbilical. Luego añade, "*el secreto es dejar la placenta sobre el piso frío por un rato, eso hace que el niño esté bien".* Al niño recién nacido no lo lava ese rato, sino al día siguiente. Doña Amelia casi nunca va al médico, es decir, no recurre al médico. Cuando sus hijos se enferman, ella los cura con tabaco masticado que les coloca como cataplasma en su cuerpo. Ella cuando se enferma toma hierba buena y cuando no puede curarse va al curandero en Chimoré, que es Colla (Amelia Muiba, comunicación personal a Raquel Velasco, San Marcos, 2 de noviembre de 2006).

Hemos preferido mantener este relato en el subtítulo de "Educación" y no así en "Curaciones", o un subtítulo dedicado a nacimientos, por cuanto todo ello representa un muy buen ejemplo de cómo se lleva a cabo la educación. Prácticamente, la educación en las actividades cotidianas es en base a la observación y luego a la experiencia.

Curiosamente, hemos escuchado algunos detalles que coinciden con el relato de Doña Amelia Muiba en Puerto San Francisco, donde las cuatro familias Trinitarias no viven en un pueblo tradicional, sino, prácticamente Colla.

En Puerto San Francisco, según Pura Yuvanore "cuando nace el bebé se deja la placenta sobre el piso, para que le vaya bien. Con todos mis hijos - tiene cinco hijos - me he atendido con mi cuchillo y alcohol,

yo mismo corto el cordón umbilical. La placenta sobre el piso, mientras lavan al niño, luego se lo entierra" (Pura Yuvanore, comunicación personal, Puerto San Francisco, 3 de noviembre de 2006).

A manera de epílogo sobre este tema, podemos decir que los niños Trinitarios en general son felices. Juegan, se bañan en el río, ríen todo el día. Algunos bebés lloran bastante. A las mujeres, que se ocupan de la educación de los hijos cuando son pequeños, se las ve más avejentadas que los hombres, quizás por tener tantos hijos. Algunas llegan a tener hasta ocho hijos.

5. Matrimonio.-

En San Miguelito, sobre el río Isiboro, durante nuestra visita de septiembre de 2007, don Telefor Camiña nos comentó acerca del "*matunare*", un tipo especial de celebración del matrimonio.

"*Cuando el papá de la chica entrega su hija al padre del novio, el papá del chico entrega su hijo al papá de la chica. Después de casados se realiza este rito. Antes eran matrimonios armados. Entre padres charlaban. No hay fecha fija para el matunare"* (Telefor Camiña, comunicación personal, San Miguelito, 18 de septiembre de 2007).

Félix Semo Moye participó de la conversación, pues él tenía el deseo de realizar su propio "matunare". Estas sus palabras. *"En el matrimonio, el novio invita de comer a la novia y viceversa, y luego, lo mismo a los parientes, entrecruzado. Se sirve chicha Trinitaria, maíz con yuca. Los padres entregan al novio, quien pasa a ser hijo de los padres de la novia y viceversa*".

"*El matunare, más o menos quiere decir hermanar. Hacer una sola familia"* (Félix Semo Moye, comunicación personal, San Miguelito, 18 de septiembre de 2007).

En San José de Angosta, doña Silvia Moye, esposa de don Lucio Semo nos comentó que con su marido no habían llevado a cabo el "maturane" porque "*su familia estaba lejos, en San Lorenzo de Mojos. Otros hacen el maturane*" (Silvia Moye, comunicación personal, San José de Angosta, 21 de septiembre de 2007).

6. Música y Bailes.-

A continuación presentamos todo lo que nos informaron acerca de las prácticas actuales de música, baile e instrumentos musicales.

En Santísima Trinidad el baile de los Macheteros está compuesto solamente por hombres. En cambio, en San Ignacio de Mojos, hombres y mujeres vestidos con tipoy bailan los Macheteros.

Los instrumentos musicales que utilizan en sus bailes son la flauta, acordeón, tambor y violín.

Al parecer, hubo una cierta uniformidad en la tonada de las canciones de algunos grupos étnicos, así como en la coreografía de algunos bailes, con pasos cadenciosos que se repiten hacia delante y hacia atrás. Por ejemplo, en la danza tradicional de los Tacanas *"los hombres permanecen en un mismo lugar, y ponen un pie hacia delante y nuevamente hacia atrás*" (Hissink Y Hahn 2000: 220).

Al visitar el Centro Artesanal de Trinidad uno llega a tener conciencia de los bailes del "Achu"' en el que portan una cruz. Representa a los "*viejitos Mojeños antiguos"*, de San Ignacio de Mojos.

Asimismo, del baile de las "Moperitas", o las máscaras negras del "Japutuki", que según la leyenda *"viene de la montaña*".

El paichichí es un sonajero que usan los Macheteros. En el Baile de los Toritos usan un sonajero metálico.

En Santísima Trinidad, con relación a los bailes de los Trinitarios, Adolfo Moye Rosendi, cuenta que el perro es el acompañante del vaquero. El Japutuqui es el arriero en la danza de los Toritos. Los Achus son los viejitos que hacen ofrendas a Dios. Tienen sus fechas para bailar las diferentes danzas. Surgen en las fiestas. Representan a los antepasados. Realizan ayunos en la Semana Santa.

"La danza es una ofrenda al creador" continúa Adolfo. Los Aruchos son muchachos, que los visten, y llevan un espejo y una biblia. Los Herodes en Navidad. "*Nació un rey y mandó buscar a los niños*". También se practica la Danza del Rey Chichecono en Navidad. "*La Fiesta del Barco lo hacen simbólicamente. Antiguamente lo hacían con carretón. Los jóvenes se embarcan. Una mujer pintada de blanco con cabellos con paja. Viene de los antiguos*" (Adolfo Moye Rosendi, comunicación personal, Santísima Trinidad, 3 de julio de 2006).

De acuerdo con Serafín Muiba y Florentino Muiba, el baile de los Achus es típico de los Ignacianos. El baile de los Arechus es para la Navidad. Los Arechus bailan junto con los Angelitos. Las máscaras de animales son más de los Ignacianos. "*Antes se bailaba un Baile del Venado. Iba saltando a adorar al niño Jesús*". Luego padre e hijo continuaron su relato afirmando que "*todos los animales cuando nació Jesús, iban a adorarlo. No solo fue la humanidad que iba a adorar a Jesús, también los animales. Eso significa todas estas canciones y bailes. El baile del caimán. El baile de los monos"*.

"*El baile del Japutuqui, uno que vive en la selva, como un demonio. El japutuqui tiene máscara negra. Un cazador entra al monte, se interna al centro, al fondo de la selva. Se pierde. No pudo retornar. En la noche se subía a los árboles para protegerse de los peligros de los animales. Una mañanita se le aparece un hombre, dueño de la selva, el monte. Le dicen Jichi, cuando es dueño, algo feroz. Le habla, le dice que se baje. El dueño de la selva le dice al hombre perdido, bájate. Y el tiene miedo, porque piensa que le puede hacer daño. Le promete que si tu haces la máscara a imagen del dueño de la selva y bailas como bailo yo, entonces yo te ayudaré para sacarte de la selva. Y entonces se baja el hombre y dice, cómo vaya bailar. El dueño de la selva le enseña a bailar y lo que tiene que decir. Hablaba igual que los Javerianos. Y así lo condujo a su casa. Lo hizo al hombre perdido a su imagen, hizo la máscara negra. Y con eso, en una fiesta salió con una máscara negra bailando, máscara de un hombre. Esa máscara negra significa el guía de los hombres perdidos en la selva"* (Serafín Muiba y Florentino Muiba, comunicación personal, Santísima Trinidad, 4 de julio de 2006).

Florentino Muiba en otra ocasión nos comentó que el Chiriperono es del baile de los Macheteros. El Tontochi "*es el baile que bailan los Macheteros*". El Takirikire es el Taquirari, "*es la danza de la Flecha*". La danza del Torito "*es con japutuqui y perrito, acompañan las chicas*". Los Angelitos es una danza de los ángeles que bailaban cuando nació Jesús, "*sólo se baila en Navidad, durante tres días*". Herodes, "*sólo en Navidad, el rey Herodes, vio que nació un salvador, les dijo a los Reyes Magos cuando vuelvan me dicen dónde nació el niño Jesús para matarlo, y no para visitarlo. EI 28 de diciembre, el d{a de inocentes, sólo se baila*".

"Navidad es toda la semana. El Sarao se baila mayormente en Navidad. Van cantando villancicos de Navidad. También en fiestas comunales. Significa la corona del Señor, trenzan el palo en representación. Va adornado con cintas".

"*El Barco, última adoración del niño Jesús. Los Portugueses fueron los últimos adoradores del niño Jesús. Como en el mar, con su barco, buscando. Aquí ya no se hace con barco, sino con carretón. Se baila tres días".*

"*El sancuti es un tamborcito que sirve para llamar a los Macheteros. El pífano, y no fífano, es el hueso de la canilla del bato, es una flauta. Los Macheteros usan el pífano, acompañado de un tambor - una caja - un bombo grande, bailando tocan junto con un tamborcito, pequeño, y el sancuti".*

*"Los Bárbaros, se baila la danza de los Yuritas en esta zona. El cuarto día de la Navidad, por la mañana, una sola vez. Viven de la pesca y de la caza. Van pidiendo al Señor que les dé. La danza de las Abadesas es en Navidad y Carnaval. Son viejitas que se ponen al servicio del Señor. Al cabo del tercer día de Navidad y Car*naval hacen su baile, mostrando cómo limpian la Iglesia, y la oración, todos los días. El Totachi es en Trinidad" (Florentino Muiba, comunicación personal, Santísima Trinidad, 8 de octubre de 2006).

En San Miguelito, don Guillermo Tamo estaba haciendo (mayo de 2006) su tambor con cuero de taitetú en un solo lado. El especialista en los Macheteros en San Miguelito es don Hilario Cira, quien durante la Fiesta, el 29 de septiembre, baila los Macheteros. Estas sus palabras. "*El plumaje es sólo para el baile de los Macheteros, cuando hay festividad. Los Macheteros realzan y adornan la fiesta. Es puro hombres. Participan ocho personas. Un pifanero, uno con bombo, uno con caja grande, uno con cajita, que repica, y cuatro con plumajes. El plumaje representa los rayos del sol* (Hilario Cira, comunicación personal, San Miguelito, 18 de septiembre de 2007).

Félix Fabricano (Trinitaria, guardaparque del TIPNIS) en una conversación junto con Benita Tamo, curandera de Nueva Esperanza, contó que su abuelo, que era músico de violín, le hacía escuchar canciones dedicadas al venado, anta, "*sucha*", bato, gaviota, "*carao*" (un tipo de garza). Benita confirmó haber conocido, o al menos, escuchado acerca de dichas canciones, pero enfatizó que nunca escuchó canciones para el tigre, caimán y sicurí (Félix Fabricano y Benita Tamo, comunicación personal, Nueva Esperanza, 16 de mayo de 2006).

En la Fiesta de Nueva Esperanza tocan el bombo, la caja y la flauta. *"El bombo suena más grueso, tiene un palitoque. Es hecho con cuero de taitetú, o de venado, o ciervo. La caja (tamborcito) tiene dos palitoques Y tres cuerdas transversales. Las cuerdas le dan otro sonido que acompaña a la música. Es hecha*

con cuero de manechi, o de cuero de jachi colorado o del coto de bato. La flauta es de tacuara fina" (Felipe Guasebe, comunicación personal, Nueva Esperanza, 17 de mayo de 2006).

En Santiago de Ichoa los Trinitarios tienen su propia orquesta con violón, caja, bombo y flauta. Practican el solfeo y el canto. Don Domingo Muiba, entonces (marzo de 2007) Corregidor de la comunidad, nos manifestó que *"aquí aprendieron sin profesor. Hemos aprendido así nomás. Ángel Muiba aprendió la solfa en una capacitación en San Ignacio de Mojas. Ahora ya no agarran wakanki*. Ahora aprendemos la música así nomás ".

Inclusive han grabado un CD. "*Saldrá en enero. La zona central del TIPNIS ha ganado un concurso. Tienen 9.000 partiduras. En Trinidad Y San Ignacio de Mojas sólo tienen 4.000"* (Domingo Muiba, comunicación personal, Santiago de Ichoa, 19 de marzo de 2007).

Al parecer, la orquesta está compuesta por la familia Muiba. Domingo toca la caja. Ángel, el violín. Leonardo, el bombo. Tocaban el bombo con palos más gruesos, incluyendo las bolas en el extremo. La flauta era de la "canilla del bato". y pertenece a Paulino.

La primera canción fue "Maturani". Luego piezas musicales "*típicas para diversión*".

El violín de Ángel Muiba es donación del Colegio de San Ignacio a la Comunidad de Santiago de Ichoa. También hacen violines en Concepción y en Monte Cristo.

Una mención especial merece el caso de don Nemesio Guaji, quien fungía de músico en San Antonio de Imose. Cuando estuvimos en dicha comunidad, en marzo de 2007, don Nemesio se encontraba ya viejo, postrado sobre su cama con dolor de cadera y ciego. Pese a ello, nos conversó con mucho entusiasmo.

De chico él quería ser "*escuelero*" (profesor de la escuela), pero su padre lo llevaba a trabajar al chaco. Entretanto, heredó un violín de un músico. *"Lo tenía en su cacha. Nadie sabía enseñarme. Me entregaron la cacha y lo llevé para toda la vida. Todas las noches ensayaba"*.

Hasta que, aún joven, tuvo una *"visión"* con un ángel. *"El me apuntó el solfeo. Lo va llevar conforme la letra y va aprender. En la visión, él me enseñó y aprendí del ángel. Era un ángel blanco, tenía alas en la espalda. Hice un alto, no tenía maestros, me eché en mi catre en las noches. Cómo voy a tocar, esto es el comienzo, aprendí, ahora conozco siete solfas".*

Don Nemesio repite un poco su historia contándonos que no llegó a entrar a la escuela. Todas las noches ensayaba. Hasta que, según él, "*aprendí con la visión, él me enseñó*". Cuando "*una noche me eché y salió agua de mi ojo y tuve la visión. Saqué el violín y ya sabían mis dedos. Un mes y aprendí*" (Nemesio Guaji, comunicación personal, San Antonio de Imose, 22 de marzo de 2007).

Don Nemesio tocaba el violín y la campana de la Iglesia. Además tocaba la caja, el bombo y la flauta de tacuara. También recibió apoyo de un Español, llamado Toño Puerta, quien era el Director de Música en San Ignacio de Mojos.

En Puerto San Lorenzo, sobre el río Sécure, las ocasiones en que tocan música son durante su Fiesta, el 29 de septiembre, la Semana Santa, la Navidad, el Año Nuevo, la Fiesta del Barco en enero la Fiesta de Trinidad, el 18 de junio, la Fiesta de El Carmen, el 16 de julio, y el Día de Ramos.

La caja que usan tiene dos lados. Uno con cuero de taitetú, donde se toca, y el otro con cuero de cabra. Alrededor madera de cedro, amarrado con bejucos y tiras de cuero de vaca, y en el extremo, utilizan también la madera bi. Las manos para tocar, que llaman "*palitoque*", son de madera cuchi. Utilizan la caja para tocar en la "*capilla*", en las fiestas y bailes, en el baile de los Macheteros "*para alegrar la fiesta*".

El tambor es más pequeño. En lugar de cuero de taitetú, pueden utilizar también cueros de manechi o de huaso. El cuero del otro lado tiene que ser más delgadito. Puede ser de bato. La bombilla con cuero de ternera. La mano envuelta en tela. La cajita es hecha con cuero de manechi a ambos lados. Los cueros pueden ser de otro animal.

En general, utilizan las cajas para tocar los días domingo, para llamar con tres toques a la gente para asistir a la Misa. También utilizan la caja para el jocheo de toros. En cambio, la bombilla y la cajita son para diversión. Para acompasar el Taquirari por ejemplo. El bombo largo es utilizado en el Baile de las Mamas.

En Coquinal, sobre el río Sécure, don Luís Nosa, el curandero de la comunidad, para los bailes tenía cascabeles hechos de la cáscara de la semilla de pachichí, un arbolito de la zona. Para el plumaje (adorno cefálico) de los Macheteros, Luís utiliza una ó dos plumas de la cola de 50 paravas. Para las plumas chicas

utiliza dos loros. En la Fiesta del Carmen, la comunidad de Coquinal sólo tiene dos macheteros, don Luís Nasa y Pedro Noto, quien toca también la flauta.

En Gundonobia don Trinidad Minure Yuko toca el pífano, que es una flauta de hueso de ala de bato. Estas sus palabras sobre la música en Gundonobia. "*Hay varias tonadas para que el machetero cambie de paso. De acuerdo a la tonada de la música el cabecilla cambia de paso*".

"*El pífano tiene seis huecos circulares y uno cuadrado. Es para el baile del Machetero solamente. Modesto ruja toca la flauta. La flauta antes era de tacuara, ahora es de plástico y de aluminio. La bombilla es cuando se toca todo con la flauta. Las flautas de aluminio o de plástico son para acompañar a los tambores, en fiestas, bailes, cumpleaños, no para Macheteros*".

"Entre los tambores se tiene el bombo de cuero de chivo. Se toca el bombo con tela. El tambor chico es la cajita. Tiene palitoques de madera".

"*El plumaje es sagrado, es utilizado dentro de la Iglesia y es bendecido. El plumaje representa el sol cuando está naciendo y alumbra a la Pampa Mojeña. El plumaje es hecho con plumas de parava azul y amarillo. Los machetes de madera representan los años atrás cuando los antepasados pelearon con eso*" (Trinidad Minure Yuko, comunicación personal, Gundonobia, 27 de marzo de 2006).

Víctor Guaji, Trinitaria, guardaparque del TIPNIS, nos reiteró que el "*Chiriperono*" en Trinitario, es el baile de los Macheteros. "*Los macheteros es un baile de la gente Trinitaria de Trinidad. Significa plumaje. Como iban en busca del niño Jesús con su machete, macheteando, haciendo senda, en busca. Cuando han logrado encontrar, los rayos del niño Jesús. Son rayos que encontró. Las plumas rojas, casi no amarillas, en representación del niño Jesús*".

"Tontochi es el mismo, es el ritmo de la música, sonido del bombo - tontón -y el - tochi - son los cascabeles que van amarrados a los pies".

"*Takirikire es el Taquirari de ahora. La danza del Torito, por lo que tienen ganado. El Japutuqui era el dueño de todo animal, perro, vaca, toro. Los Angelitos, los que adoran al niño Jesús cuando era pequeño. Herodes, son los que han buscado al niño Jesús para matarlo, es un baile. Sarao es otro baile típico. Parece que es un rayo del niño Jesús"*.

"El Barco, danza para buscar al niño Jesús. Son fiestas en diciembre y enero en busca del niño Jesús. Los Brasileros vinieron del Brasil, toda la tripulación completo, con cocinero. Cantan diciendo de dónde vienen las mariquiñas. Las mujeres que bailan, que participan con los marineros, el piloto, el puntero en la proa para ubicar troncos. De día. Festejan en todas las comunidades. Es en enero, fecha movible, donde empieza en el almanaque el dulce nombre de Jesús, entonces empiezan".

"Sancuti es una tamborita. El tambor es el grande del machetero. Cinco minutos faltando para el baile de los Macheteros tocan el sancuti para anunciar el baile. Fífano es una flauta hecho del ala del bato. Es para el baile de los Macheteros. Se le pone la cera de abejas en el piquito con un pedazo de caña de chuchío".

"*La danza de las Abadesas. Son las viejitas que paran en la iglesia. Bailan con su escoba. Tienen su escapulario. Son las que limpian la Iglesia. Tienen su bailen*". (Victor Guaji, comunicación personal, Pueblo Isiboro, 6 de octubre de 2006).

7. Curaciones.-

En el presente subtítulo presentamos toda la información que recibimos durante nuestro trabajo de campo relativo a las curaciones de enfermedades, accidentes y picaduras de animales. Dichos métodos de curación combinan conocimientos ancestrales, en base a creencias espirituales y a plantas medicinales del entorno, por un lado, y por el otro, aquellos conocimientos provenientes de la medicina occidental.

En los métodos ancestrales cabe diferenciar la labor que desempeñan los curanderos de aquellos métodos tradicionales ejecutados a nivel familiar. Comenzamos por los métodos ancestrales de los curanderos.

En San José de Angosta, en julio de 2006, don Lucio Semo fungía de curandero. Su casa era utilizada como una clínica. Delante de su dormitorio, había un ambiente abierto bajo techo, a manera de corredor. En un extremo estaba la cocina, y en el otro extremo, un ambiente tapado con un plástico azul y otro negro. Adentro descansaban dos enfermos (que no los vimos), quienes estaban siendo curados por Lucio.

En San Miguelito, don Telefor Camiña, quien funge de curandero, mencionó usar *"salmuera – sal*" para las fracturas. Cuando lo visitamos la primera vez, en marzo de 2007, tenía sobre una mesa una cola de

lagarto, que según él sirve para curar la "*caracha*", la sarna y las heridas. También dijo haber "*curado con tabaco verde. Calentar en fuego, se pone como cataplasma*". (Telefor Camiña, comunicación personal, 28 de marzo de 2007).

En septiembre del mismo año, don Telefor nos dio unos racimos de albaca, para "*hacer sancochar con un poco de azúcar, para la diarrea y el dolor de estómago".*

En dicha oportunidad conversamos sobre varios temas. Respecto a los curanderos en general nos dijo "*los curanderos conocen qué es lo que tiene uno. Le sopla donde le duele, lo soban con alcohol"*.

Luego, refiriéndose al aceite de raya continuó. *"Sirve para el resfriado, los pulmones. El aceite le sacan de la barriga. Entibian para tomar una cucharada puro, para el resfriado del pecho. En un frasco en un año se amarga. Es bueno para el reumatismo. Mejora. Se debe tomar en la mañana y en la noche"*.

"Se usa la albaca y el tabaco. La paja cederrón sirve para el parto de las mujeres, quita el dolor de la barriga. Se usa la raíz, lo machacan. Calma el dolor. También la planta jengibre se usa para el dolor de barriga. Machacarlo y mezclar con alcohol. Medio vaso de agua y medio vaso de jengibre cernido. Tiene bastante almidón. Para los dolores de estómago. Digestión, mitad de alcohol o singani, endura el abdomen. El jachi (borra) del jengibre lo mezclan con tabaco picado y ajo, y lo usan como cataplasma para hinchazones o heridas".

Al tercer día de nuestras conversaciones mencionó la hiel de ventón, un pez. *"Sirve para la inflamación de la apéndice. La hiel disuelve las grasas. La hiel contiene sales biliares. Es una bolsita entre el hígado y los intestinos. La hiel dejochi para la picadura de la serpiente* (Telefor Camiña, comunicación personal, San Miguelito, 16, 17 y 18 de septiembre de 2007).

En Santa Rosa del lsiboro el curandero era (mayo de 2006) don Juan de la Cruz Moye, a quien no llegamos a conocer.

En mayo de 2006, en Nueva Esperanza, la curandera de la comunidad era doña Benita Tamo. Entre las plantas que utiliza para curar se encuentran las siguientes. La *"cascarita de la manga lo raspa*". Con agua hervida sirve para la diarrea. La corteza del trompillo (un árbol) se hace hervir en agua. El baño de vapor sirve para el dolor de huesos y el resfriado. La cola de caballo para los riñones. La corteza y la savia del copaibo (árbol) para el resfrío.

Asimismo, doña Benita nos comentó que las semillas de motacú sirven para obtener aceite para el cabello. Al respecto, afirmó que "*celoso es el motacú. La calucha es la semilla. Yo saco eso, lo tuesto, lo muelo. Si no le gusta mi mano no sale nada de grasa porque está celoso conmigo. Es igual que una persona. Si alguien le gusta, sale bastante, dos a tres botellas. Es la persona, la planta decide. A mi me va odiar, a ella, mi hija va querer". Luego añadió que "la piedra sirve también para quebrar el motacú"*.

"Del totaí, una palmera, se saca también aceite. Aquí no hay. En la plaza de Santa Rosa son totaí. También escoge".

Luego doña Benita nos contó algo muy singular acerca de un felino que "*vive en las pampas, un poco menos que un tigre. Lo llaman el borochi".*

Lo sacan el hueso y el cuero para medicina, para el dolor de estómago, el dolor de hueso. Cualquier hueso lo raspan y con agua hervida lo toman como jarabe. Un tantito se raspa para hacer curar. El cuero para camero. Uno se sienta. La parte afectada se asienta sobre el cuero, y sana, con el tiempo se sana. Con eso uno hace combate al brujerío. Al borochi, que es carnívoro, lo respetan por su hueso y su cuero" (Benita Tamo, comunicación personal, Nueva Esperanza, 16 de mayo de 2006).

En aquella oportunidad le vino un fuerte resfrío a doña Benita Tamo. Ella afirmaba que se trataba de un "*arrebato*". La bañaron con "*agua de trompillo, del árbol trompillo. El palo se raspa y luego se hace hervir y lo vacían en una bañera. Luego, le echan con una tutuma. Con eso le baja la temperatura. Le dio estilo arrebato, con calos-frios"* (Freddy Yuco, comunicación personal, Nueva Esperanza, 18 de mayo de 2006).

Según don Alejandro Guaji Noe, en Puerto San Lorenzo los hijos atienden los partos. Hay también una partera (Alejandro Guaji, comunicación personal, Puerto San Lorenzo, 22 de marzo de 2006).

En Coquinal, el curandero Luís Nosa nos proporcionó los siguientes datos de plantas medicinales y curaciones.

La uña de gato sirve para el dolor de estómago, y para el riñón. Se hace hervir la hoja y se la toma en mate. Al tallo lo cortan y hacen "*escurrir*" la savia. Sirve de purgante.

El palo diablo es una corteza que se hace hervir. Sirve para contrarrestar la diarrea. La cáscara de guayabo, que es un árbol. Para la diarrea. El caré, una yerba. Se hace hervir la hoja. Sirve para el pasmo, cuando uno no puede orinar. El tabaco, "*con el humo y se masca junto con ajo, cuando el niño está asustado no puede dormir. Fumándolo y mascando ajo se bota el humo sobre el cuerpo".*

La raíz de la planta cutuqui sirve cuando uno está mal del estómago. Se saca la raíz, se muele, se mezcla con agua y se toma. Sirve también para el dolor de muelas. Se saca la hoja, se hace hervir y con el vapor "*se hace humear*".

La hoja de camote, "*se sancocha (hacer hervir) y con el vapor es bueno para el dolor de muelas"*.

La semilla de algodón sirve para el dolor de oídos. "*Se calienta al fuego, ya caliente se lo exprime en el oído, sacándole la cáscara*".

Para la espundia (Iesmaniasis) se utiliza el cogollo de la hoja de algodón. Se lo seca al sol y se hecha sobre la herida. Asimismo, la cera de una abejita negra, "*se derrite la cera y se le hecha alojo de la espundia*".

El jengibre es una hierba que sirve para el dolor de estómago. Se lo toma con alcohol. "*Se muele el tubérculo, se le hecha agua y se lo exprime".*

El calisto es un árbol grande como el sauce, y "*la hoja se sancocha y se le da de beber*".

El sauce se utiliza para el dolor de estómago, la diarrea. También la palta y la guayaba.

El caré, para "cuando uno está pasmado (no puede orinar). *Se lo cuele y se toma con agua"*.

La semilla de papaya sirve para eliminar los *"bichos en el estómago. Se hace secar, luego machucados se los pone en alcohol durante una semana. Se da una cucharilla para adultos y media cucharilla para niños. Una cucharilla cada día durante tres días".*

La resina de ochoo mezclada con almidón de yuca sirve para hacer *"píldoras para los bichos".*

El piñón es un árbol de hoja grande. "*Se machuca la semilla y se mezcla con agua. Sirve para los bichos".*

El ojé, otro árbol grande. *Se mezclan 7 gotas de la resina con agua. Sirve para eliminar los bichos".*

El palo santo. "*Se sancocha la corteza. Sirve para el dolor de estómago y la diarrea".*

El resfrío es curado con kerosén, también con "*el aceite de la pata de la vaca. Se fricciona en la cadera".*

El "mal de viento de los brujos ocasiona dolor de estómago, dolor en el cuerpo, lo curan con tabaco y ajo".

Las enfermedades más comunes según Luís son la tos, la diarrea, y el "*vómito".*

En Coquinal no hay partera. Luís atiende los partos. Los maridos también atienden.

En cuanto a la hiel de jachi manifestó que sirve para curar las picaduras de las serpientes, la raya y el alacrán, también para curar al caballo. La vaca no se deja agarrar (Luís Nosa, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006).

En conversaciones con don Agustín Semo Muiba, el curandero (también se desempeña como partero) de Gundonobia, pudimos enterarnos de la acción de varias plantas medicinales. Para la diarrea utilizan el caré y el yantén. Este último es una yerba. "*Se hace coser la hoja*". El urucú, para cuando el niño está "*asustado, se pone el cogollo y se baña con eso"*.

Para la tos, "*aceite de copaibo, es un árbol grueso. Se usa su resina y la cáscara para el reumatismo, haciendo remojar con agua caliente*".

Para los bichos en el estómago se usa el caré, una yerba. Los niños deben tomarlo con leche. Para los riñones, la caña agria, uña de gato y cola de caballo. Para la vesícula, caracore. Para curar o sacar la suciedad del ojo, la albajaca. "*Se saca la semilla chiquitita y se mete al ojo. Lo limpia".*

Para el mal de ojo se usa la "*yuquilla*". Se saca el tubérculo, se raspa, se mete en un trapo con un poco de agua y se lo exprime en el ojo.

El yantém sirve también para heridas. Se machaca la hoja, y se la pone en la herida. *"Lo cura"*.

El arbolito piñón sirve para curar a los niños con bichos. "*Se sancocha la resina, la hoja y la fruta*".

"*El sueño sirve para curar. Va llegar en unos dos días un enfermo y uno se sueña qué vegetal lo va a curar. El sueño le indica*". Agustín no trabaja con sueños.

El tabaco sirve para curar a los chicos "*que están asustados"*. Con el tabaco se les hace humear. *"En la espalda tenemos tres sombras. Son angelitos que nos cuidan de noche y de día. Si los malos se llevan uno quedamos con dos, y si se lleva otro, queda uno. Estamos más mal, cerca de morir. El tabaco lo humea en la espalda, se machuca el ajo y se pone en un vaso y se le hecha trago, se quema con fuego, y así calentito se fricciona en todo el cuerpo. El chico se encama hasta el otro día, esto es para hacer volver el angelito, o la sombra. Al otro día, a medio día, se lo baña con el cogollo del urucú. Si el chico tenía dos angelitos, vuelve a tener tres".*

"La sombra, ujecrupe. Todos tenemos tres. Uno nace con los tres. Cuando uno pierde los tres, muere".

"*Otra manera de conservar el ujecrupe es sancochar al cutuqui, una planta. Se muele la hoja y se le hecha agua. Con eso se baña, eso hace recobrar la sombra. Esto es para adultos. Con tabaco es para peladitos. Cuando uno tiene las tres sombras, duerme tranquilo, y cuando uno pierde una sombra, sus ojos están abiertos al dormir. Si pierde dos sombras es más peor. El cutuqui es para el sueño de los mayores".*

Don Agustín ha curado a grandes y chicos. "*Esto es sólo Trinitario. Tenía un libro turístico*". Lo leyó. "*La sombra es en un sueño*". Se soñó, y en el sueño se daba cuenta del contenido del libro. Leyó el libro, se soñó y entendió mejor esto de los sueños. Según Agustín, la sombra es conocida por todos, pero el método de curar es sólo de él. El wakanki "*no le pertenece a él, la sombra es otra cosa, no tiene relación con enfermedades físicas"*. Don Agustín "adivina el mal viento" (Agustín Semo Muiba, comunicación personal, Gundonobia, 28 de marzo de 2006).

El 29 de marzo de 2006, cuando pasamos por su casa navegando de vuelta hacia Trinidad, don Agustín estaba revisando a Ernestina Noé Nosa, hija de Luís Noé y Roberta Nosa. Tenía diarrea y vómitos. Le dio rímeco. Se sancocha y se toma. "*El mal viento* - dijo don Agustín - *cuando trae una enfermedad, trae el viento. Se conoce. Es a raíz de una caída, de un susto*" (Agustín Semo Muiba, comunicación personal, Gundonobia, 29 de marzo de 2006).

Don Agustín Semo, al realizar las curaciones descritas líneas arriba, lleva a cabo funciones que corresponden también al campo de un brujo o chamán.

En todo lo anterior, referido a las maneras de curar que tenían los curanderos, en algunos casos, se percibe que atendían casos de malestar físico, y también, psicológico o espiritual. Es decir, que los malos espíritus, al quitar una o más "sombras" (almas), ocasionaban malestares o enfermedades físicas. Ello confirma que, en origen, se tenía la creencia de que las enfermedades eran ocasionadas por los malos espíritus.

En cuanto a las curaciones que se efectúan a nivel familiar, durante nuestro trabajo de campo, hemos sido testigos del gran conocimiento que tienen los Trinitarios acerca de las plantas medicinales de su entorno.

En El Carmen utilizan el cuchi como cataplasma para curar fracturas (Severiano Temo, comunicación personal, San José de Angosta, 7 de octubre de 2006).

Manuel Cuevas nos contó que en El Carmen, algunos chicos estaban enfermos con alfombrilla (2006). Para curarlos machucaron la yerba malba y lo mezclaron con agua. Los niños enfermos fueron bañados en dicha mezcla, habiendo mejorado su estado al bajar la temperatura (Manuel Cuevas Muiba, comunicación personal, San José de Angosta, 7 de octubre de 2006).

Cuando estuvimos en El Carmen (principios de julio de 2006), había una niña Trinitaria, llamada Amalia Masapeja Tayo, con una herida de lesmianasis en su pie izquierdo. Teresa Cardoso, quien apoyaba el Proyecto evaluando el grado de nutrición de la población Trinitaria, tomó la iniciativa de trasladar a la niña a la

Posta Sanitaria de Santísima Trinidad, y pagarle su estadía (incluyendo a la tía, Gabriela Tayo Moye, quien la acompañó) y curación durante más dos meses. Amalia quedó a cargo de doña Rosario Rosendi, enfermera en Santísima Trinidad. Cuando la recogimos, a principios de octubre del mismo año, ya estaba curada. Las llevamos hasta San José de Angosta, de donde prosiguieron a El Carmen en compañía de un tío.

Esta experiencia nos indica que los Trinitarios no tienen una cura eficiente para la lesmaniasis.

En San Miguelito, sobre el río Isiboro, utilizan el jengibre. Se muele la pepita y se mezcla con alcohol. Sirve para aliviar el dolor. En cambio, de las semillas de la palmera motacú también preparan un aceite que sirve para el cabello. El procedimiento consiste en hacer secar las semillas durante uno ó dos meses. Luego, se los machuca para sacar la semilla. "*Retostar hasta que sea doradito, se muele, en olla se hace hervir, y el aceite sube y se saca con cuchara. El motacú tiene su espíritu"*.

Cuando Denis Villarroel (tesista de la Carrera de Turismo de la UMSS) le preguntó a Emilia Tamo (en quien basamos estos datos), "*cuántos motacus eran necesarios para hacer un frasco de aceite de motacú?, Emilia le contestó, "eso depende, porque el motacú escoge a la persona. Si el motacú no te ha escogido, no sale, no se hace aceite*". Por lo general, un kilo de semillas alcanza para un frasco (Emilia Tamo, comunicación personal, San Miguelito, 13 de mayo de 2006).

Según Eleuterio Semo, las enfermedades más comunes ahora son la gripe y el dolor de huesos. Para las picaduras de la tucandera, yoperojobobo, cascabel de púa, y apasanca, toman jugo de ajo con trago (alcohol), así como agua hervida con hiel de jochi, "*durante lo que está de reposo. Cada cuando tenga sed. Cuando le pica, de sed y piden agua. Cuatro cucharadas de agua más seis gotas de hiel de jochi*". Para la picadura de la raya, "*hacer humear con el turiro, la termita*" (Eleuterio Semo, comunicación personal, San Miguelito, 13 de mayo de 2006).

En Nueva Esperanza, doña Justina Noe Nosa aprendió a curar con algunas plantas. Utiliza la *"chosijare*", una hierba, cuya hoja sirve de cataplasma cuando hay dolor. Igualmente utiliza el tabaco (Justina Noe Nosa, comunicación personal. Nueva Esperanza, 16 de mayo de 2006).

Dos días después, doña Justina Noé Nosa nos informó que utiliza también el toronjil para cuando uno se atora con la espina de un pescado. Es una hierba, "*que se hace hervir y se toma*". Otra planta es "*la ana, la hoja se machuca para desbaratar los puchichis mediante cataplasma"* (Justina Noé Nosa, comunicación personal, Nueva Esperanza, 18 de mayo de 2006).

Según Félix Fabricano, en la Pampa existe un cactus con espinas llamado "jarajorechi", que sirve ¡ara curar los riñones (Félix Fabricano, comunicación personal, Nueva Esperanza, 16 de mayo de 2006).

De acuerdo con don Roberto Urquiza, curan la tos con el hígado y la hiel de la raya. Pescan la raya con lineada, usando como carnada un sábalo pequeño. *"Pelea un poco. Se abre su barriga y se saca el hígado. Se hace hervir. Queda un bollito como chicharrón. Se come con yuca. Es remedio para la tos*".

La otra manera es sacándole la hiel. *"Se hace cernir el líquido y se lo guarda en una botella. Para la tos se toma una cucharada dos veces al día".*

Para la picadura de la víbora es generalizado el uso de la hiel de jochi. "*La hiel del hígado del jochi. Tiene una bolsita conteniendo este líquido del jochi. Se guarda puro en un frasco. Si pica la víbora se toma una cucharada grande"*. Don Roberto Urquiza, quien nos proporcionó estos datos, contó además que *"una víbora curichera*" le picó a su hija. "*Le pico a la nochecita. Se le dio una cucharada. Una segunda cucharada al tiempo de acostarla, y una tercera cucharada al despertar. Con eso ya mejoró bien"* (Roberto Urquiza, comunicación personal, Nueva Esperanza, 18 de mayo de 2006).

Para la picadura de la víbora, según don Diego Yuco en La Pampita, se machucan siete dientes de ajo, y se mezcla con una cucharada de kerosén, y se lo toma (Diego Yuco, comunicación personal, La Pampita, 18 de marzo de 2007).

En Santiago de Ichoa, "*para la herida de la raya se hace humear el nido de los turiros, posetacú*". Para las picaduras de mosquitos y jejénes utilizan el tabaco picado mojándolo con agua o con saliva (Juan Yujo, comunicación personal, Santiago de Ichoa, 20 de marzo de 2007).

En San Antonio de Imose utilizan el tabaco como cataplasma para bajar la temperatura del "*deshombro*" (Isidro Yujo, comunicación personal, San Antonio de Imose, 20 de marzo de 2007).

Para el dolor de estómago utilizan el *"sachaji*", que es una pieza ovalada de cerámica maciza de \origen PreHispánico, que cumplía la función de rallador. "*Cuando les duele el estómago, lo calientan al fuego*

Y sobamos, nos frotamos la barriga" (Benito Nocopuyero, comunicación personal, San Antonio de Imose, 22 de marzo de 2007).

En Monte Cristo, las familias conocen algunas plantas medicinales. Según don Antonio Nosa, "*el alcohol es del bien y del mal*". Para la picadura de la víbora utilizan resina de ochoo (que puede ser un veneno) y hiel de jochi. Para curar con la resina de ochoo basta "*una gota directo en la herida*". En cambio, la hiel de jochi, "*de la vejiga, es un líquido azul, amargo*" (Antonio Nosa, comunicación personal, Monte Cristo, 23 de marzo de 2007).

Pese a la posta sanitaria que recién están construyendo en Trinidadcito, usan plantas medicinales. Don Benisio Guaji Cayuba nos comentó que *"no son expertos, pero salvan a niños. Hay curanderas y parteras. A veces es la misma, a veces otras especialmente. No podemos decir o no si hay brujo. Dice que hay en todas partes. Se cree que hay, empieza la gente a decir, él es"*.

Luego don Benisio nos especificó los males que sufren niños y adultos. "*Los niños sufren de parásitos, vómitos, diarrea, gripe, puchichi, tos. Ya no hay mortandad de niños. La planta fortuna se utiliza para el puchichi. Se machaca y se pone. Hace reventa*". En cambio, los mayores sufren de "*reumatismo, riñones, la matriz, las señoras, problemas respiratorios, las mujeres por el humo de la cocina*". También sufren de "*sabañón*", que es una larva que se mete bajo la piel. "*La sarna es un insecto mas chico que el japutamo*". (Benisio Guaji Cayuba, comunicación personal, Trinidadcito, 25 de marzo de 2007).

En todas partes curan la picadura de la serpiente con hiel de jochi. En Coquinal, sobre el río Sécure, don Luís Nosa, para curar las picaduras de las serpientes cascabel, pukarara, y yeperojobobo, utiliza la hiel (bilis) de jochi, que se obtiene del hígado. Dicho líquido es mezclado con agua. Tiene un sabor amargo. Se toma una cucharada. La hiel de jochi también sirve para picaduras de apasanca ("*sama*"), tucandera, y raya. Para la picadura de la raya también usa el "*posetacu*", que es el nido de termitas. Se lo quema y se lo hace humear en la herida (Luís Nasa, comunicación personal, Coquinal, 23 de marzo de 2006).

Durante nuestra estadía en Coquinal, el perro de Pedro Noto Noe y Julia Nasa tenía un collar de pezuñas de taitetú, destinado a curarle la tos que tenía. Para curar la tos de la gente, doña Julia usa el jengibre. Utilizan tabaco con alcohol para curar.

De acuerdo con Rubén Nosa Maza (guardaparque del TIPNIS), se utiliza el aceite (la resina) de copaibo, un árbol grueso. "*Le cortan hasta llegar al corazón, y le sacan la savia para las heridas y el dolor de estómago".*

El sérrate puta "*es un arbolito de hoja menuda que se encuentra en la Pampa. Sirve para el dolor de muelas. La hoja se sancocha y luego se enjuaga en la boca*" (Rubén Nosa, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006).

En Coquinal los niños no tienen los estómagos hinchados. Tienen pozo de agua limpia.

En Santísima Trinidad doña Rosario Rosendi, que es enfermera, nos contó que para la picadura de la víbora toman dos cucharadas de hiel de jochi, "*sin que lo vea una embarazada, y luego cada que pide agua, un poquingo de traguito, puede ser 24 horas*".

En cambio, para la picadura de la raya "*queman la herida con encendedor. Salmuera. Humear con nido de termita, del nido pequeñito, durante media hora"*. Asimismo, para la picadura de la tucandera (hormiga grande) "*donde no hay analgésico se usa la malba, la planta para la escoba. Se saca el cogollo, la hojita se lo machuca y se coloca como cataplasma*" (Rosario Rosendi, comunicación personal, Santísima Trinidad, 5 de octubre de 2006).

Según doña Bonita Yuca, en Santísima Trinidad, el jengibre sirve para contrarrestar el reumatismo (Bonita Yuco, comunicación personal, Santísima Trinidad, 20 de septiembre de 2007).

En San Marcos, sobre el río Chimoré, Narciso Pasema nos comentó acerca de algunas plantas medicinales que utilizan las cinco familias Trinitarias de la comunidad.

Utilizan el jengibre para la tos, los riñones y los pulmones. "*El jengibre es una hierba. Se saca, se muele la pepa. Se prepara en un vaso de alcohol. Se tercia, se mezcla. Mejor con alcohol que con agua*".

"La malba es una hierba que sirve de remedio para los chicos con fiebre, con coracha. Se estruja la hoja. Con eso se los baña, refresca su cuerpo y pasa la fiebre".

La hierba buena "*es pequeña, se extiende por el suelo. Se muele, se exprime, se saca su jugo para la diarrea. Cuando no hay dónde recurrir al médico"*.

El caré, "*es una hierba que sirve para cólico, espasmo. Se lo toma con aceite de pata de vaca. También como cataplasma".*

Del árbol ochoo se utiliza su resina. "*Tiene que tener su medida. No es para matarse. Sirve para mal viento. Es una enfermedad de los que saben hechizar. No falta. Cualquiera aprende. Aquí no hay. En San Salvador están los Yuracarés. Allí hay. Por medio de Satanás, que tiene poder, con él trabajan. Ellos lo mandan, se forma viento. Por ahí uno está caminando, uno no sabe, le coge el viento y le coge. Los brujos lo soplan. Uno está caminando y no sabe y lo coge. En el Almanaque Bristol, en dibujos está el viento maldito".*

El árbol ojé. "*Se toma en dos preparaciones según el mal. Para el cáncer. Resina de ojé. Hacer tomar quince días por gotas en una cucharilla con agua hervida. Una gotita de resina, una vez al día, a las cinco de la mañana. No comer sal, ni manteca, ni dulce. A los diez días, ver la caca, ya no había sangre, era natural. A los quince días, ahora a descansar un mes. Al mes, purga completa. Mientras tanto, plátano verde"*.

"Carne seca de mono es una receta Yuracaré".

Continuamos con el relato de Narciso. *"Al mes, le dio purgante de ojé. Más cantidad, para que limpie. En el vaso con media cucharada. No comer sal, grasa, ni pescado".*

"Otro: vesical, vejiga, porque mata los microbios. Tiene que ser el que sabe medir bien. Si hay sobredosis, lo mata. Nueve meses sin relaciones sexuales. El ojé compone la sangre".

"Para la picadura de la víbora, con la misma carne. Se mata, se saca, y se coloca sobre la picadura o con hiel de jochi. La hiel se saca de la vesícula. Para la picadura de la raya, también con hiel de jachi, y si no hay, con turiro, del nido chico. Se hace un hueco, se mete una braza, se hace humear en la herida. Para la picadura del alacrán se saca la tripa, y se unta en la picadura".

"El gusano el burro, peludo, grande de 10 cm. Se mata, lo raspa sobre la picadura. Le saca la tripa. Santo remedio. El que no sabe, puede morir".

"El tabaco negro para la fiebre, calentadura. Uno tiene que fumar, mascar. Se cosecha hojas grandes. Se hace masa. Lo enrollan, se fermenta. A cualquier enfermedad, lo pican, lo fuman en papelito. Se bota el humo sobre la parte enferma, y el pucho se lo masca (el curandero) y se tercia con alcohol y se fricciona. El alcohol es remedio. Se compra".

"*Una criatura que se desombra es con tabaco y alcohol. Desombra, cuando se cae, se asusta, y se enferma. Eso lo mata si no se cura. Al asustarse, es el satanás, lo ve, lo persigue, quiere llevarlo. Y uno tiene que buscar remedio. Si uno no sabe curarlo, uno tiene que buscar quien cura. Desde que me he criado, mi abuela curaba así. En Mojos, las hierbas son las mismas*". (Narciso Pasema, comunicación personal, San Marcos, 2 de noviembre de 2006).

Un pueblo donde viven algunas familias Trinitarias junto con población Andina y Mestiza, es Puerto San Francisco, sobre el río Chipiriri. Pese a la fuerte influencia Occidental y Andina, los Trinitarios en esta población mantienen algunas creencias y prácticas tradicionales.

Según Rubén Moye utilizan el tabaco para "*sahumar a los niños cuando están asustados. Cuando se asusta no puede dormir, llora, se asustan. Lo hacen humear con tabaco. Con eso sana, lo bañan con alcohol".*

Entre otras plantas medicinales que utilizan los Trinitarios en Puerto San Francisco está la malva que sirve para bajar la fiebre. "*Se machuca la planta y se lo baña al niño. Con eso baja la calentura*". (Rubén Moye, comunicación personal, Puerto San Francisco, 3 de noviembre de 2006).

En Puerto San Francisco, los Trinitarios se encuentran en plena transición hacia la influencia Occidental. Por ejemplo, para la picadura de la víbora, doña Pura Yuvanore dice que "a un hospital hay que ir", en cambio, su hermana Adelaida Yuvanore dice que es mejor "*la hiel de jochi*" (Pura Yuvanore y Adelaida Yuvanore, comunicación personal, Puerto San Francisco, 3 de noviembre de 2006).

Finalmente, en Villa Tunari, don Marco Herminio Fabricano nos contó que la picadura de la raya puede ser curada "*haciendo hervir cebollas*" (Marco Herminio Fabricano, comunicación personal, Villa Tunari, 24 de enero de 2008).

Con relación a las curaciones que se llevan a cabo por medio de influencias Occidentales hemos registrado los siguientes casos en las comunidades Trinitarias donde hemos trabajado.

En San Antonio de Imose, la comunidad recibe apoyo de la ong Canarios. Son doctores Españoles, quienes proveen medicamentos. Hay promotores. Las demás comunidades se proveen de San Antonio de Imose. Tienen programado abrir un micro hospital que tendría diez camas. La idea es también crear un centro de abastecimiento a otras comunidades (Carmelo Yuco, comunicación personal, San Antonio de Imose, 22 de marzo de 2007).

En marzo de 2007, la Promotora del Centro de Salud de San Antonio de Imose, era doña Mercedes Muiba.

En Monte Cristo (sobre el río Ichoa) tienen su botiquín. No hay curandero.

En Trinidadcito cuentan con una posta sanitaria. Durante nuestra visita en marzo de 2007 la posta sanitaria estaba construida con material rústico. Recién iban a construir con "*material*", es decir, ladrillos y tejas Duralit, que recibirán de la Prefectura del Beni. "*Vendrá un médico Cubano por dos ó tres meses*".

Don Benisio Guaji nos dijo que había dos promotores de salud que estaban siendo capacitados por los "*Canarios*" (Benisio Guaji Cayuba, comunicación personal, Trinidadcito, 25 de marzo de 2007).

En Gundonobia tienen un Seguro Materno Madre Niño apoyado por el SUMI. En marzo de 2006 la enfermera era Elsy Cruz Calvimonte. Su sueldo es suministrado por el Ministerio de Gobierno La Alcaldía apoya con medicamentos.

En toda esta región, cumple funciones de enfermería la Madre Heralda, quien con su barco Siloe, visita comunidades de los ríos Isiboro, Ichoa y Sécure cada año.

En San Miguelito tienen atención médica proveniente de Cochabamba, es decir, de una ONG, que les lleva medicamentos gratis.

En Santísima Trinidad existe una Posta Sanitaria para la atención de los enfermos. Recuérdese que el año 2006, por iniciativa de Teresa Cardoso (quien viajaba con nosotros, realizando en las comunidades Trinitarias un estudio del nivel de nutrición), llevamos desde El Carmen a Santísima Trinidad, a Amalia Masapeja Tayo, una niña de diez años que tenía una herida de lesmaniasis en el pie izquierdo. Teresa Cardoso le pagó su estadía y alimentación en Santísima Trinidad durante más de dos meses, tiempo en el cual la curaron en la posta sanitaria. Durante dicho tiempo, la niña estuvo acompañada de su tía, Gabriela Tayo Moye. En la posta trabajaba como enfermera doña Rosario Rosendi, madre de Adolfo Moye.

En Santa Isabel, sobre el río Ichilo, tienen un Centro de Salud que depende del Servicio Departamental de Salud (SEDES) de Cochabamba. Los médicos de SEDES que recorren la zona (vacunando y curando a la población). La Brigada Móvil de SEDES, que recorre el río Ichilo, cuenta además con el apoyo de la ONG llamada Gestión y Calidad de Salud. Otra Brigada Móvil, que recorre el río Chapare, depende sólo de SEDES.

8. Entierros.-

Respecto a este tema, sólo hemos registrado información concreta relativa a Santiago de Ichoa. Sin embargo, cabe indicar que toda comunidad Trinitaria, de manera aledaña a la comunidad, tiene su cementerio, que es administrado dentro de las normas Católicas.

En Santiago de Ichoa entierran al difunto vestido con la "camijeta" blanca de algodón, además de tres rosarios de madera, y si tiene, con su bastón de mando. Las abadesas son enterradas con sus escapularios y rosarios. "*Cuando están agonizando les ponen. Los bañan antes de morir. Se despiden nomás de la vida"* (Juan Yujo, comunicación personal, Santiago de Ichoa, 20 de marzo de 2008).

CAPITULO XIX

Cultura Material Actual

1. Introducción.-

En el presente capítulo presentamos todo aquello que hemos registrado durante nuestro trabajo de campo relativo a la cultura material actual de los Trinitarios. Es decir, su cultura material, que comprende los objetos, utensilios, armas, y "adornos" que fabrican, como también, los medios que utilizan (cultivos, caza, pesca) para su subsistencia terrenal o material.

2. Artesanías, Utensilios y Otros.-

Así como los Yuracarés prácticamente ahora no confeccionan artesanías para la venta, los Trinitarios sí lo hacen, siendo su especialidad, trabajos varios en jipijapa y tallados en madera balsa. Veamos a continuación la producción artesanal actual en algunas comunidades Trinitarias. En lugar de presentar esta producción material por temas lo hacemos por comunidades.

Comenzamos con Santísima Trinidad. En el año 2005, los Trinitarios confeccionaban canastas de varios tipos y tamaños (generalmente con tapa), hechos de jipijapa (cuyas hojas son recolectadas en cualquier época), así como máscaras con madera balsa representando caras de varios animales. También tallaban caimanes, parabas, loros y tucanes, éstos últimos para ser utilizados de adorno. Una producción artesanal muy especial en Santísima Trinidad es el rosario de madera con su cruz. Dichos rosarios son enterrados junto con la persona que muere ("*tejeyeque*". "*La costumbre de los Trinitarios, no quieren morir sin su rosario"* (Benedicta Moye de Muiba, comunicación personal, I Santísima Trinidad, 5 de octubre de 2006).

La pintura que utilizan para teñir las fibras de jipijapa es el añil. Se lo hace hervir junto con los filamentos, los cuales son luego secados y puestos dentro del agua, para luego hacerlos secar nuevamente, pero no al sol. En general, antes los tintes eran del monte, ahora los compran.

En Santísima Trinidad todavía confeccionan el Plumaje del Machetero. Según Rigoberto Fanío, contiene 48 plumas grandes de paraba, que compran a un Boliviano, y 200 plumas chicas de loro, que compran a medio Boliviano cada una (Roberto Fanío, comunicación personal, Santísima Trinidad, 4 de juñio de 2006). De acuerdo con Florentino Muiba, el plumaje de los Macheteros representa la luz de los rayos del sol, es decir, los rayos de luz a la salida del sol (Florentino Muiba, comunicación personal, Santísima Trinidad, 4 de julio de 2006).

Algunas mujeres en Santísima Trinidad se dedican a los telares verticales para confeccionar hamacas. Para hacer una hamaca grande les toma un mes.

Durante nuestra visita a Santísima Trinidad en septiembre de 2007, obtuvimos más información acerca de las artesanías. Aquellos días existía la posibilidad de un apoyo de la Dirección de Desarrollo Indígena del Beni al Centro Artesanal de Santísima Trinidad. Antes, dicho Centro trabajaba mediante pedidos que hacía la Hermana Ingrid. Las artesanías incluían paneras de jipijapa, tallados en madera canastos (joyeritos) de jipijapa, sombreros, gorros con visera, atarrayas de plástico, y hamacas de algodón. El tallador era Alfonso Fanío. En el Centro Artesanal trabajaban 40 mujeres. La Presidenta era doña Adelia Ibañez.Ya tienen un edificio destinado al taller. El Centro Artesanal ha dejado de funcionar por falta de ventas.

Como mencionado líneas arriba, en Santísima Trinidad hacen también rosarios de madera tejeyeque. Cada rosario contiene 30 discos grandes y otros pequeños. Con los rosarios rezan el misterio chico, el misterio grande, el misterio para los difuntos, especialmente los domingos por medio de los catequistas. Asimismo, el Credo, el Ángel. Don Felipe Moye hace los rosarios (Valentín Muiba y Cayo Cuevas, comunicación personal, Santísima Trinidad, 20 de septiembre de 2007).

Actualmente los instrumentos de acero que más utilizan los Trinitarios (en este caso de Santísima Trinidad) son la escofina, machete, hacha, azuela, escoplo, formón, pala y cepillo. Sin embargo, a través de su tradición cultural encuentran algunos substitutos. Por ejemplo, la "*hoja de lija*" o "*planta lija*", de la familia del ambaibo, sirve para lijar. Asimismo, el cuero de la raya, sirve para quitar todo lo áspero y para pulir (Adolfo Moye Rosendi, comunicación personal, Santísima Trinidad, 7 de julio de 2006).

En San José de Angosta, en julio de 2006, doña Lidia Humaday estaba haciendo una estera con hojas de chuchío. Utilizó el tallo de chuchío y pita de mora. Como instrumento utilizaba una "maseta" (especie de martillo de madera, parecida a una raqueta de ping pong).

Para el baile de los macheteros, según don Lucio Semo, se ponen "la camijeta", que es de algodón tejido. El plumaje contiene las plumas que son sostenidas por "*el peine*" (armazón cefálico), que es de tacuarilla. Las plumas de parava roja y amarilla. Se utilizan 50 plumas grandes ("de 20 paravas"), y 30 plumas medianas, de unas 12 a 15 paravas. Las plumas chicas son de loro, obtenidas de las alas, cola y pecho. Para ello se utilizan unos dos o tres loros. Los cascabeles que utilizan para este baile son la semilla de un arbolito llamado "*paichachi"*. Ahora, también utilizan cascabeles metálicos.

El plumaje, según Lucio, "*significa limpiar los pecados que tenemos yeso es el rayo del sol y de la luz"*. (Lucio Semo, comunicación personal, San José de Angosta, 7 de octubre de 2006).

En San Miguelito hacen canastas de hojas de motacú. Don Guillermo Tamo hacía una rueda que llaman "*yupi*". La parte circular era de uña de gato y tenía unos palos que sobresalían, a manera de rayos, con madera picarina. En sus extremos había mecheros de algodón o también podía colocarse cebo para velas. Don Guillermo también hacía sombreros (*"josre*") con la ayuda de moldes ("josletsti") (Guillermo Tamo, comunicación personal, San Miguelito, 13 de mayo de 2006).

A la flecha la llaman "*tají ijire*" y al arco, *"spooku*". Según Eleuterio Semo, "*los Trinitarios aprendieron a hacer las flechas de los Yuracarés*".

Al remo los Trinitarios le dicen "*noope*". Tienen una forma típica. A la canoa le dicen "*p'cure*" (Eleuterio Semo, comunicación personal, San Miguelito, 13 de mayo de 2006).

En Nueva Esperanza, Félix Fabricano (guardaparque Trinitario del TIPNIS) nos manifestó que existe una diferencia entre los remos Trinitarios y los Yuracarés. El remo Trinitario tiene la hoja redondeada, mientras que el Yuracaré tiene la hoja redondeada, pero con el extremo recto (Félix Fabricano, comunicación personal, Nueva Esperanza, 15 de mayo de 2006). En cambio, el remo Movima, de mara, según don Pancho Montejo tiene la hoja más ovalada, pero con el extremo también recto (Francisco Montejo, comunicación personal, Nueva Esperanza, 16 de mayo de 2006).

El "*cedazo*" sirve para cernir o colar chicha de yuca, de maíz y de plátano. La mano del tacú (para moler la yuca) puede ser de madera tajibo en esta región (lidia Nosa Noé, comunicación personal, Nueva Esperanza, 16 de mayo de 2006).

Don Francisco Montejo y su esposa Justina Noe Nosa en Nueva Esperanza, actualmente (mayo de 2006) utilizan el bambú, llamado tacuara para tejer hamacas. A estos troncos de tacuara para hacer hamacas los llaman "*ucoono"*. Tienen un extremo cortado por la mitad, de manera que sólo una mitad se prolonga por más de 12 cm. En cambio, en el otro, dos lados opuestos se prolongan, quedando el medio vacío (hueco).

Francisco y Justina también hacen el huso de madera de tembe, lo llaman *"chuirupa*". Asimismo, el mango del instrumento es también de tembe. Al cernidor lo llaman "jremo". La circunferencia (contorno exterior) es de la "*cáscara del tallo de chuchío*", mientras que las fibras trenzadas que ocupan el círculo son de tacuarilla. Estos cernidores sirven para cernir maíz y chivé. Otros cernidores Trinitarios son de tacuarilla, una especie de bambú pequeño.

Las escobas que utilizan son de malva. En todas las comunidades Trinitarias el uso de la malba para escobas es generalizado. Inclusive en las comunidades Yuracarés. Como se ha mencionado anteriormente, la malba también tiene propiedades curativas.

En Santiago de lchoa, al igual que en Santísima Trinidad Y San Antonio de Imose, hacen rosarios de madera. Según don Juan Yujo, el rosario les defiende en su muerte. "*En nuestra agonía nos ponen tres rosarios. Una vez muertos, los tres rosarios son la compañía protectora contra el Satanás*". Son hechos de madera tejeyeque. Constan de cuentas, en el extremo, una cruz con una borla de algodón. El lado izquierdo representa los *"misterios chicos"*, el derecho, los *"misterios grandes*". En el lado izquierdo, partiendo de la cruz, los siete primeros espacios son para el Padre Nuestro, los tres siguientes, para el Ave María, los ocho siguientes, para los difuntos, las cinco siguientes para las letanías, con lo cual se pasa al otro lado. A la derecha, el Misterio Grande para las Ave Marías (Juan Yujo, comunicación personal, Santiago de Ichoa, 20 de marzo de 2007).

En Santiago de Ichoa las mujeres tienen sus telares de algodón. Con ellos hacen hamacas con hilos de diferentes colores comprados en Trinidad. Cada hamaca les toma dos meses.

En algunas comunidades Trinitarias, algunas personas, utilizan cerámicas Pre Hispánicas, "*de los antiguos*" para faenas cotidianas. Por ejemplo, en Santiago de Ichoa utilizan un bloque de cerámica con asa para machacar y moler jengibre, hierbas (incluyendo la hierba buena) y tabaco.

Lo mismo ocurre en San Antonio de Imose, comunidad construida sobre una loma artificial, algunos utilizan cerámicas de origen PreHispánico para moler. Por ejemplo, hay una cerámica mazisa de forma ovalada maciza, que tiene estrías. La llaman *"sachaji"*. En realidad cumple la función de un rallador ("*recopra"*). El sachaji es también utilizado para aliviar el dolor de estómago (Benito Nocopuyero, comunicación personal, San Antonio de Imose, 22 de marzo de 2007).

En San Antonio de Imose confeccionan también rosarios. Durante nuestra estadía en marzo de 2007, don Carmelo Yuco estaba haciendo cuentas de rosario con un palo de madera tejeyeque.

En Trinidadcito, según cuenta don Vicente Yuvanore, hacen sombreros de hoja de motacú. *"En Puerto San Lorenzo, sobre el río Sécure, hacen canastitas, abanicos, sopladores con el cogollo de motacú, asayés (canastos), cedazo de tacuarilla fina (redondo para cernir harina de arroz), urupé de tacuarilla (para cernir,) sacudidor de tacuarilla para sacudir el algodón. Se mete el algodón para botar las basuras. Se hace todavía, pero los hijos ya no hacen*" (Vicente Yuvanore, comunicación personal, Trinidadcito, 25 de marzo de 2007).

Por su parte, don Isaac Guaji y doña María Poquiriqui utilizan escobas de motacú que llaman "*purojipurî*". La descripción que hicieron fue la siguiente. *"Jipurí es una pajita que queda dentro de la hoja. Se abren dos hojitas y queda el jipurí en el medio, eso se usa para la escoba"* (Isaac Guaji y María Poquiriqui, comunicación personal, Trinidadcito, 25 de marzo de 2007).

En Santa Isabel (río Ichilo) las artesanías que hacen algunas mujeres son aprendidas del DAI (Desarrollo Alternativo Inc.), institución que les enseñó los diferentes diseños y formas, sin partir de una concepción Indígena originaria. Dichas artesanías son vendidas en Puerto Villarroel y en Chimoré.

En mayo de 2007 el Proyecto de Corte y Confección del DAI había fracasado. *"Aprendieron, no hubo apoyo, y no tenían plata para comprar telas. No podían vender. Era tres colores de tela para empezar. Fracasó. No volvieron. Repartieron maquinas de coser. Siguen utilizando*" (Emilia Montenegro, comunicación personal, Santa Isabel, 11 de mayo de 2007).

Sin embargo, en Santa Isabel tuvimos oportunidad de testimoniar una tradición cultural de orígenes incluso Arawak, que se manifiesta a través de sus artesanías. Hacemos hincapié en el hecho de que en este caso se trata de una tradición cultural originaria, propia de los Mojeños, aunque la artesanía que vimos estaba en casa de Juan Saavedra, quien es Yuracaré. Juan no se encontraba en su casa.

Nos referimos a un plato trípode hecho con madera mara, en cuyo reborde externo superior había un canal, como si habría sido moldeado con los dedos. Se trataba, sin duda, de una imitación de platos de origen Pre Hispánico, hechos con arcilla.

En Santa María de la Junta, en la casa de Marcelino Fabricano Noé, su madre, doña Joaquina Noé Noza, nos mostró un adorno que había confeccionado ella, consistente en siete huevos de "*macuca"* (parecido a la gallina), de color verde y celeste.

En Puerto San Lorenzo, sobre el río Sécure, para afilar cuchillos y machetes traen cantos rodados de Oromomo, río arriba.

Entre los préstamos culturales que se perciben en la zona de Puerto San Lorenzo están los siguientes:

- Gallineros cónicos, al parecer, adoptado por los Trinitarios de los Yuracarés.
- Flechas, adoptadas por los Trinitarios de los Yuracarés. Tienen las mismas características que las flechas Yuracarés, aunque son de menor calidad. Al respecto cabe un comentario. El tema de estas flechas Trinitarias, de menor calidad que las Yuracarés, llama la atención, por cuanto las crónicas que describen las flechas de tiempos de las Misiones Jesuíticas, las presentan como armas muy bien elaboradas, e incluso con adornos de plumas.
- Canoas y remos, adoptados por los Yuaracarés de los Mojeños.
- Maseta, especie de martillo de madera para lavar ropa, especialmente sobre las canoas. Al parecer, adoptado por los Yuracarés de los Mojeños.

Respecto a las canoas y a los remos, según Evaristo Moye, "*ahora la canoa y el remo es igual al de los Yuracarés, antes los Yuracarés hacían más puntudo y más hondo"* (Evaristo Moye, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006).

De acuerdo con Rubén Nosa (guarda parque del TIPNIS), la resina de urupí se utiliza en lugar de brea. Sirve para la juntura de las tablas en la canoa, "*lo prende*".

Antiguamente, cuando alguien llegaba de visita, *"al navegar anunciaba su llegada con una bombilla (tambor pequeño). Al tocar se escuchaba en la comunidad, donde sabían que llegaban. Esto se mantiene en San José de Patrocinio, mi pueblo, en el arroyo Chajmota. San José está entrando de San Marcos, arribita, en tiempo de agua. Al llegar a San José hay que caminar una media hora. Navegando una hora, a pie, media hora. Cuando hay hasta agua, se llega navegando hasta la comunidad. Entrando por el río Chajmota se llega a San José de Patrocinio y a Trinidadcito"* (Rubén Nosa, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006).

Marco Herminio Fabricano, residente ahora (enero de 2008) en Villa Tunari, asegura que existe una diferencia entre "la turuma" (tipo de flecha que sirve para golpear a las aves sin hacerles herida, ni hacerles sangrar) de los Yuracarés y aquella de los Trinitarios. Este tipo de flecha de los Yuracarés es en base a dos palitos que se cruzan perpendicularmente en el extremo. En cambio, el de los Trinitarios es en base a una maderita más o menos romboidal en el extremo (Marco Herminio Fabricano, comunicación personal, Villa Tunari, 24 de enero de 2008).

3. Caza.-

Para la caza, las armas de fuego han substituido al arco y flechas, así como a otras armas originales. Desde que don Severiano Temo llegó a El Carmen (sobre el río Chimoré), cazó (por ejemplo venados) con rifle. "*Las flechas son más de adorno"* ahora dice él (Severiano Temo, comunicación personal, San José de Angosta, 7 de octubre de 2006).

En El Carmen, que se encuentra al pie de la Serranía de Mosetenes todavía cazan jochi, venado, y taitetú.

En 1963, cuando Guillermo Tamo llegó a San Miguelito (sobre el río Isiboro), cazaban con perro y garrote. Eleuterio Semo, por su parte, caza anta, taitetú, chancho tropero, y jochi pintado con rifle 22. Según él todavía *"algunos usan arco y flecha para cazar jochi en el agua. El perro lo saca de su cueva - un agujero dentro de la tierra - le ladra, le manotea, sale y corre al río, y ahí con flecha*" (Eleuterio Semo, comunicación personal, San Miguelito, 13 de mayo de 2006).

En la zona de Santa Rosa, según don Vicente Moy ruco, cazan para el consumo los siguientes animales: taitetú ("*bastante*"), mutún, pava, caimán (para la cola), jochi, tatú y anta. Asimismo dijo que "*tigre hay bastante*" (Vicente Moy Yuco, comunicación personal, Santa Rosa, 27 de marzo de 2007).

En Nueva Esperanza (sobre el río Isiboro) don Felipe Guasebe nos contó acerca del "*churuno*", instrumento que sirve para imitar el gruñido del tigre, y de esa manera, atraerlo. "*El churuno es para remedar al tigre. Lo hacen del mate churuno, y por el medio pasa una pita de ambaibo, y al jalar hace el ruido*" (Felipe Guasebe, comunicación personal, Nueva Esperanza, 17 de mayo de 2006).

Freddy Yuco nos comentó acerca de algunos métodos de cacería que todavía emplean en Nueva Esperanza. Este su relato. "*Arman grupos de dos ó tres personas. Van al Quince, los Tojos. Encuentran al taitetú. Antes de entrar al monte se desparraman donde encontraron al animal. Luego se van juntando, creando cerca, lo rodean, lo balean. Lo sacan al sendero. Si es temprano siguen buscando más, a lo que ven, jochi, calucha (colorado), mono".*

Otro método de cacería, según Freddy, es la armadilla. Sirve para cazar anta por las noches. *"Colocan un cordel que atraviesa la senda, amarrado a un palito apegado al cañón del fusilo escopeta. Pasa el animal, choca el cordel y zafa el simbrador y golpea el gatillo. El anta siempre va por el mismo camino*".

Luego Freddy se refirió a la trampa del gato. Se refería al gato montés, que es dañino para sus aves de corral. Aparte del gato, sirve para cazar jochis, tatús, carachupas y taitetús. Se lo utiliza indistintamente de día y de noche. La trampa consiste de una cuerda o cadena que se fija en un lugar sólido, como un árbol. Ello va conectado a dos arcos de fierro, dentados por dentro, que se los deja abiertos. *"En tiempos de las cacerías, cuando vendían el cuero, el animal pisa al centro y se le cierran los dientes"*.

Finalmente, Freddy manifestó que "*ahora, sólo los Yuracarés cazan con arco y flecha*" (Freddy Yuco, comunicación personal, Nueva Esperanza, 18 de mayo de 2006).

En San Antonio de Imose, según don Isidro Yujo, todavía cazan de diferentes maneras. Antes lo hacían con arco y flechas. Utilizan la "*armadilla*", consistente en un fusil con una cuerda amarrada al gatillo. El animal al pasar por su senda, que se encuentra atravesada por la cuerda con el fusilo rifle colocado sobre estacas a un costado, tensiona la cuerda y hace que el gatillo impulse el percusor. Con este sistema cazan anta y jochi. "*Los más viejitos cazan con escopeta, y los demás con salón*" (Isidro Yujo, comunicación personal, San Antonio de Imose, 21 de marzo de 2007).

También en San Antonio de Imose don Benito Nocopuyero comentó que antes cazaban las parabas para el Plumaje, utilizando una trampa confeccionada de *"marañas*" y el apoyo de un señuelo, que en realidad era una paraba mansa. Ya no practican este sistema de caza (Benito Nocopuyero, comunicación personal, San Antonio de Imose, 22 de marzo de 2007).

En Trinidadcito ya no cazan parabas para el plumaje. Según don Jacinto Yuvanore "*ya no se puede cazar, no se dejan. Compran los plumajes por allá, del lado de Concepción de Imose"* (Jacinto Yuvanore, comunicación personal, Trinidadcito, 24 de marzo de 2007).

Durante nuestra estadía en Puerto San Lorenzo en marzo de 2006 tuvimos la oportunidad de ver a un par de niños de unos diez años de edad cazar una culebra verde conocida como "chupa coto", la cual tiene una cabeza bastante chica. Uno de los muchachos le dio en la cabeza con su arco y flecha, disparándole de unos tres metros.

En Coquinal (río Sécure) siguen cazando (marzo de 2006) con rifle 22 anta (tapir), y ciervo.

Luís Nosa describe cómo cazó el tapir, cuya carne nos invitó: *"lo esperé cerca del coquino, caen los frutos, cuando maduros son negros. El tapir va de noche a comer. Ahora ya no hay mosquitos se puede esperar. Esperamos a unos 20 metros, ocultos. Cazamos entre dos. Uno alumbra con la linterna y el otro dispara"*.

Luego cambió el tema a los tigres (jaguares): "*el tigre no lo caza así nomás al tapir. Tiene más fuerza, lo muerde al tigre. Aquí los de la comunidad mataron ya cinco tigres que venían por los terneros"* (Luís Nosa, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006).

La gente de Gundonobia todavía caza taitetú, jochi pintado, mono, anta. "*Hay mucho tigre*", nos comentó don Trinidad Minure. Antes usaban flechas para cazar. Ahora sólo cazan con rifle. *"Cuando hay un asentamiento contínuo como Gundonobia, los animales se ahuyentan. Está escaseando"* (Trinidad Minure Yuko, comunicación personal, Gundonobia, 27 de marzo de 2006).

En algunos lugares todavía llevan a cabo cacerías para proveerse de carne. Así por ejemplo, en Santa Isabel cazan taitetú (chancho de monte), tatú, jochi, pava, mutún, tapir, mono (chichiro y manechi), y lagarto. A la capibara no la comen.

En cambio, en Santísima Trinidad, según Benedicta Moye, en la zona *"ya no hay para cazar, antes hacían flechas*" (Benedicta Moye, comunicación personal, Santísima Trinidad, 5 de octubre de 2006).

En San Marcos, sobre el río Chimoré, según don Abel Taira Moye *"caza hay poco, los Yuquis no perdonan nada. Cazan hasta víboras y suchas*" (Abel Taira Moye, comunicación personal, San Marcos, 2 de noviembre de 2006).

Esta desaparición de la fauna se está dando ahora en lugares más septentrionales. En la región meridional, al pie de los Andes, ya no se encuentra mucha fauna para cazar. Toda la franja al pie de la cordillera, por donde pasa actualmente la carretera de Cochabamba a Santa Cruz, es decir, Villa Tunari, Shinaota, Chimoré, Ivirgarsama, etc., antes era territorio Yuracaré y se encontraba en él mucha fauna. Tal es así que antes de que Villa Tunari se llamase San Antonio (por la Misión que existía allí), los Yuracarés lo llamaban "*teve teve uta"*, que significa "*lugar del rugir de los tigres*" (José Antonio Rojas -Techi -, comunicación personal, El Castillo, 29 de mayo de 2006).

4. Pesca.-

Entre los Trinitarios, el uso del arco y las flechas entró en desuso, inclusive, antes de las migraciones. Algunos aún utilizan flechas para pescar, pero en su mayoría ya utilizan otros medios.

En El Carmen, por ejemplo, cuando don Severiano Temo llegó en 1972, pescaba con anzuelo de fierro, y no as! con arco y flechas.

En San José de Angosta, Manuel Cuevas Muiba hacía (en octubre de 2006) su atarraya con hilo de nylon, siendo ésta una de las maneras más comunes de pesca en el río Maleta, especialmente para pescar sábalos.

En San Marcos, sobre el río Chimoré, pescan con redes, arpón ("*sunchando de noche con ayuda de un reflector"*), y atarraya. "*La arribada es agosto y septiembre"* (Abel Taira Moye, comunicación personal, San Marcos, 2 de noviembre de 2006).

En San Miguelito, sobre el río Isiboro, don Eleuterio Semo en mayo pesca sábalos con atarraya. En tiempo de agua pesca con red. En época seca pesca de noche con arpón ayudado por la luz de una linterna. Con arpón pesca tambaquí, surubí y paleta.

"En tiempo seco -dice Eleuterio - los peces arriban en el río. En tiempo de agua se pesca en las lagunas, tres vueltas abajo': La noche anterior a nuestra conversación *"con atarraya, en una sola lanzada, salieron 30 sábalos de diferentes tamaños': Esos días "estaban de arribada"* (Eleuterio Semo, comunicación personal, San Miguelito, 13 de mayo de 2006).

En Santa Rosa del lsiboro, en mayo, pescan especialmente el sábalo. También pescan surubí, general, muturo y tambaquí (más chico que el pacú). "*El pacú vive en los remansos y salen. Los demás vienen de abajo. El pacú es del lugar nomás"*. De noviembre adelante, pescan el bacalao. "*Es de agua rápida, en avenida*". También el tukunaré, el yatorana ("*que tiene dientes*"), el uruchila ("*como sábalo, come fruta, tiene manchas negras*") (Regis Virgüez, Daniel Virgüez, y Abraham Jhou, comunicación personal, Santa Rosa, 15 de mayo de 2006).

De acuerdo con don Vicente Moy Yuco, los de Santa Rosa pescan para vender en Puerto Matamojos y en "*el 11, Villa 14*". En la Boca del río Chipiriri, por ejemplo, pescan (mayo de 2007) sábalos con atarraya para llevar a vender en Puerto Matamojos (Vicente Moy Yuco, comunicación personal, Santa Rosa, 27 de marzo de 2007).

En Nueva Esperanza en mayo pescan el muturo que llega a pesar 45 kilos, y el general, que pesa 15 kilos. Asimismo, pescan la curubina.

En general, para la pesca del muturo amarran la carnada a un tronco con 10 metros de cuerda. Para la carnada utilizan sábalo u otro. Colocan la carnada en la corriente, en la parte más onda. Utilizan la cuerda No. 300. Revisan la carnada de tiempo en tiempo. En cambio, la pesca del surubí es con lineada, agarrando con la mano. Para la pesca del pacú utilizan frutas de carnada. Pueden ser del bibosi, o del "*wapomó*" que crece en las orillas de los arroyos y ríos.

Freddy Yuco, para pescar, utiliza también lo que llaman "*la trampera*". Consiste en un anzuelo grande amarrado en la "*palisada*" (conjunto de troncos y ramas atascados en el lecho del río). La carnada que utilizan es de sábalo. Si es grande, usan medio sábalo, y lo dejan unas dos horas y media. Con este método, pescan general, bacalao, muturo y surubí. "*Jalan, y si ha picado, pelea, jala, va cediendo, se cansa y se modera*".

Otro método que tiene Freddy para pescar se llama "*mallear*". Para ello utiliza una red, "*una malla"* según él. "*Lo templan en un remanso. Se amarra la punta en un palo, y se va acomodando, retrocediendo en canoa. La otra punta con un galón de 10 litros, o de 5 litros. Lo dejan entrada la noche. A la media noche se revisa. Si hay peces, están enredados, los sacan, los descuerdan. Así pescan tambaqui (pacú más mediano), pacú, surubí, el bacaladito color oro (arito). Puede ser de día también".*

Otro método, según Freddy, es con atarraya. Con esta red arrojadiza se pesca en las orillas. "*Se amarra con una argolla. Se ensarta en la muñeca, y luego se arrolla la pita con la atarraya más, y luego se coloca un poquito (la quinta parte) sobre la espalda, y con la otra mano se la comparte, la mayor parte sobre el brazo. Se le da el impulso con las dos manos. Si es de 4 metros de alto, mide 10 metros de diámetro, cuando es grande. Si es más chico, mide 3 a 4 metros de diámetro. Baja abierto, y se lo jala poco a poco hacia la canoa, de a poco. Se va jalando, se va angostando la boca de la atarraya, y los peces se van metiendo, se meten a la bolsa y ahí quedan".*

Otro método es "*a mano*". Se usa lineada y se pesca a pulso. "*Sacan las sardinas para carnada. Se saca el blanquillo, boca de tacho, paleta, chupa (bagre que tiene púas), raya*".

Y finalmente, Freddy utiliza el arpón. "*El arpón tiene su palo con una cuerda amarrada en la base de la punta de fierro. Así se pesca el bagre pintado, chicotillo, surubí, y chinicuyo. El chinicuyo es un surubí más chico. Existe el candirú. Si uno tiene una herida, muerden, igual que la piraña*" (Freddy Yuca, comunicación personal, Nueva Esperanza, 17 de mayo de 2006).

Aunque en la zona de Nueva Esperanza no hay el chuchío fino, Felipe Guasebe confecciona sus flechas para cazar sábalos. En cambio al blanquillo lo pesca con anzuelo. Según Félix Fabricano, habría aún otro método eventual de pesca: "*cuando hay un bollo de peces saltando, se los asusta por atrás con un palo, y saltan a la canoa"* (Félix Fabricano, comunicación personal, Nueva Esperanza, 18 de mayo de 2006). Ello podría ocurrir especialmente con las sardinas que saltan del agua cuando están de *"arribada"*.

En San Antonio de Imose pescan poco con red. Para pescar todavía utilizan la flecha de tembe. Utilizan la atarraya, que la fabrican ellos mismos con "*nylon de pescar*" (Isidro Yujo, comunicación personal, San Antonio de Imose, 21 de marzo de 2007).

En cambio, don Benito Nocopuyero afirma que para pescar utilizan lineada con anzuelo, "flecha con alambre", y arpón con punta de fierro. No utilizan redes ni atarrayas. "*Aquí no con atarraya porque se lo come la palometa*" (Benito Nocopuyero, comunicación personal, San Antonio de Imose, 22 de marzo de 2007).

De acuerdo con don Vicente Yuvanore en Trinidadcito, *"ahora pescan el sábalo con arco y flecha. El sábalo no pica el anzuelo*" (Vicente Yuvanore, comunicación personal, Trinidadcito, 24 de marzo de 2007).

En Santa Isabel (río Ichilo) pescan con red (malla) el sábalo, blanquillo, muturo, tambaquí, palometa Y pacú. Con anzuelo (lineada) el pacú, tambaquí, surubí, palometa, blanquillo, tucunaré, bony y bruchila. Utilizan al pescado "perro" de carnada. Muchas veces salen a pescar durante la noche. Duermen sobre la playa bajo una cobertura hecha con chuchíos y palmeras. Llevan una "*caja"* ("termo" con hielo). Los pescadores de Santa Isabel pescan a contrato con intermediarios y restaurantes de Puerto Villarroel e Ivirgarzama.

Al caimán o lagarto, cuando lo cazan, lo hacen con rifle 22. Se dispara alojo, cuando el saurio se da la vuelta lo cogen de la mano, lo jalan y agarran del hocico, dándole un machetazo en la nuca. "*El caimán grande ya ataca".*

En el río Ichilo, la pesca está organizada por zonas. Los del Consejo Yuqui ClRI pescan en el río Chimoré hasta la Boca con el río Chapa re. "Los del Beni, del otro lado, en el río Mamaré" (Anastasio Temo, comunicación personal, Santa Isabel, 12 de mayo de 2007).

En Puerto San Lorenzo (río Sécure) tienen una laguna que se llama "Plaza". En el río Sécure y en las lagunas pescan con anzuelo, pita y vara. Los peces grandes con lineada. Con red pescan poco. "*Los peces se escapan de las redes".*

En Coquinal (río Sécure), durante la época seca pescan con flecha el sábalo, pacú y tambaquí.

En Gundonobia pescan surubí, pacú, y tambaqui con anzuelo. También pescan con red, atarraya y flecha.

5. Cultivos.-

Cuando tratamos el tema de los cultivos cabe recordar lo que observó Alexander van Humbolt con relación al desarrollo cultural, especialmente en la América tropical y Amazónica. *"América carecía de pastores: había pasado del cazador al agricultor*" (Beck y Schoenwaldt 1999: 22). A diferencia de la región Andina de Sud América, lo que vemos en la región Amazónica es una combinación de cultivo y recolección. Comencemos por el río Ichilo, la región de mayor desarrollo agrícola del área bajo estudio, que comprende las comunidades Trinitarias entre los ríos Sécure e Ichilo.

En Santa Isabel consumen las siguientes frutas: lima, toronja, papaya, pacay, ocoró, achachairú, tutuma, limón cidra (dulce), y el limón común (fuerte). Junto a una de las casas de Santa Isabel, sobre las ramas de un árbol de toronja estaba un cráneo de jochi. "*Lo cuelgan para que no se seque el árbol, o para que dé fruta"*. A tal efecto, también utilizan el cráneo de taitetú.

Los principales cultivos en Santa Isabel son la yuca, plátano, maíz, y arroz, los cuales venden. Estos son cultivados en sus chacos. Tienen un vivero de cacao. *"La papaya nace nomás*". En Santa Isabel no hay la yuca venenosa.

En el chaco de un matrimonio mixto, del Corregidor Andrés Moye y su esposa, Leny Suárez (Yuracaré), el viernes 11 de mayo de 2007 (época de siembra), Leny trabajaba con su hija Nelly. Pudimos apreciar cultivos de cebolla, tomate, pepino, rábano y repollo. La cosecha de verduras se lleva a cabo cada tres meses. Comienzan en febrero. En agosto vuelven a sembrar. Van rotando. Siembran cebolla, después otra planta, y van cambiando de lugar. Trabajan en el chaco nueve meses al año.

Don Anastasio Temo en Santa Isabel cultiva en su chaco arroz de agosto hasta febrero. Los chacos en Santa Isabel tienen en general dos hectáreas. Primero cosechan en un chaco y luego pasan a otro. En mayo no tenían tiempo para dedicarse a la yuca. Siembran maíz en septiembre y cosechan a los tres meses. En general, tienen cítricos, entre ellos, mandarina, lima, toronja y limón. Tienen papayas. No cultivan algodón. *"Los abuelos cultivaban algodón y hacían hamacas y ropa*". Los principales cultivos en Santa Isabel son el plátano, la yuca y el maíz. El plátano es lo que más se vende a los "*motoreros*", que pasan por el río Ichilo. El maíz se vende poco (Anastasio Temo, comunicación personal, Santa Isabel, 12 de mayo de 2007).

En San Marcos, sobre el río Chimoré, según don Abel Tari Moye "*tienen buena tierra, da bien*". Cultivan maíz, yuca, plátano, cacao, café, tomate, cebolla, urucú, cítricos, y papaya. También cultivan árboles madereros. La comunidad de San Marcos tiene una carpintería. Cultivan el "*serebó para venesta, y la teca, madera para exporta*r". (Abel Tari Moye, comunicación personal, San Marcos, 1º de noviembre de 2006).

En Puerto San Lorenzo cultivan arroz, yuca, maíz, frejol, camote, cebolla, toronja, naranja, papaya, plátano chico ("*cochijiva*") coco, algodón, urucú, camote, sandía, piña, tabaco, y maní. Cultivan también la "*balusa*", que es una papa con hojas grandes.

En Coquinal, sobre el río Sécure, cultivan plátano, maíz, arroz, yuca, cacao, tabaco, caña, papaya, frejol, toronjas, naranjas, y lo que llaman la *"lima cidra*". En la casa de Simón Nosa y Petromila Cuellar tenían (marzo de 2006) un almácigo y un jardín con flores. Uno de los principales productos que tienen es la miel de caña. Cargan sus productos en "*asayés*" ("bolsas de yute") (Evaristo Moye, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006).

De acuerdo con don Sixto Fabricano Moye la siembra de la caña de azúcar se produce en mayo. Primero limpian el chaco. Cuando está de un metro y medio vuelven a limpiar. Cuando la caña está grande queda limpio abajo. A los seis meses, en octubre, lo cortan. Muelen la caña en el trapiche para luego producir chancaca, azúcar, miel, azucarado (como azúcar), jalea *("se saca la espuma y se toma*"), fermentado, que es una especie de guarapo (trago) (Sixto Fabricano, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006).

La producción de caña, arroz, cacao y maíz era entregada (marzo de 2006) por la comunidad de Coquinal a EPARU, una ONG que maneja un proyecto que les provee de maquinaria para la molienda y el trapiche. En realidad venden sus productos al Centro Guadalupe, que funciona con el apoyo de EPARU, institución que lleva los productos a Trinidad para venderlos allá. La utilidad vuelve a la comunidad.

Con el trapiche hacen chancaca, azúcar, jalea y miel. La ganancia *"vuelve como bono a la comunidad".* EPARU les provee también de semillas, venenos u fumigadores. Dicha institución trabaja con las comunidades de Coquinal, Santa Lucía, y Santa María de la Junta. Cada comunidad se integra a manera de socios (Evaristo Moye, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006).

De acuerdo con José Muiba, venden el maso de tabaco. Con ello preparan cigarro a partir de la hoja seca que tiene un olor fuerte. Se le saca el nervio y aplanan la hoja entre las manos. "*El tabaco para brujería, lo pican y lo pasan encima"* (José Muiba, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006).

El arroz es sembrado en noviembre. Se cosecha a los seis meses, en abril. Antes de sembrar se limpia el chaco. Cuando la planta tiene 30 centímetros, se deshierba. Cuando está de un metro y medio queda limpio abajo. Entre medio del arroz, en surcos, se siembra maíz.

El plátano es plantado en otro chaco. Se siembra en octubre. En un año da fruto y se corta. Nacen los retoños de la misma raíz, y así hasta los cinco años. Todo ello cuando la tierra es buena. Con el plátano bien maduro se hace vinagre. El sancochado es cocido en agua. Del plátano hacen chicha, masaco, majadito y cheruja (picado o rallado).

Al maíz lo siembran en octubre y noviembre. Mezclan su cultivo con plátanos y arroz en surcos. La cosecha es en enero. Del maíz hacen chicha, *"biscochos"*, y alimentan a las gallinas.

El cacao que crece en el Norte, "*en el Alto Beni*" es un árbol pequeño. En esta zona, como en Santa María de la Junta, es un árbol grande. Del fruto se hace el chocolate. Este es aceitoso y se obtiene una pasta para hacer el chocolate, en cambio, del otro se lo hace de un polvo seco (Sixto Fabricano Noe, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006).

En Santa María de la Junta siembran cacao, limón, naranja, mandarina, caña de azúcar, plátano, maíz, y yuca.

El cacao que se produce en Santa María de la Junta es colocada (por la familia Fabricano por ejemplo) en cajas, con los huecos hacía abajo para que fermente. Luego se hace secar al sol. Las semillas secadas son las que se venden. De ello también se hace una pasta para tomar. Producen además naranjas, plátanos y yucas. (Catalina Muiba, comunicación personal, Santa María de la Junta, 25 de marzo de 2006).

En Gundonobia sobre el río Isiboro, después de la confluencia con el río Sécure, cultivan plátano, guineo, yuca, arroz, maíz (para los animales), cacao (algunos), naranja, toronja, mandarina, lima, limón, tamarindo, tabaco (para fumar y curar, "*para los chicos cuando se asustan, y para el mal de ojo, y lagañas"*).

El arroz tiene una plaga que es "la petilla". "La inundación les ha perjudicado. Defensa Civil le dio a cada familia 3 kgs de arroz, 3 kgs de fideo, 0,5 kgs de azúcar, y un litro de aceite".

Cuando estuvimos en Gundonobia en marzo de 2006, hacía poco que habían comenzado con la pulpería con el apoyo de EPARU, que comenzó con azúcar y manteca como préstamo. *"Cada año hay que depositar hasta acabar de pagar y cuando se paga, se queda la comunidad con la pulpería*" (Trinidad Minure Yuko, comunicación personal, Gundonobia, 27 de marzo de 2006).

En Santiago de Ichoa cultivan maíz, yuca, plátano, sandía (*"joco"*), camote, walusa, maní (poco), tabaco (el lugar era antes un tabacal), toronja, naranja, lima, limón, tamarindo y palta.

Respecto al tabaco, que al parecer es una especialidad de la zona, lo hacen secar un mes. Al enroscar la hoja de tabaco le echan miel de abeja. Los Yuracarés, quienes son los que se meten al monte para traer la miel, no pican la hoja de tabaco. Los Trinitarios pican las hojas.

En San Antonio de Imose, los principales cuatro cultivos son el plátano, yuca, maíz, y arroz. También cultivan el tabaco, que lo utilizan para el *"deshombro*", y como cataplasma para bajar la temperatura.

Pese a que la zona de Trinidadcito es ganadera, los Trinitarios tienen sus chacos, que en promedio tienen media o un cuarto de hectárea. Durante nuestra estadía en dicha comunidad, don Jacinto Yuvanore, nos llevó a su chaco. Produce coco, cacao, naranja, mandarina, limón, tamarindo, chirimoya, plátano, guineo, yuca, maíz, arroz, piña, manga, café, papaya, y urucú. Sin embargo, cuenta don Jacinto que no es fácil mantener el chaco. Al respecto comenzó diciendo "*el tigre no deja criar el chancho. El jochi se come la yuca. El mono silbador, el silbaco, se come el maíz, come inclusive las mazorcas. El taitetú come la yuca. Tiene que ser chaco visitado todos los días. Si está más adentro, o no lo cuidamos, se lo terminan*" (Jacinto Yuvanore, comunicación personal, Trinidadcito, 24 de marzo de 1 2007).

Según don Benisio Guaji Cayuba, Corregidor de Trinidadcito, entre abril y junio un pájaro llamado "*seboi*" se come el arroz. También lo hacen los loros (Benisio Guaji Cayuba, comunicación personal, Trinidadcito, 25 de marzo de 2007).

En Trinidadcito hacen secar en canoas viejas las semillas de motacú que utilizan para hacer aceite para el cabello. También en canoas hacen secar pepas de cacao, canela y clavo de olor. En sus huertos, aliado de las casas, tienen árboles de tutumas.

En El Carmen (al pie de la Serranía de Mosetenes) cultivan plátano, yuca, arroz, maíz, caña de azúcar, y papa walusa.

En muchas comunidades Trinitarias, cultivan tabaco, tanto para curaciones (incluyendo la picadura de mosquito, haciendo chorrear su jugo, mezclado con agua o saliva, sobre la picadura) como para fumar. En San José de Angosta fuman el tabaco envolviéndolo con hojas de papel. En Puerto San Lorenzo, a manera de cigarro, es decir, sin envoltura de papel.

En Nueva Esperanza (sobre el río Isiboro), el trabajo que realizan en los chacos responde al siguiente cronograma. En enero deshierban. En febrero esperan que madure el arroz. Marzo, a fines de mes, cosecha de arroz. En abril, nada. En mayo se realiza la limpieza. En junio, limpieza y siembra de yuca. En julio, "*quemada, rosada y tumbada del monte alto. El rosado es el corte, abajo. El tumbado, es cuando se derriban los árboles gruesos*". En agosto, *"está secando el tumbado*". Septiembre, "*quemando el chaco*". Octubre, *"basureo, limpieza de los gajos*". Noviembre, siembra de arroz, y mayormente, maíz. Diciembre, "*deshierbada del arroz - maíz. Los siembran juntos*" (Freddy Yuco, comunicación personal, Nueva Esperanza, 18 de mayo de 2006).

En muchas comunidades Trinitarias cultivan tabaco. En el caso de Nueva Esperanza, Doña Justina Noe Nasa y su marido don Francisco Montejo preparan "*el tabaco en maso. Se rocía con alcohol y dulce de caña y lo tienen prensado y envuelto. Lo desmenuzan y lo envuelven en papel para fumar. Y otro es el tabaco asado*". Su explicación se amplió luego al manifestar que *"prensan el tabaco con cuero de res, mezclado conjugo de caña y alcohol. El alcohol es para el olo*r" (Francisco Montejo y Justina Noé Nosa, comunicación personal, Nueva Esperanza, 18 de mayo de 2006).

Dicho sea de paso, los Ese Ejja preparaban el tabaco de manera parecida. "*En tiempos pasados las hojas de tabaco eran secadas, desmenuzadas y mezcladas con miel; se dejaba endurecer todo y se fumaba envolviéndolo en la hoja muy ligera de una caña pequeña*" (Bamonte y Kociancich 2007: 94).

En Santa Rosa los cultivos básicos son plátanos, arroz, y yuca. También cultivan cacao, toronja, naranja y mango.

En San Miguelito los principales cultivos son el plátano, yuca, arroz, maíz, naranja, fréjol, maní, y cacao. Las plantas de plátano viven hasta quince años. También cultivan coca. Pijchean para ir a cazar, a pescar y para el trabajo en el chaco.

Los meses de julio, agosto y septiembre, algunos lo dedican al "chaqueo". Octubre y noviembre, a la siembra de maíz, arroz y plátano. De diciembre a febrero siembran coca. Marzo y abril es para las cosechas. Mayo y junio, descanso (Eleuterio Semo, comunicación personal, San Miguelito, 13 de mayo de 2006).

Don Telefor Camiña, que prácticamente se autoabastece con su chaco, comenta que la bruma, "*el sereno*", humedece la tierra, *"la tierra negra buena para las plantas*". Alrededor de su casa tiene plantas de tabaco, "*sabare*". En su chaco, aparte de la yuca siembra ají, pimentón y pepino (Telefor Camiña, comunicación personal, San Miguelito, 17 de septiembre de 2007).

El caso del trabajo agrícola de los Trinitarios en Puerto San Francisco es muy particular. Los Trinitarios en Puerto San Francisco no tienen chacos propios. Entran en un sistema de compartir la producción con los propietarios Mestizos.

Según Pura Yuvanore, *"los maridos van al chaco a las seis de la mañana y vuelven a las seis de la tarde. A veces se quedan a dormir. Tienen su campamento. Ahora - noviembre de 2006 - están tumbando con hacha. Cuando se seca, se quema. Cultivan arroz, plátano, etc.*

Doña Pura tiene su chaco propio desde hace unos seis años en Uriyuta, bajando por el río Chipiriri y luego entrando por el arroyo Uriyuta en época de aguas. En época seca tiene que caminar unos 5 kilómetros. En Puerto San Francisco sólo tiene su casa. "*Ahora mi chaco está monte. Para las vacaciones he ido y me lo han quemado"*.

Respecto a la manera cómo los Trinitarios trabajan en los chacos de otros en Puerto San Francisco, Pura dice lo siguiente. "*Los chacos aquí los Trinitarios trabajan como peón, trabaja para otro, paisano. En Puerto San Francisco ningún Trinitario tiene su chaco propio"*. Cabe aclarar que los *"Paisanos*", son los Collas. Luego, doña Pura añade: "*En la otra banda iban a repartir, todo para los paisanos. Se pelean. Aquí a un lado iban a repartir, qué habrá pasado*" (Pura Yuvanore, comunicación personal, Puerto San Francisco, 3 de noviembre de 2006).

El caso de don Avelino Semo Nosa es diferente. El llegó de Santa Rosa y en base a trabajo arduo logró construir una casa de dos pisos con paredes de tablas, todo asentado sobre estacas, para evitar las inundaciones. Para ello tuvo que integrarse al sistema de los sindicatos ahora imperante en la zona.

Su futuro yerno (en noviembre de 2006), Daniel Yuco (que también es de Santa Rosa y es novio de su hija Sonia Semo), cuenta que *"aquí no se puede cultivar porque aquí todo tiene propietario. En Santa Rosa la tierra es de quien trabaja. Aquí de aquí para allá es de otro*".

Respecto a don Avelino Semo Nosa, Daniel nos comentó que *"Avelino tiene chaco propio como parte del Sindicato Tupac Katari en Matamojos, a una hora y media por tierra. Su chaco es allá. Si no asiste a las reuniones, tiene multa. Don Avelino sólo sale los fines de semana. Don Avelino es el único Trinitaria que tiene su chaco en el Sindicato. Fue Secretario de Actas del Sindicato. Llegó en 1990"* (Daniel Yuco, comunicación personal, Puerto San Francisco, 3 de noviembre de 2006).

6. Cocina, Alimentos y Bebidas.-

En Santísima Trinidad, doña Andrea Humaday nos comentó acerca de la manera de preparar algunas comidas.

Para el chivé "*se machuca la yuca, se guarda en la vasija tres a cuatro días, otra vez se machuca, se saca al sol todo el día, otra vez hay que machucar y cernir. Después ya tostar. Así se obtiene el chivé en polvo, que se come. Se puede tomar en tasa con azúcar"*.

"El tapeque se lleva para la caminata. Llevan una bolsita. Se prepara con agua" (Andrea Humaday, comunicación personal, Santísima Trinidad, 8 de julio de 2006).

Doña Lila Chambe, Cruceña, esposa de Adolfo Moye Rosendi, nos preparó masaco para el desayuno, basado en plátano verde y queso machucado.

En San José de Angosta preparan chicha de plátano ("*resare*"), maíz, yuca y arroz. Según doña Silvia Moye, esposa de Lucio Semo (curandero), "*cuando hay se come tres veces al día. Cuando no hay, una*

sola vez". Cuando los visitamos la primera vez, en julio de 2006, doña Silvia estaba haciendo hervir un cuero de anta (tapir) para hacer sopa. Le añaden plátano verde. Por otra parte, la sopa de plátano, que se lo sirve con sábalo, se llama "*cheruje*". También preparan refresco de plátano (Silvia Moye, comunicación personal, San José de Angosta, 7 de julio de 2006).

En El Carmen preparan el alcohol con *"cáscara de cuchí, que es un árbol. Traen del Beni, de la Pampa, y con agua hervida con la cáscara de cuchi. El cuchi le da un tono rojízo al trago. Van tomando de un solo vaso, que va girando. El cuchi no pierde su efecto curativo en el alcohol*" (Severiano Temo, comunicación personal, San José de Angosta, 7 de octubre de 2006).

En San Migelito, cuando visitamos a Telefor Camiña en marzo de 2007, había cocido a la parrilla una cola de lagarto. En septiembre, cuando lo volvimos a visitar, tenía sábalos sobre la parrilla, envueltos en hojas patajú, una palmera de la zona.

Asimismo, don Telefor nos informó que en la zona abunda la palmera majo. *"Se extrae la fruta, se hace cocer, no hervir, en agua tibia. Se lo muele y se hace colar. Se obtiene la leche de majo, como chocolate con leche. Se come con arroz. Majo hay much*o".

Luego comentó acerca de las seis clases de yuca que conoce. "*La yuca venenosa hace marear. Se llama comarapa. Se ralla y cae el almidón venenoso. En el Beni hay yuca comarapa. La yuca comestible, llamada mosquito, se come a los tres meses, cuando está rosada. Hay una tercera clase de yuca. Es de cáscara gruesa, más grande. La cuarta yuca es la cauba muerta. Tiene la hoja abierta y blanca. La quinta es el motosumu - nariz de tatú. La sexta clase de yuca es el tajibo, bien ramificada. Se chipan de una yuca a otra. Difícil arrancarla. Una sola planta da una arroba y media. Una yuca puede pesar cinco kilogramos"*.

Don Telefor nos dijo también que "*se come el gusano del motacú, es puro aceite*" (Telefor Camiña, comunicación personal, San Miguelito, 18 de septiembre de 2007).

Félix Semo Moye en San Miguelito nos comentó que los Trinitarios no comen la capibara, "*porque tiene lepra*" (Félix Semo Moye, comunicación personal, San Miguelito, 17 de septiembre de 2007).

En Nueva Esperanza obtuvimos los siguientes datos. El "*tayuje*", es la chicha de plátano maduro. El pescado a la parrilla es el "*asado*" o "*chapaleado*". El "*yulula*" es el pescado envuelto en hoja de plátano. El "*pacumutu*" es la carne asada en palos. Doña Lidia Nosa prepara un mate de paja de cedrón (Lidia Nosa Noé, comunicación personal, Nueva Esperanza, 16-18 de mayo de 2006).

Doña Benita Tamo en Nueva Esperanza para hacer chicha de yuca, yerve la harina de yuca en agua en una olla grande, para luego hacerla fermentar. Después de un día, es suave y tiene un sabor dulce. A los tres días el sabor es fuerte y tiene un sabor "*picantito*". Una vez fermentado se aumenta agua hervida. Los Trinitarios hacen chicha de maíz, yuca y plátano. Para la chicha de plátano utilizan plátano de freír (Benita Tamo, comunicación personal, Nueva Esperanza, 16 de mayo de 2006).

En Nueva Esperanza utilizan lo que llaman *"la mordaza*", que sirve para extraer el jugo de la caña de azúcar. "*En un árbol se hace un hueco a través del tronco, en el cual meten dos palos gruesos, el de abajo, apoyado sobre una paica. Uno sube y baja el tronco superior, y otra persona va metiendo la caña de azúcar, exprimiendo el jugo en un bañador. Una pasada, otra, y luego, retorcer*".

"*Mordaza, hay otro modelo. Sin palca. Un solo tronco y el árbol con una especie de embudo medio alargado"* (Felipe Guasebe, comunicación personal, Nueva Esperanza, 17 de mayo de 2006).

Doña Lidia Nosa Noé, cocinó un surubí dentro de un turril, colocando leña ardiendo y brasas encima. Lo llamó "*cocido en horno*". Su marido, Félix Fabricano (guardaparque) mencionó que normalmente tienen tres comidas al día. Entre nueve y nueve y media, el desayuno, "*es el más fuerte"*. Entre la una y la una y media de la tarde, el almuerzo. Y a las siete de la noche, la cena, "*es el menos fuerte, generalmente sopa de pescado o de arroz*" (Félix Fabricano, comunicación personal, Nueva Esperanza, 19 de mayo de 2006).

En Santiago de Ichoa no comen lagarto, caimán, ni capibara. En cambio, comen mono, tatú, taitetú, huaso, venado, tapir y jochi.

La chicha de maíz que hacen es con maíz perla. Respecto a la miel, don Juan Yujo manifestó que *"los Yuracarés se meten al monte y traen miel, nosotros no*" (Juan Yujo, comunicación personal, Santiago de Ichoa, 20 de marzo de 2007).

Cuando estuvimos en San Antonio de Imose (marzo de 2007) comíamos en casa de don Carmelo Yuco. Para el desayuno sirvieron masaco (plátano frito en aceite) con charque de res. También suelen comer

locro. Para el almuerzo, majado consistente en arroz con charque, o sopita de plátano, con picado de yuca. La cena consistió en un café con locrito (sopa con yuca rebanada con cebollas, carnecita, y un poco de arroz).

En Monte Cristo preparan refresco de plátano maduro. En cambio, la chicha que hacen es de plátano verde. Se lo hace secar, se muele y se hace fermentar.

En Trinidadcito, en marzo de 2007, estaban cavando pozos para la instalación de agua potable. Hasta entonces tenían que recoger agua a un kilómetro de distancia, en el arroyo Chimimita, o recibir el agua de lluvia en "*ule*", para luego mezclarlo con lavandina para tomar. También mezclan el agua con jugo de toronja (Ana Semo, comunicación personal, Trinidadcito, 24 de marzo de 2007).

Aquellos días (marzo de 2997) en las casas de Vicente Yuvanore y María Jesús Ichu, e Isaac Guaji y María Poquiriqui estaban haciendo pan de arroz en el horno.

Según don Benisio Guaji Cayuba no comen la carne de la capibara, en cambio hace poco que comen cola de lagarto (Benisio Guaji Cayuba, comunicación personal, Trinidadcito, 25 de marzo de 2007).

De acuerdo con don Alejandro Guaji, en Puerto San Lorenzo, en ocasiones especiales, preparan chicha de yuca y de maíz. También el *"chapunato*" de toronja, que se hace fermentar durante cuatro días o más (Alejandro Guaji, comunicación personal, Puerto San Lorenzo, 22 de marzo de 2006).

En Gundonobia se asa la carne de res en "*pacumutu*", al palo a la brasa. De condimento usan vinagre, cebolla, comino, pimienta. El vinagre lo obtienen del jugo de "*chocolate*" y de guineo. "*Cuando no hay alcohol preparan el chapunato, que es toronja fermentada, y lo hacen hervir".*

Para el "*tapeque*", la comida para un viaje largo, preparan el chivé, es decir, harina tostada de yuca. "*Se raya, se fermenta, y se seca, se polvea, se cierne, se tuesta lentamente, rebatiendo, con fuego lento. Luego con el chivé se hace la pasoca, chivé mezclado con charque molido, o con plátano".*

Para la pasoca de plátano, "*se corta el plátano verde en rodajas delgaditas y luego se retuesta en aceite, queda tostado. Se escurre el aceite y se muele hasta que sea polvo, harina. Se mezcla con charque frito, sin grasa. Se golpea, se deshace y se mezcla con la harina de plátano".*

Para hacer escabeche de patas de cerdo se utiliza vinagre de plátano, cacao o limón. Para hacer enrollado de carne se utilizan condimentos, cebolla, comino, y ajo. Se envuelve en el mismo cuero, se prensa y se pone peso.

Por las inundaciones, en Gundonobia, utilizan cocinas sobre mesas cubiertas de tierra. En Trinitaria las llaman *"cina*". *"Se hace una parrilla y la hornilla con su capa de tierra*".

Sacan miel de *"abejas mansas, llamadas señorita, son amarillas, llamadas bobosí. El barcino es cafecito. De la abeja grande hacen el cautauto, miel y cera. Para la púputa - beupe - se usa más cera"*. (Trinidad Minure Yuko, comunicación personal, Gundonobia, 28 de marzo de 2006).

En Santa Isabel (mayo de 2007) nos invitaron un sudado de surubí y sopa de plátano.

7. Animales Domésticos y Amansados.-

En la región de Santa Isabel (río Ichilo) en el año 2003 recibieron del DAI (Desarrollo Alternativo Inc.), que trabaja en programas de USAID, apoyo para un Proyecto Avícola en la región. Cada familia recibió 20 pollos y se les apoyó en la construcción de sus gallineros, con paredes de malla, techo a dos aguas, de unos 8 metros de largo por 4 de ancho. El DAI también implementó proyectos de corte y confección, y hortalizas (Querejazu Lewis 2005: 342). En mayo de 2007, en Santa Isabel, no quedaba una sola gallina de dicho proyecto. Les dio moquillo. Según cuenta un comunario, "*el maní era del DAI., era para los pollos, que comían las hojas. Las gallinas encerradas con cerco de malla, y el maní. No querían comer. Cuando los soltaban afuera, comían. Ahora traen gallinas compradas en Ivirgarzama, andan sueltas y viven".*

Los animales domésticos que tienen en Santa Isabel son perros, gatos, gallinas y patos. Al respecto, Emilia Jaré (esposa del Cacique Mayor) nos informó que cuando hace frío (cuando hay sur), el tigre (jaguar) anda, y sale a cazar, y ataca a los animales de la casa. Cuando hace calor no ocurre lo mismo. Por otro lado, el gato montés y el oso melero atacan a las gallinas (Emilia Montenegro, comunicación personal, Santa Isabel, 11 de mayo de 2007).

Según Anastasio Temo, "*los pollos del DAI eran muy delicados. Antes tenían chanchos en la laguna. Veinte chanchos. Mucho persigue el tigre. Un día, a las siete de la mañana, entró a la casa donde estaban los chanchos. Estaba bien cerrado con bisagra. Los chanchos gritaban, los chanchos soltaron las bisagras y*

tumbaron la puerta. Salió *también el tigre. Los chanchos se fueron. A los 20 días regresaron. Otra vez escaparon 22 días. Decidieron ya no criar"*. (Anastasio Temo, comunicación personal, Santa Isabel, 12 de mayo de 2007).

En San José de Angosta, en casa de don Lucio Semo, observamos la existencia de los tradicionales gallineros cónicos que usan los Yuracarés. Asimismo, tenía un gallinero casi cuadrado con techo. Según Salvador González (entonces estudiante de la Carrera de Arquitectura, UMSS), en San José de Angosta también usan como gallineros una tabla amarrada a un metro y medio del piso, fuera de la vivienda, *"para que el oso melero no suba*". (Salvador González, comunicación personal, Cochabamba, 14 de diciembre de 2006).

En Coquinal, población Trinitaria sobre el río Sécure, el principal animal doméstico es el ganado vacuno. Crían también caballos (los dos caballos son del Proyecto EPARU, con los que acarrean leña y caña de azúcar), gallinas, patos, perros (que al parecer no los alimentan expresamente, pues se encuentran flacos y enfermos, algunos con sarna), y como animales amansados, loros.

Las aves de corral en Coquinal andan sueltas, por lo que a veces corren peligro. Durante nuestra estadía en marzo de 2006, una gallina de Evaristo Moye apenas caminaba, pues tenía una pata rota. Fue atacada por la sicurí cuando había agua en el monte adyacente en los meses previos, de más lluvias y agua.

En Coquinal cada familia tenía (marzo de 2006) dos cabezas de ganado vacuno, y el resto era de la comunidad. En aquella época sumaban 100 cabezas. Se turnan para arrear el ganado a la pampa, que está a unos veinte minutos de caminata. Los dos caballos eran de la comunidad (Proyecto EPARU).

En la casa de Simón Nosa y Petromila Cuellar criaban tres loros "*tarechi*".

En Puerto San Lorenzo, también sobre el río Sécure, crían ganado vacuno, cabras, chanchos, caballos, gallinas, patos, perros y gatos.

En Santa María de la Junta crían perros y gallinas.

En Gundonobia tienen ganado, "*vienen compradores por el ganado*". La actividad de reunir el ganado llaman "*huaquear".* La comunidad tiene un *"campo de pastoreo*". La Pampa se encuentra a unos quinientos metros de distancia. Cada familia tiene entre dos y tres vacas. Hay también ganado de la comunidad. Este ganado viene de la Sub Central Indígena, institución que el año 2000 apoyó con 20 cabezas.

La escuela también tiene ganado. Siete personas de la comunidad donaron algunas cabezas de ganado a la escuela. Justo Gómez fue el promotor de esta iniciativa. Se empezó con ocho cabezas. En 1992 ya tenían cincuenta cabezas de ganado vacuno. Con la inundación de ese mismo año el ganado se redujo a siete. Ahora (2006) tienen cuarenta y ocho cabezas en la escuela.

Don Trinidad Minure Yuko nos informó que "*estaban vacunando el ganado. Con la bajada del agua el ganado se enferma con uñeta. Empieza en la uña, sigue en las patas, se revienta la uña, y se desprende. Cuando bajan las aguas se forma barro y se calienta, y es un caldo de infección. En cambio con agua es más frío. Se vacuna cuando están bajando las aguas"* (Trinidad Minure Yuko, comunicación personal, Gundonobia, 27-28 de marzo de 2006).

En Trinidadcito, según don Benisio Guaji Cayuba, entonces (marzo de 2007) Corregidor de la comunidad, "*aquí tienen ganado. Por familia es poco, lo mucho es diez. Se enferma el ganado con uñeta, cadera, aftosa y lengüeta. En tiempos de agua los caballos sufren de espundia"*. Sin embargo, la comunidad ya tiene ganado comunitario. En marzo de 2007 llegaba a 40 cabezas. Venden una cabeza para comprar las vacunas para el ganado (Benisio Guaji Cayuba, comunicación personal, Trinidadcito, 25 de marzo de 2007).

En la zona (aquellos días) había tres "*carayanas estancieros*" que tenían entre 3.000 y 5.000 cabezas de ganado.

En Nueva Esperanza, la población Trinitaria cría ganado, chanchos, patos y gallinas. También tienen loros como animales amansados. En mayo de 2006, una familia también tenía un pato ronco amansado.

El primer poblador de Nueva Esperanza fue don Francisco Montejo (Movima en origen). Hace tres años (2003) recibió de don Delfín Dorado (quien habita en Puerto San Francisco) seis cabezas de ganado vacuno en un arreglo comercial que tuvieron. Ahora don Pancho, como le dicen a Francisco, tiene once cabezas.

El TIPNIS cría ganado en el Centro de Gestión cerca de Santa María de la Junta, y distribuye a las comunidades Indígenas "*que no tienen todavía*". Al respecto, es en el Centro de Gestión donde se realiza la reunión de Corregidores. Según Félix Fabricano, guardaparque del TIPNIS, "*había 90 cabezas mayores, sin*

contar la producción. Dentro de dos años van a traer a Nueva Esperanza de entre 20 a 25 cabezas. En el Centro de Gestión hay dos familias que cuidan. Se quedan con la mitad, es decir, otras 20 a 25 cabezas. Los Trinitarios son ganaderos desde la época de las Misiones" (Félix Fabricano, comunicación personal, Nueva Esperanza, 18 de mayo de 2006).

Como animales amansados en marzo de 2007 en Nueva Esperanza tenían una cría de pava de monte.

En San Miguelito, don Telefor Camiña nos contó que los gallineros cónicos, hechos generalmente con tallos de chuchío, son de origen Yuracaré (Telefor Camiña, comunicación personal, San Miguelito, 16 de septiembre de 2007).

CAPÍTULO XX

Urbanismo y Viviendas Actuales

1. lntroducción.-

Somos de la opinión que el sincretismo que se llevó a cabo entre la esencia de la cultura Mojeña de origen PreHispánico y todo lo que involucró la evangelización de parte de los Jesuitas, no se circunscribió solamente a lo espiritual y lo ceremonial, sino que también se dieron algunas coincidencias de carácter urbanístico y arquitectónico, que dieron lugar luego a elementos sincréticos.

En épocas PreHispánicas ya se utilizaba un espacio central que cumplía varias funciones, especialmente ceremoniales. Dicho espacio, al parecer, estaba íntimamente vinculado a las Casas Ceremoniales. En cuanto a las construcciones, tenemos dos ejemplos de estas coincidencias entre la época PreHispánica y la Jesuítica. En primer lugar, las Casas Ceremoniales de los Mojeños, conocidos como "Bebederos" y las Iglesias de las Misiones. Ambas construcciones tenían un carácter sacro y cumplían funciones ceremoniales. El otro ejemplo, lo constituyen los altares, que al parecer en Mojos, y en otras regiones aledañas, como la de Tumupasa, donde habitan los Tacanas, se usaron altares desde épocas anteriores al contacto con los Europeos.

En el caso de los Tacanas, las Casas Ceremoniales, cuyo uso antecede a la llegada de los Misioneros, tenían el altar principal en la parte interior y altares secundarios instalados en la plaza (Hissink y Hahn 2000: 208-209). El hecho de que tengan tantos altares, y de diferentes categorías, tiende a indicar que se trata de una tradición original.

En cuanto a la construcción de las viviendas mismas, recordemos que los Jesuitas se basaron en los Indígenas para la ubicación de sus misiones. Intervenían criterios de acceso al agua, disponibilidad de alimentos, protección contra los elementos naturales (especialmente inundaciones), e inclusive, aspectos de carácter espiritual y religioso. Los jesuitas, sin duda, habrían de incluir algunos otros criterios, como la cercanía y comunicación con otras misiones.

Habíamos mencionado (en buena parte basado en Nordenskiöld) en varias oportunidades, que en general, las viviendas Indígenas originales en la Amazonía eran redondas u ovaladas. El autor Sueco se preguntaba, sin embargo, si las construcciones rectangulares habrían sido totalmente de influencia Occidental, o si ya habrían existido desde épocas pre Misionales. Por ejemplo, entre los Yuracarés, las construcciones antiguas eran a dos aguas, con techos que descendían casi hasta el suelo, y con las entradas en los dos extremos. Estas viviendas Yuracarés parecen ser de origen PreHispánico. lo que sí se introdujo con la Cultura Occidental de los Europeos, fueron las entradas o puertas en los lados (Querejazu Lewis 2005: 211-216).

E inclusive, habíamos recordado que Nordenskiöld profundizó su análisis, identificando tres tipos de viviendas originales entre los Indígenas Amazónicos: las viviendas ovaladas y redondas de carácter temporáneo, las viviendas ovaladas y redondas de carácter permanente con paredes y techos inseparables, y las casas redondas y ovaladas, en las cuales había una clara distinción entre paredes y techos.

En el caso concreto de los Mojeños, debemos tener en cuenta, además, que en la comparación que hacemos entre viviendas Mojeñas Pre Hispánicas y las viviendas Mojeñas en las Misiones, es que las Pre Hispánicas corresponden al Período Aldeano Confederativo que llegaron a conocer los primeros Hispanos y Jesuitas, y no del Período Imperial anterior.

Hacemos hincapié en esta transición de conceptos urbanísticos y arquitectónicos de lo Prehispánico a lo Colonial, por cuanto, lo existente actualmente en las comunidades Trinitarias proviene de la época Misional.

Otro aspecto arquitectónico que vale la pena mencionar, es la existencia de gallineros cónicos que son típicos de los Yuracarés, que también los usan los Tacanas, por ejemplo en San Buenaventura (Hissink y Hahn 2000: 277), y son usados igualmente por los Trinitarios, quienes los hacen de chuchío y de pachuba. Al parecer, éste sería un préstamo cultural adquirido por los Trinitarios de los Yuracarés. Gallineros de este tipo, aparte de otros rectangulares y cuadrados con puertas de entrada se encuentran en varias comunidades Trinitarias, por ejemplo en San José de Angosta y Santísima Trinidad.

Veamos a continuación algunas características elementales contemporáneas, tanto urbanísticas como arquitectónicas, que hemos identificado en las comunidades Trinitarias. Subrayamos el hecho de que lo presentado a continuación no responde a una descripción completa de cada comunidad, sino que destacamos algunas de sus características más relevantes.

2. Santísima Trinidad.-

Santísima Trinidad se encuentra en la Zona Meridional Colonizada del Territorio Indígena Parque Nacional lsiboro - Sécure (TIPNIS). Está aproximadamente a 246 metros sobre el nivel del mar. Su ubicación es S 16º 36' 36,7" y W 65º 45' 50,1".

El lugar central de esta comunidad es la plaza, en cuyo alrededor se encuentran el Cabildo, la Iglesia y la escuela (inaugurada en 1991). En la plaza, que tiene una pequeña pileta en el centro, se llevan a cabo todas las actividades sociales y ceremoniales durante las festividades religiosas.

Al analizar la arquitectura de Santísima Trinidad debemos tener en cuenta que su fundación proviene de la iniciativa del Padre Eric Williner, y por lo tanto, no es, en su totalidad, genuinamente Mojeña o Trinitaria, es decir, tiene influencias de corte Occidental.

Por ejemplo, algunas de las casas en esta importante comunidad (especialmente alrededor de la plaza) tienen dos pisos. En el segundo piso duermen los niños. La casa de los Muiba por ejemplo, el 2005, tenía el techo de calamina, paredes con tablas de pachuba. Parte de la pared del extremo Norte tenía la protección de una hoja de plástico. El frontis tenía una puerta y en el segundo piso, tres ventanas. Los pisos son de tierra apisonada.

En Santísima Trinidad utilizan los dos tipos de gallineros, el cónico y el cuadrado.

3. San José de Angosta.-

San José de Angosta es una comunidad Trinitaria ubicada al pie de la Cordillera de Mosetenes, junto al río Moleto. La palabra Moleto es Yuracaré (Manuel Cuevas Muiba, comunicación personal, San José de Angosta, 7 de octubre de 2006). Se trata de una comunidad ubicada aproximadamente a 248 metros sobre el nivel del mar, cuyas coordenadas son S 16º 25' 21" y W 65º 54' 13.1'.

Tiene alrededor de 30 familias con viviendas dispersas. Las casas tienen techos de chuchío en franjas cocidas. Las paredes son de pachuba, incluyendo los horcones. Para la escuela construyeron tiras largas de jatata dentro de un sistema de trabajo comunitario. San José de Angosta tiene su espacio central que hace de plaza. En un extremo se encuentra la escuela, y en el otro, una construcción grande con paredes de tablas, que es el Cabildo.

En julio de 2006, don Gonzalo Humaday estaba construyendo la cocina de su casa. Como es costumbre entre los Trinitarios, la cocina es un cuarto separado de la casa. La casa tenía en el techo los defensivos llamados "*punilla*" (cola de pato), de hojas de jatata. El techo de la cocina era a dos aguas, con hojas de chuchío. Los horcones de pachuba. Las jambas con madera sangre de toro. Para la puerta usó piedrillo. Las paredes laterales de chuchío. Vigas de piedrillo. Tijeras de pachuba. Amarres de sipo. La escalera, *"perea*", de balsa. El piso, con tierra apisonada, en altura (Gonzalo Humaday, comunicación personal, San José de Angosta, 7 de octubre de 2006).

Las escaleras Indígenas, tanto Trinitarias como Yuracarés, constan de un tronco, generalmente de madera balsa, que ha sido tallado, produciéndose pequeños escalones. Manuel Cuevas Muiba, en San José de Angosta comenta que los Trinitaria utilizan para la escalera un tronco más ancho y los Yuracarés, más delgado. La casa de Manuel, que era profesor en la escuela de El Carmen con ítem de Cochabamba, tenía paredes de pachuba, puerta de cedro, techo de jatata, y los horcones de pachuba y chonta. Para el amarre de las vigas utilizan el sipó (Manuel Cuevas Muiba, comunicación personal, San José de Angosta, 7 de octubre de 2006).

Las vigas en la casa de Lucio Semo son de "*canilla de vieja"*.

4. El Carmen.-

El Carmen se encuentra junto al río Ichoa, al pie de la Serranía de Mosetenes. La palabra Ichoa es Yuracaré (Manuel Cuevas Muiba, comunicación personal, San José de Angosta, 7 de octubre de 2006). En esta comunidad viven dieciséis familias, cuyas viviendas son a dos aguas con techos de jatata. La cumbrera es de palma. Los defensivos en los extremos son también de palma. Las paredes de palma y de chuchío. Los amarres de las vigas son hechos con sipó (miti). Encima de la pared de palma colocan esteras, hechas de hojas de chuchío, que cumplen la función protectora de una pared. Algunas casas tienen un solo horcón de chonta. En un extremo de la vivienda se encuentra la chapapa, hecho de pachuba y pachubilla, que sirve de depósito. Las camas son de pachuba y pachubilla, encima colocan esteras. Las cocinas, que también sirven como lugar para comer, son construcción es a dos aguas, sin paredes. Se encuentran separadas de la construcción principal que hace de vivienda.

5. Puerto San Francisco.-

Puerto San Francisco no es una población típicamente Trinitaria. Sólo viven cuatro familias de dicho grupo étnico. La vivienda de doña Pura Yuvanore, en noviembre de 2006, estaba construida de manera muy humilde. El techo, con hojas de palmera palla y las paredes de tallos de chuchío. A la chapapa la llaman "*tumbadillo*".

Don Avelino Semo Nosa, en cambio, tenía una casa de dos pisos. Tiene título del lote de la casa. La casa era de madera con "*choquitos*", es decir, estacas. Estaba construida con tablas de diferentes árboles. En el interior tenía un televisor para videos y un refrigerador.

6. San Miguelito.-

En San Miguelito sobre el río Isiboro, la casa de Guillermo Tamo, en mayo de 2006, estaba construida con los siguientes materiales. Las paredes eran de tallos de chuchío, el techo de motacú. El dormitorio tenía camas con tablas de pachuba, cubierto por un mosquitero. En el dormitorio colgaba una "*chapapa*" que también tenía su mosquitero. Con la hoja del chuchío hacen esteras que se usan sobre las camas. Dentro del cuarto suelen prender una fogata para calentarse durante los *"sures*" y para ahuyentar a los mosquitos (Guillermo Tamo, comunicación personal, San Miguelito, 13 de mayo de 2006).

Según Eleuterio Semo, las casas en San Miguelito tienen los horcones de chonta, los techos de palla, las paredes de chuchío, los amarres de sipó, una liana.

Las construcciones de uso común, la escuela por ejemplo, son edificadas con participación de los hombres (no ancianos) de la comunidad. Ello acontecía en 2007.

7. Santa Teresita.-

Santa Teresita es una comunidad Yuracaré (12 familias el 2002) y Trinitaria (8 familias el 2002). Las viviendas se encuentran ubicadas alrededor de un espacio central rectangular orientado de Norte a Sur, que mide aproximadamente 200 por 80 metros. En la parte septentrional de este espacio, que cumple funciones sociales, religiosas y deportivas, se encuentra la cancha de fútbol, donde la juventud de ambos grupos étnicos, juega fútbol, o patea la pelota, durante los atardeceres. En la mitad meridional, que es más pequeña que la cancha de fútbol, se encuentra el pozo de agua. En la esquina Nor-Oeste de la "plaza" se encuentra el Cabildo, que sirve para reuniones de la comunidad, así como para los festejos.

Las viviendas Trinitarias se encontraban (marzo de 2002) ubicadas en el extremo Norte de la plaza. Por otra parte, dos viviendas Yuracarés se encontraban en el extremo Su - Este. Asimismo, las demás viviendas Yuracarés fuera del contorno de la plaza se encontraban hacia el Sud y hacia el Este (Sud - Este con referencia a la plaza), donde también existía una vivienda Trinitaria. También había viviendas Yuracarés y Trinitarias en la "otra banda" (al otro lado del río), cuyas viviendas se encontraban esparcidas e inmersas en el monte, a la antigua usanza Yuracaré. El extremo Sud de la plaza se halla ocupada por la Iglesia. En la esquina Sud - Oeste se encuentra la escuela.

Estos datos provienen de nuestro anterior libro **La Cultura de los Yuracarés, su Hábitat y su Proceso de Cambio**, publicado el año 2005. En dicha obra, al concluir los comentarios sobre Santa Teresita habíamos comentado que las comunidades de Santa Teresita (Yuracaré y Trinitaria), San Miguelito (Trinitaria), y Sanandita (Yuracaré), sobre el río Isiboro, responden a una concepción urbanística de tipo misional Jesuita. La principal característica es el espacio central que hace de plaza, que en estos tres casos, incluye además una cancha de fútbol.

8. Santa Rosa del Isiboro.-

Santa Rosa muestra más influencia Occidental y citadina en sus construcciones arquitectónicas. Las viviendas tienen un cimiento de cemento de 30 cm de profundidad, con horcones empotrados. Los horcones son de verdolago amarillo, y otros de almendrillo y palomaría. También los hay de chonta, material que llega a durar 10 años en esa humedad. El cielo raso es de "*crespito – cerebó*". Es de "*crespito*", es decir, "*cerebó*". Dichos cielos rasos de madera evitan el calor y los murciélagos. Varios techos son de calamina (Regis Virgüez y Abraham Jhou, comunicación personal, Santa Rosa, 15 de mayo de 2006).

9. Nueva Esperanza.-

Nueva Esperanza es una pequeña comunidad Trinitaria que se inició con un poblador Movima, don Francisco Montejo, conocido como don Pancho. Se trata de una pequeña población al borde del río Isiboro, pasando (aguas abajo) Santa Rosa. Tiene un espacio central que hace de plaza, ocupado en parte por una cancha de fútbol. La plaza tiene una orientación aproximada de Norte a Sud. Mide aproximadamente, 80 metros de largo por 65 de ancho. En el centro del lado Norte se encuentra la Iglesia, y en los costados (en las esquinas septentrionales de la plaza) están las viviendas. En el lado Este está la escuela, en el lado Oeste, otra vivienda, y en el Sur, el campamento del TIPNIS, el Cabildo, y la casa del entonces (mayo de 2006) Corregidor. El Cabildo tiene su bombo para uso de la comunidad y para llamar a las reuniones.

En Nueva Esperanza distinguen dos categorías de palmera jatata. Hay la jatata de primera, con un tallo de aproximadamente dos metros de alto y hojas pequeñas de medio metro, las más grandes. La jatata de segunda, tiene el tallo de un metro de alto y hojas de setenta centímetros (Félix Fabricano, comunicación personal, Nueva Esperanza, 15 de mayo de 2006).

La casa de Freddy Yuco estaba (mayo de 2006) construida con los siguientes materiales. El techo de chuchío. Las paredes de chuchío y tablas de palula. También utilizan tablas de ochoo. Los horcones de chonta. Los palos verticales en el extremo de guayabochi. Dentro de la vivienda utilizan una especie de "chapapa'; llamada "*sarso*", hecho de chuchío, que sirve para colgar carne, pescado, etc.

(Freddy Yuco, comunicación personal, Nueva Esperanza, 16 de mayo de 2006).

La escuela tenía techo de jatata. La Iglesia, techo de jatata mezclado con motacú. A las cinco menos veinte de la tarde del19 de mayo (2006), los chicos de la comunidad golpeaban el piso delante de la escuela. Lo hacían para que salga la tierra del pasto, que luego era arrancado. De esta manera quedaba la tierra sin pasto y apisonada. Uno de los motivos de tener espacios libres de cualquier vegetación, es el de impedir la posibilidad de insectos o serpientes que podrían amenazar la integridad física de los niños.

En épocas de crecida del río, como en marzo de 2007, construyen un pequeño reparo de tierra para que no traspase el agua del río. Se trata de un montículo longitudinal de tierra que recorre el borde del río. Tenía 20 cm de alto por otros 20 cm de ancho. Su función especifica es de contención del agua, a manera de un muro de contención. Lo llaman "*bordillo*". Representa un ejemplo de manejo de aguas a pequeña escala.

10. La Pampita.-

La Pampita, sobre el río Isiboro, actualmente tiene las siguientes coordenadas: 20L 0265547 y UTM 8280496. Tiene un espacio que hace de plaza y una Iglesia. En realidad no se trata de un pueblo, sino de unas cuantas casas Trinitarias ubicadas mayormente de manera no ordenada.

11. Santiago de Ichoa.-

Santiago de Ichoa es una comunidad Trinitaria al borde del río Ichoa. Tiene su plaza, y casas alrededor, incluyendo el Cabildo en el lado Oeste. Describimos a continuación la casa de don Domingo Muiba, quien fungía entonces (marzo de 2007) de Corregidor.

Su vivienda tiene 15 metros de largo por 6 de ancho. La mayor parte del interior estaba ocupado por tres camas, y en el extremo Este, en el mismo ambiente, estaba la cocina. El hecho de que la cocina esté dentro de la construcción de la vivienda no coincidía con otras cocinas Trinitarias, que se encuentran exentas. La mesita, ollas y baldes de aluminio estaban en la cocina - comedor. Las camas eran de tablas de pachuba, apoyadas sobre troncos. La ropa se encontraba colgada a los lados, contra las paredes. El piso era de tierra apisonada, y el techo, a dos aguas.

En cambio, la casa de don Juan Yujo y de doña Laida Humaday tenía cerca y cocina aparte. Las paredes eran de tacuara, pachuba y chuchío, con revestimiento de barro.

En Santiago de Ichoa también tienen el delgado reparo de tierra llamado *"bordillo"*, para protegerse de las aguas del río.

12. San Antonio de Imose.-

San Antonio de Imose está construida sobre una loma artificial ubicada junto al arroyo Imose. La plaza de esta pintoresca población se encuentra ocupando la parte más alta de la loma. Tiene forma rectangular. En uno de los lados largos se encuentra la Iglesia y la escuela. En el lado opuesto está el Cabildo. El resto del espacio, alrededor de la plaza, está ocupada por viviendas.

La ubicación de San Antonio de Imose responde al siguiente detalle: 20L 0247901 y UTM 8234394.

El techo de la Iglesia fue construido con palmera jatata. Las viviendas tienen paredes de pachuba, techos de jatata, y los pisos apisonados.

13. Trinidadcito.-

Es una población grande con 56 familias (en marzo de 2007). Tiene tres espacios públicos. La plaza, delante de la Iglesia que está al Norte, seguido por un espacio para "*jocheo*" (al Sur), y hacia el Oeste, el espacio deportivo, con la cancha de fútbol. Entre la plaza y el espacio para jocheo se encuentra el pozo de agua, y entre dicho espacio de jocheo y la cancha de fútbol se encuentra una cancha de volley. La escuela está en la esquina Sud - Este, junto al espacio de jocheo.

Las paredes de las viviendas, que son a dos aguas, son de pachuba o de tablas de varias maderas. Los techos son de motacú. Según don Vicente Yuvanore, la jatata en los techos puede durar más de veinte años (Vicente Yuvanore, comunicación personal, Trinidadcito, 25 de marzo de 2007).

14. Coquinal.-

Población Trinitaria compuesta por once familias junto al río Sécure. Se asentaron alrededor de 2002.

La distribución urbanística (diseñada por la misma comunidad) está en base a una plaza central (que cumple también la función de cancha de fútbol), alrededor de la cual se encuentran las diferentes construcciones. Al Norte la Iglesia, al Este (hacia el Sud) la nueva escuela, al Oeste (hacia el Sud), la casa del profesor, y en sus diferentes lados, las viviendas, estando el río Sécure en el Sud. La plaza tiene aproximadamente 60 metros de largo por 48 metros de ancho. Resulta interesante advertir que las tres viviendas (dormitorios con varias funciones) que se encuentran en la parte Nor Oeste de la plaza, e inclusive prolongándose hacia el Norte, se suceden de manera longitudinal, una después de la otra, estando sus respectivas cocinas a la derecha (Este), a unos cinco metros, alineadas una detrás de la otra y frente a sus respectivas viviendas, pero orientadas de Oeste a Este. El espacio entre el conjunto de las viviendas (orientadas de Norte a Sud) y de las respectivas cocinas (orientadas de Oeste a Este) forma una calle, donde en los atardeceres se llevan a cabo las tertulias y actividad social.

Hacia el Norte se encuentra otra cancha de fútbol y los establos para el ganado y los caballos.

Las casas, que generalmente constan de dos cuartos, el dormitorio y la cocina, tienen pisos de tierra apisonada, son a dos aguas, siendo los defensivos en los extremos de la techumbre, conocidos como "*cola de pato"*, bien verticales. La casa de Sixto Fabricano tenía caballetes que sostenían el techo de hojas de motacú.

De acuerdo con Evaristo Moye, los horcones de las casas son de chonta, las paredes de tallos de chuchío, los techos de hojas de palmera motacú, y las puertas de tablas de cedro. En los defensivos, llamados "*cola de pato*", ubivados en los extremos de las viviendas, utilizan punilla. Para las vigas del techo utilizan piraquina y en el techo, tacuara.

Para la limpieza de los pisos utilizan escobas de una yerba llamada malva. Las hojas tienen que estar verdes pues al secarse se desprenden (Evaristo Moye, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006).

Durante nuestra estadía en Coquinal (marzo de 2006) la comunidad estaba construyendo la escuela. Cada familia tenía que contribuir con cien hojas de palmera motacú. Asimismo, entre todos tenían que

construir la casa del profesor, y luego una casa para Sixto Fabricano Noe, y así sucesivamente. Luego construirán para otra familia.

15. Puerto San Lorenzo.-

En Puerto San Lorenzo, la vivienda de don Alejandro Guaji Noe es a dos aguas, con pared medianera de tablas. El techo de hojas de palmera motacú y defensivos "*cola de pato*". Al fondo, el dormitorio con dos camas (un catre) y dos hamacas. Las paredes son de tallos de chuchío, puertas de tablas, piso de tierra apisonada. Las vigas son de piraquina, siendo la viga principal de palomaría. El techo incluye un *"tátaji*" que es una tijera de techo.

La distribución urbana de Puerto San Lorenzo tiende a extenderse a lo largo del río Sécure, que se encuentra al Sud. Al Oeste, paralela al río, hay una avenida con viviendas a ambos lados, que incluye una tienda comunal. Luego se encuentra la Iglesia orientada de Norte a Sud, con su entrada mirando al Sud, donde se encuentra la plaza con una cruz en su extremo Sud, cerca del río. La plaza mide aproximadamente 90 por 60 metros. Aliado derecho de la Iglesia, en marzo de 2006, tenían ladrillos para una nueva construcción del colegio. Hacia el Este se encuentra la cancha de fútbol, con algunas viviendas en su extremo Sud -Oeste y la escuela con dirección al Sud. Hacia el Este de todo el conjunto, al Norte de la Dirección de la Escuela está el Cabildo. En la esquina Nor-Este de la población están la posta sanitaria y la vivienda del enfermero. En el extremo Este de la población está la pista, que recorre de Norte a Sud una extensión de unos dos kilómetros.

La vivienda de Nicolás Muitimo y de Leonarda Maleca, en marzo de 2006, estaba construida en ángulo recto (en dos direcciones). Cada habitación a dos aguas, con las paredes de chuchío, el techo y la cumbrera de motacú, y las puertas de madera.

16. Gundonobia.-

En Gundonobia las viviendas se encuentran dispersas, no hay calles. Se construye de acuerdo a la existencia de lomas artificiales.

La plaza está constituida por el espacio que se encuentra delante de la Iglesia, más la cancha de fútbol.

La Iglesia tiene su estatua de la Virgen de la Purísima. En la sacristía guardan los instrumentos musicales, el bombo (tambor grande) por ejemplo.

Las viviendas tienen un terraplén (*"imuupa"*) para evitar que entre el agua en época de lluvias. Es decir, la vivienda se encuentra sobre un nivel más alto (unos quince centímetros).

Una de las casas con mayor influencia Occidental en Gundonobia era (marzo de 2006) la de don Trinidad Minure Yuko. El plano de la casa es en ángulo recto. En la esquina, donde se unen los dos brazos de la casa está uno de los dormitorios. Siguiendo el brazo derecho, en el medio, se encuentra la sala, y en el extremo, otro cuarto que es el segundo dormitorio. Del dormitorio central, siguiendo el otro brazo (perpendicular al primero) está el comedor y en el extremo, la cocina.

En un proyecto de viviendas, EPARU construyó cinco viviendas de dos pisos, pero, curiosamente, sin terraplén. Los palos y maderas (dispuestas horizontalmente) en la parte inferior se estaban pudriendo (marzo de 2006). En el internado, que también es un proyecto de la misma institución, los dos dormitorios tenían muy poca elevación en el terraplén. Habría sido mucho más funcional, que dichas construcciones hayan sido edificadas siguiendo la usanza Indígena con el piso elevado.

17. Santa Isabel.-

Santa Isabel se encuentra junto al río Ichilo, pasando (navegando aguas abajo) la Boca del río Chimoré. Sus coordenadas son 20K 031 5471 y UTM 817 44 98.

Tiene en total 26 familias que viven dispersas. Doce familias viven cerca de la escuela y las demás río arriba. No hay plaza propiamente dicha, pero sí una pequeña iglesia que contiene la imagen de Santa Isabel. Delante de la escuela se encuentra una cancha de fútbol que llega a cumplir algunas de las funciones de una plaza (deporte, y convivencia social).

CAPITULO XXI

Situación Ecológica Actual

1. Introducción.-

Si definimos a la Ecología como aquella rama de la biología que se ocupa de la relación de los seres vivos con la naturaleza, debemos incluir también los resultados de la acción del ser humano sobre el medio ambiente. La región tropical en el Pie de Monte Andino se encuentra sufriendo una depredación sin precedentes en todo su pasado.

En toda esta región, mayormente aquella conocida como el Chapare, se ha pasado de un sistema de convivencia con la naturaleza, en el cual los grupos étnicos originarios (Yuracarés, Yuquis y luego Trinitarios) se limitaban a la caza, recolección, pesca y el cultivo en sus reducidos chacos, a un sistema de explotación del territorio por parte de los Colonos Andinos, en base a chaqueos desmesurados, sin ninguna planificación ecológica y menos sostenible, con una agricultura intensiva en base a coca y otros productos alternativos (por ejemplo, plátano, piña, palmito, cítricos), y la crianza de ganado vacuno (Sud del TIPNIS).

Pese a este uso desmesurado de toda la región, todavía queda fauna y flora, que debería ser considerada como un patrimonio irreemplazable de Bolivia. El presente capítulo tiene el propósito de presentar un panorama actualizado de todo ello, pero no desde un punto de vista científico, sino, meramente descriptivo con el propósito de llamar la atención acerca de esta riqueza que se está perdiendo constantemente.

Y sobre todo, el presente capítulo tiene el objeto de mostrar y recuperar los conocimientos que tienen los Trinitarios acerca de la fauna y flora en sus respectivas áreas de asentamiento.

2. Fauna.-

Para la descripción de la fauna en todo el territorio donde hemos trabajado, que comprende desde el río Sécure al Oeste y Nor Oeste, hasta el río Ichilo en el Este, lo hacemos comenzando por las zonas más aledañas a la cadena montañosa de los Andes en el Sud.. Es en este sentido que comenzamos por las fauna en las regiones donde se encuentran las comunidades de Santísima Trinidad, Villa Tunari, Campamento Ichoa, y San José de Angosta. Y luego, poco a poco, nos vamos alejando del Ande hacia regiones más septentrionales, dentro de las tierras bajas.

El sábado 26 de febrero de 2005 tuvimos la fortuna de ver un singular pez en una posa rocosa del río Sasasama, cerca de Santísima Trinidad. Se lo conoce localmente como "zapato". A simple vista, parece un palito. Personalmente estuvimos a punto de levantarlo, pensando que se trataba de un palito que nos podía raspar la planta del pie. Es largo, de unos 29 centímetros, y 6 milímetros de ancho, en su parte más ancha. Tiene la cabeza puntiaguda, y la cola (aleta caudal) algo levantada. Detrás de la cabeza, a ambos lados tiene dos pequeñas aletas pectorales. Al parecer, vive en las formaciones rocosas (en este caso roca arenisca) de los ríos al pie de los Andes. Esta especie no tiene bigotes. En cambio, existe otro pez de la misma familia, llamado "carancho" ("*misebu"*), también "*como palo*", con bigotes.

En la misma región (alrededores de Santísima Trinidad), existe una singular rana de color negro. Asimismo, persiste el *"mauri*", una ave negra movediza que revolotea en grupo por los matorrales, y el "*totachi*", un ave, "*como un pollito*".

Según los pobladores de Santísima Trinidad al pez dorado (*"beloa"*), en los ríos Isasese y Sasasama *"lo han exterminado los Colonos con dinamita. También había pacú"* (Pobladores, comunicación personal, Santísima Trinidad, 4 de julio de 2006).

En Villa Tunari, todavía existe variedad de sapos y ranas. Durante las noches, en marzo, croa un tipo diferente de sapo. La región boscosa y montañosa de Villa Tunari era el hábitat de una serie de serpientes, muchas de ellas venenosas. Ahora las hay en mucho menor cantidad. Esta región es también el hábitat de la tucandera, una hormiga grande que tiene en su parte posterior, un aguijón con veneno, que produce un intenso dolor e inclusive temperatura. En las quebradas de las serranías de la región todavía vuelan las mariposas grandes de color tornasol.

En el pie de monte de la Serranía de Mosetenes existe todavía una variedad de ranas y sapos, inclusive en Campamento Ichoa. Algunos sapos son arbóreos y croan de manera bien ronca.

En dicho Campamento, los guardaparques Leoncio Viri y Luís Cuevas nos comunicaron que en las Serranías de Mosetenes todavía existe el *"jukumari*", el oso Andino del bosque nuboso (Leoncio Viri y Luís Cuevas, comunicación personal, Campamento Ichoa, 21 de septiembre de 2007).

En la región de San José de Angosta todavía se escuchaban (septiembre de 2007) los gritos del "*sía*", un aguilucho de la región, así como el canto del tucán.

En la región de San Marcos sobre el río Chimoré, pese a que la zona se encuentra bastante poblada, todavía existe variedad de serpientes. Según Narciso Pasema, primer poblador de la comunidad, "*hay aquí cascabel de púa. El cascabel chononono hay, es de La Pampa. Pucarara tampoco. Yoperojobobo hay. Sira hay, es venenosa, pintadita con rojo y blanco. Coral hay. Pabilo, hay harto. Loro, se cuelga de los árboles. También hay el cucu, tiene 10 cm. Tiene una púa en el pecho. Vuela y viene a la luz y se clava. Es un insecto*" (Narciso Pasema, comunicación personal, San Marcos, noviembre de 2006).

Increíblemente, pese al intenso tráfico de embarcaciones que pasan por el río Ichilo rumbo al Beni, en la zona de Santa Isabel (mayo de 2007), todavía se veían bufeos, lagartos y petas (tortugas de río), inclusive "ramilletes" de ellas asentadas sobre los troncos calentándose al sol. Igualmente, todos los días a las seis de la madrugada, se escuchan los aullidos de los manechis (monos aulladores), y se los ve en las partes boscosas de las lagunas. En las lagunas adyacentes al río Ichilo (Río Viejo y Laguna Colorada) había patos roncos, garzas blancas, y algunos flamencos.

En la laguna de Santa Isabel, por ejemplo, entre los monos todavía había (mayo de 2007) manechis, aspires, pichis, sowos (mono nocturno conocido también como "cuatro ojos"), y sisiros; entre los reptiles, lagartos y sicurís (de más de tres metros de largo y 25 centímetros de ancho, con manchones cafés y amarillentos en su piel); entre los insectos, infinidad de mariposas blancas.

La región también posee el "*chopo churo*", un ave con un canto parecido al tojo. No tiene la cola amarilla, su color es plomizo. El tojo, que también hay en la zona, es más grande, con colores amarillo y negro. De vez en cuando, la boyé (boa de tierra) se acerca a los gallineros en desuso de Santa Isabel en busca de ratas.

En el río Isiboro, en San Miguelito (mayo de 2006), Alfonso Tamo informó a Teresa Cardozo acerca de la siguiente lista de peces de la zona: sábalo, tambaquí, su rubí, paleta, paletita, boca de jarro, blanquillo, yanito, palometa, sardina, tacupeba, sabadillo, muturo, general, giro, tachaca ("*negro con un serrucho a un lado"*), sicho, chipiririreño, pescado sin sangre, machata, candirú (Teresa Cardoso, comunicación personal, Campamento Chipiriri, 15 de mayo de 2006).

En San Miguelito, conversando con don Telefor Camiña, nos contó que "*el alacrán, color tierra, casi mata, su picadura arde como fuego*" (Telefor Camiña, comunicación personal, San Miguelito, 17 de septiembre de 2007).

En mayo (2006) a la altura de Santa Teresita, apreciamos garzas blancas (grandes y pequeñas), martín pescadores, y petas (tortugas de agua). En la Boca del Chipiriri (Campamento Chipiriri), variedad de aves, petas, bufeos, y monos sisiros. Muchos mosquitos. En toda la zona, al amanecer se escucha el aullido de los manechis. Horas antes, el grito del buo. Pasando Santa Rosa, aguas abajo, el águila (*"cubi"*), patos "*cuervo víbora*", con un cuello largo parecido a una víbora. Estos patos tienen una buena resistencia respiratoria bajo el agua.

En marzo (2007), sobre el río Isiboro, pasando Nueva Esperanza, luego La Pampita hasta llegar a la Boca del río Ichoa, apreciamos parabas, loros, garza gris, garza blanca (grande y pequeña), muchas palomas, águila, tucán, martín pescador, picaflor, golondrinas de río, capibara, lagarto, manechis (además de escuchar sus aullidos cada amanecer), y una serpiente verde en lo alto de un árbol, que podría haber sido una culebra verde (no venenosa) o una pabilo (semi venenosa).

Un espectáculo muy especial lo protagonizan los tojos con sus agudos cantos. En Santa Roza del Isiboro, antes de su Fiesta del 30 de agosto, las hojas de las palmeras tembes en la plaza sirven de soporte para la construcción de los largos nidos de los tojos. Todo ello representa un estimulante espectáculo sonoro.

Uno de los insectos más peligrosos en el Trópico es la tucandera, la más grande y venenosa de las hormigas en toda la región, aunque sólo habita en lo que llaman *"el monte alto, donde no se inunda*". En las regiones que se inundan periódicamente no hay tucanderas (Félix Fabricano, comunicación personal, Nueva Esperanza, 16 de mayo de 2006).

En Nueva Esperanza, que está a una hora de navegación (con motor) río abajo de Santa Rosa, todavía existe algo de fauna. Por ejemplo, el amanecer del 17 de mayo de 2006, a las dos de la madrugada cuatro murciélagos sanguívoros (posiblemente *Desmodus rotundus*) se alimentaban de la sangre de pequeños chanchos domésticos que dormían con su madre. La sangre era obtenida haciendo incisiones y lamiendo detrás de las orejas de los chanchitos.

A las cuatro de la madrugada se escucharon los rugidos de un tigre (jaguar) que estaba en la otra "*banda"*, es decir, en el otro lado del río. A las seis de la madrugada se escuchaba el rugir de los manechis (monos aulladores). Ya las 7,30 de la mañana, se escuchaban los silbidos del mono silbador (también conocido como martín). A las ocho de la mañana, Roberto Urquiza, el Corregidor, volvió de su cacería con un taitetú, el chancho de monte, que pesaba alrededor de 15 kilogramos.

Aunque no los vimos, en la región también se conoce el venado y el ciervo. El macho del venado tiene cuernos chicos, en cambio el macho del ciervo *"tiene los cuernos en palca*". Existen también gatos monteses y zorros chicos (Felipe Guasebe, comunicación personal, Nueva Esperanza, 17 de mayo de 2006). Entre Nueva Esperanza y la pampa hay aproximadamente dos kilómetros de monte, por donde pasa el ganado para ir a pastar al pajonal. En el barro muchas veces se distinguen las huellas del tigre y de anta. La huella del anta tiene 12 cm de largo por 11 cm de ancho. En la zona también hay variedad de sapos, y por los humedales vuelan las libélulas ("*aguacil"*), que se comen a los mosquitos.

A continuación presentamos una lista de la fauna de toda la región, lista proporcionada por Félix Fabricano, quien trabaja como guardaparque en el TIPNI5 y es Trinitario de pura cepa. Consideramos a Félix un verdadero biólogo autodidacta. Comenzó comentando que conocía ocho tipos diferentes de monos. Mencionó el mono sapiri, marimono, manechi, silbador, mono michi (nocturno), cuatro ojos (nocturno), chichilo (sisiro), y sapiri.

Luego continuó con los peces, proporcionándonos la siguiente lista: muturo, bacalao, chinicuyo, paleta, general, surubí, pacú, tambaquí, curubina, bagre pintado, blanquillo blanco, blanquillo pintado, bentón, palometa blanca (grande), palometa real (de color amarillo y rojo en su cabeza), palometa colorada (piraña), palometa amarilla, palometa morada, tukunaré, boga pintada, boga colorada (en el pecho), boga blanca, pacupeba (redonda y plana), bagre, dorado (grande), doradillo (chico), yayú (en curiches de la pampa), zapato (en los huecos), serepapa (en la pampa), candirú, sardina blanca, sardina pecho colorado (sichú), sardina cola colorada, boca de jarro (o tacho), sabalillo, buchere, giro, tachaca, anguilla, anguila eléctrica, machete, sin sangre, raya pintada grande, raya pintada chica, tachaca, y yanitó.

Entre las aves que se comen Félix mencionó al mutún negro, mutún jawawa (*"con cresta blanca y negra*), pava campanilla, pava coto colorado, perdiz, macuca (perdiz mediana), paraba roja, paraba amarilla, loro cenizo, loro tarechi, loro pacula, y loro cotorrita.

Con relación a las aves de río y de laguna: bato, pato negro, pato ronco, pato cuervo, pato cuervo víbora, pato putirís, garza blanca, garza morena ("*existe poco*"), manguarí, martín pescador (grande, mediano y chico), burgos del barranco del río (grande y chico), gaviota negra, gaviota pico y pata roja, gaviota blanca, y gaviota chica.

Entre las aves de monte mencionó: hornero (tiluchi), carpintero grande (cresta colorada), carpintero chico, carcaña (águila), sucha de pico negro, sucha de pico rojo, sucha peroquí, totachi (en la pampa), tapacaré (en la pampa y en los yomomos), bandurria, cigüeña cabeza seca, cigüeña pata colorada, cardenal grande, cardenal chico, matico, tordo negro, taracoré, carao, yacanú, buo, lechuza, paraba de la serranía (*"negro y blanco, tiene otro cantar"*), tucán grande, tucán mediano, tojo café, tojo negro y amarillo, tojo chiquitito ("*cola amarilla*"), águila grande, águila mediana, halcón, picaflor negro, picaflor plomo, picaflor azul, picaflor verde, aguaresa (en las lagunas), mauri, leque, capipi (*"palito")*, pispi, noche, lira (negro y blanco), golondrina negrita, golondrina ploma, y pío (ñandú).

La lista de mamíferos según Félix es la siguiente: anta (tapir), ciervo colorado del pantano (con cuernos), ciervo asta peluda, venado, urina, huaso, chancho tropero, taitetú, tigre (chini), gato montés, león (puma), oso bandera, oso hormiga, oso melero, pejichi, tatú, jochi pintado, jochi colorado (diurno), monos, ya mencionados líneas arriba (mari mono, manechi, silbador, sisiro, michi, sapiri, cuatro ojos), rata, conejo, ardilla colorada, perico (perezoso), oso ("*se sube a la palma de majo"*), tigre pantera (*"negro, vive en las serranías*"), lobo (de agua), londra, carachupa, borochi ("*es como un perro que vive en la pampa*"), tejón, y oso oro.

En cuanto a los reptiles, Félix mencionó: caimán negro (*"vive en las lagunas, yomomos, hay poco*), caimán café (de río), lagarto, peni amarillo (iguana), peni negro ("*el más grande"*), jausi (lagartija verde), sicuri (boa de agua), boyé (boa de tierra), culebra, jarapa, pucarara (venenosa), yope (venenosa), sirari roja con negro (venenosa), sirari roja con blanco (*"trae suerte, no es venenosa*"), víbora loro (de color verde,

venenosa), víbora mono ("*venenosa, en las serranías en las ramas*"), falsa yope (yope de agua), cascabel de cabeza triangular (venenosa), cascabel de cabeza alargada (venenosa), tata ruga (tortuga grande de agua), peta (tortuga de agua), peta de monte, jarapa (tortuga chica), y galápago ("*tortuga de arroyos y pozos*"). (Félix Fabricano, comunicación personal, Nueva Esperanza, 17-19 de mayo de 2006).

En los datos anteriores relativos a la fauna hemos respetado la terminología de Félix, puesto que algunas palabras están en Trinitario y otras en Español. Por otro lado, al releer la información proporcionada por Félix, uno no puede dejar de relacionar todo ello con lo que propone Frechione con relación a la Etnoecología, que comprende las percepciones que los Indígenas tienen de *"las divisiones naturales en el mundo biológico y los relacionamientos tierra - planta - animal- humano"*. En este sentido, Félix nos informó acerca de la fauna, flora, costumbres, e inclusive mitología. Todo ello encaja perfectamente en el análisis de Frechione cuando dice que "esas características ecológicas cognitivamente definidas no existen aisladamente, así, la etnoecología también debe tratar de las percepciones de interrelacionamientos entre las divisiones naturales". (Posey 1983; FUNAI- PPTAL 2004: 5).

Esos días de mayo 2006, había una buena cantidad de tábanos, mosquitos y marihuís. Según Freddy Yuco, "*anuncian lluvia a los dos a tres días. Otras veces, el ventarrón fuerte anuncia lluvia*" (Freddy Yuco, comunicación personal, Nueva Esperanza, 18 de mayo de 2006).

En el río Isiboro, después de Santa María de la Junta (aguas abajo, hacia el río Mamoré) todavía existen el lagarto, caimán, capibara, iguana (*"peni"*), mono *"silbador*", "*sisiros"*, águila, perdiz, cigarra, garza, pato cuervo, martín pescador pequeño (blanco y gris), martín pescador pequeño(pecho amarillo y espalda café), martín pescador más pequeño, tapacaré, peta, bufeo, paloma (algo más grande que la pukachaqui), culebras, incluyendo la "*chicoteadota*".

A lo largo del río Ichoa, que atraviesa por el centro al Parque Isiboro - Sécure hay bastante fauna, especialmente aves a lo largo del río. Durante nuestra estadía (en marzo de 2007) en Santiago de Ichoa y alrededores vimos numerosos monos sisiros, parabas rojas, loros de cola corta, al atardecer escuchamos al mono silbador, y al amanecer, a los monos aulladores, los manechis. En Monte Cristo fuimos testigos del intento de una sicurí de enroscar a una gallina de plumas blancas para comérsela. La gallina fue salvada por los niños que le dieron un golpe al reptil. En toda la región se escuchan los aullidos del mono sapiri, que es un poco más grande que el mono silbador.

Cuando estuvimos en Trinidadcito, también en marzo de 2007, don Vicente Yuvanore nos contó acerca de varios animales de su región. Comenzó comentando acerca de un pez llamado *"simbau".* Según él *"el simbau se entierra en época seca, su escama es dura. Igual la sicurí y los sapos".: Luego añadió "el sapo bora canta cuando baja el agua. Es redondo. En lo redondo está la cabeza. En la pampa no hay rayas. La anguila eléctrica vive en los arroyos, no en todos, en partes. En el Chajmota hay. La curichera negra mide un metro y medio de largo y entre 15 y 20 centímetros de ancho. Su piel es negra y amarilla. Vive en los curiches. Es bien venenosa. La sicurí mide tres metros de largo"* (Vicente Yuvanore, comunicación personal, Trinidadcito, 24 de marzo de 2007).

Como en toda la región, los manechis siguen aullando al amanecer. También existe una ave parecida al tojo, llamada *"chopochore".:* En la zona, al igual que en la región Andina, hay también la pichitanca (pequeño pajarito café rojizo muy movedizo) y el hornero. Según Benisio Guaji Cayuba, en la zona hay dos clases de murciélagos, uno de ellos es el vampiro (Benisio Guaji, comunicación personal, Trinidadcito, 25 de marzo de 2007).

Debido al ganado hay bastantes jaguares (tigres) en la zona. Según Esteban Nosa, quien trabaja para su tío Antonio 5emo, *"el tigre mata vacas* y *terneros. Perdemos cuatro vacas por mes por el tigre. Hasta más"* (Esteban Nosa, comunicación personal, Trinidadcito, 25 de marzo de 2007).

En el río Sécure hay todavía el tigre *("chini"),* bufeos, tortugas *("petas"),* taitetú, jochi, anta, manechis (mono aullador), paravas de color azúl y amarillo, águilas, monos *"sisiro"),* lagartijas *("iabusis").* Navegando dicho río (marzo de 2006) se ven monos sisiros, águilas, los pajaritos blancos y grises, el martín pescador, tucanes, paravas, y garzas.

Si bien, gran parte de la fauna se encuentra ubicada por regiones, hay algunas especies que son bien comunes en los ríos Mamoré, Isiboro y Sécure. Nos referimos al martín pescador azúl y gris con el cuello blanco y el abdomen rojizo, unos pajaritos pequeños de color gris blanco que vuelan sobre el agua del río a manera de golondrinas y se posan sobre pequeñas ramas secas, y los patos cuervos de color negro. Otra ave común es la garza *("mancuaré")* en sus diferentes variedades.

Singular importancia adquiere el tigre (el jaguar). Hay todavía la sicurí, caimán, lagarto. Entre los peces el tambaquí, pacú, surubí, sardinas, jochi pintado, tortugas, taitetú, variedad de serpientes, tatús, osos

bandera, monos (incluyendo manechis), huasos, hurinas, capibaras, ratones *("cotopi"),* ranas *("uupe"),* y murciélagos.

Entre las serpientes, en Puerto San Lorenzo (marzo de 2006) vimos un "chupa coto", que en realidad es una culebra verde de poco más de un metro de largo. No es venenosa, por cuanto tiene la cabeza ovalada, escamas grandes en la cabeza, escamas chicas en el cuerpo, cola alargada, ojos con pupila redonda, sin colmillos, dientes pequeños en los costados de la boca.

Cuando sube el nivel de los ríos (en este caso el río Sécure), generalmente los caimanes entran a los *"bajíos"* (curiches). Los curiches en la Pampa se llaman *"yomonal";* por las plantas que crecen en ellas. Una de las plantas que crecen en estos curiches y en los bordes de los ríos es la cañuela. En dichas formaciones de agua se puede todavía encontrar al caimán ("*merómero"*), lagarto ("*quiure*"), sicurí ("*churo"*), y a veces incluso, el tigre (*"chini"*) descansa en los yomonales.

Por supuesto, que en toda esta región existe una variedad de ranas. Por ejemplo, aquellas en Santa María de la Junta (que según Rubén Nosa son de río) tienen un canto diferente a las ranas que se escuchan en Villa Tunari o Pueblo Isiboro.

En la Laguna Río Viejo cerca de Santa María de la Junta, en marzo de 2006, había cardenales, petas, monos silbadores, martín pescador, suchas y garzas. Los peces existentes en los ríos viejos (o lagunas) de la zona son el ventón, samapi, sábalo, palometa, surubí. La fauna de le la zona incluye el taitetú, tatú, jochi, mutún, perdiz, y macuca.

En marzo, en el río Isiboro (después de su unión con el río Sécure) se pueden ver todavía a las patas *"poji"*, con plumas negras y blancas con sus polluelos, los cuales no tienen todavía plumas blancas. El instinto de protección de la "poji" madre merece una descripción. Al acercarse la canoa ella permanece hasta que quede una corta distancia entre ella y la embarcación. Luego levanta vuelo en una dirección contraria a la que sus pollos tomaron para escapar nadando. Seguramente con la intención de que se la siga a ella y no a los pollos, que luego en la orilla se internan al monte. En esta época también se ven patos "*pujirí*" volando. Los "*pujirí"* son más pequeños que los "poji".

En Gundonobia también existe lo que en la región Andina se llama la *"pichitanca*", un pajarito pequeño de color marrón rojizo, muy movedizo. En Trinitario lo llaman *"chichuriro*". Durante nuestra visita a Gundonobia (marzo de 2006) tuvimos la oportunidad de ver golondrinas volando bajo en grupo, lo que para los Trinitarios significa que habrá sur (frío).

En la zona hay la parava azul y amarillo. *"Antes había la parava roja. Las cazaron, es lo que más cazaron. En Coquinal había rojos. Llevaban en avionetadas. Llevaban vivos a otros países. Tráfico. Ponían una parava mansa y ponían trampas con redes y cazaban".*

En el TIPNIS todavía existe la londra. "*En el Tijamucho había mucha londra. La londra es grande, el lobo es chico. La londra tiene el pecho blanco. Su piel es más fina. El lobo es negro. Son acuáticos. La londra tiene su cueva para dormir. Comen afuera. Había tráfico de este animal. El tráfico era monte, Trinidad, Santa Cruz, Buenos Aires. Cazaban también lagarto, caimán, tigre, gato, londra y loros. Cuesta conseguir el pichón de parava. La parava tiene su nido en árboles altos y gruesos. Los loros anidan en árboles más pequeños".*

Llaman "garcero donde anidan todas las aves acuáticas. La laguna más grande ahora es Laguna San Francisco, cerca de Tres de Mayo, y del río Sécure. También Laguna Bolivia, entre los r(os Isiboro y el Ichoa".

"*La capibara perjudica los sembradíos. No lo cazan. El tambaquí, con escamas más pequeñas que el pacú. El tambaquí es más sabroso. Tiene carne más blanda. Es más gordo, más pequeño"* (Trinidad Minure Yuko, comunicación personal, Gundonobia, 27 de marzo de 2006).

Según Rubén Nosa (guardaparque del TIPNIS), el león (puma) *"caza su presa, y lo que puede lo tapa, y luego vuelve a comer".* En cambio, el tigre (jaguar) *"come y lo deja, vuelve, pero no lo tapa. Todos saben nadar, monos, felinos. El oso bandera cuando pelea con el tigre, lo abraza y le mete sus uñas y mueren los dos. El tigre le muerde su cabeza si se descuida. El tigre y el león cazan la capibara*" (Rubén Nasa, comunicación personal, Río Isiboro, 28 de marzo de 2006).

Al hacer la limpieza en el Internado de Gundonobia los chicos encontraron y mataron una yoperojobobo (*Bothrops neuwiedi)*, una de las serpientes más venenosas.

En marzo de 2007 al regresar de un largo viaje, ya en San Miguelito sobre el río Isiboro, habiendo pasado y pernoctado en Santa Rosa, Nueva Esperanza, la Pampita, Dulce Nombre, Santiago de Ichoa, San Antonio de Imose, y Trinidadcito, habíamos anotado en nuestra libreta de apuntes *"los manechis cantaron o aullaron todas las mañanas del viaje".*

En el río Mamoré, aunque la navegación es más lejos de la orilla, se ven muchísimos gallinazos, conocidos también como buitres o *"suchas"*.

Asimismo, navegando el río Mamoré se ven pájaros negros con largas colas, águila, halcón, gaviota, golondrinas, garza blanca, bato, y paloma.

Finalmente, pese a la armonía que existe entre los Trinitarios con todo el mundo fáunico que les rodea, existen animales que les resultan dañinos. Citamos algunos ejemplos.

En Santa Isabel se cuidan de una mariposa nocturna de cuerpo grueso, puesto que *"sus pelos que suelta enferman*" (Emilia Jare, comunicación personal, Santa Isabel, 10 de mayo 2007).

En Puerto San Lorenzo (río Sécure) cuentan que en la Asunta (río arriba), "*el ejene hace salir espundia (Iesmaniasis), la enfermedad que produce una úlcera, una herida*" (Alejandro Guaji, comunicación personal, Puerto San Lorenzo, 22 de marzo de 2006).

Según don Sixto Fabricano Noe en Coquinal, los meses de mayor asedio del marihuí son en julio y agosto. Del mosquito en enero. Y del tábano, en agosto, septiembre y octubre (Sixto Fabricano, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006).

Según Luís Nosa en Coquinal, la apasanca negra (tarántula) puede matar (Luís Nosa, comunicación personal, Coquinal, 24 de marzo de 2006). Al respecto, cabe indicar que no se tienen registros científicamente comprobados (a nivel mundial) de la muerte de alguna persona debido a la picadura de alguna tarántula.

En Trinidadcito, don Vicente Yuvanore (en marzo de 2007) nos contó que *"el ejene está empezando a aparecer, antes no había. El ejene es negro y chiquito, pica, duele, pero no deja roncha. En las cabeceras del Sécure hay el marihuí, ese deja roncha. Polvorín parece ser el mismo que el ejene. También hay la puguilla, son largos"* (Vicente Yuvanore, comunicación personal, Trinidadcito, 2S de marzo de 2007).

3. Flora.-

Para el tema de la flora en el Trópico Sub Andino y en las Pampas del TIPNIS, y de Mojos, se podrían escribir varios libros. En la presente obra nos limitamos a reproducir algunos datos recogidos indirectamente en nuestro trabajo de campo. Comenzamos con una lista de palmeras que nos proporcionó Félix Fabricano.

Motacú, se utiliza la fruta, y las hojas sirven para los techos. "*Del cogollo se hace asaré, un tipo de canasta, y escoba, jipuri"*. Palla, sirve para el techo y para aceite. El majo, *"para aceite, se come como leche con chivé. Hay el blanco y el morado. Sirve también para el techo".* Sumuqué, techo. Asaí, techo. Chonta, "el tronco para horcones y la fruta para hacer anillos". La pachuba, *"sus hojas para el techo, el tallo para horcones, y las tablas para camas y paredes*". Pachubilla, "*para chapapas y paredes*". Marayaú blanco, "*su fruta se come, es dulce".* Marayaú morado, "*se comen las frutas y el tallo sirve para hacer arcos pequeños*". Jatata de primera, para techos. Jatata de segunda, para techos. Jatata de tercera, para techos. "*Es el más ordinario".* Palma, *"se come el palmito, el cogollo. Se hace chicha del cogollo. Originaria*". Palma real, "*se come la fruta, del cogollo se hace soga y sombrero"*. Tembe, "*del tallo se hace arcos y flechas. La fruta se come y con ella se hace chicha, pero poco".*

En muchos escritos, tanto antiguos como recientes (inclusive de carácter científico), se confunde la palmera chonta con la palmera tembe. Sin embargo, los Indígenas, tanto Yuracarés como Trinitarios, los identifican por separado. Por ejemplo en Puerto San Lorenzo diferencian la palmera chonta, llamándola "*tobere*" ya la palmera tembe,"*pijpere*".

Con relación a los árboles que se utilizan para varios usos, Félix proporcionó la siguiente lista:

La mara, existe la mara colorada, amarilla, blanca, y la mara macho. Tienen varios usos. El palo maría, sirve para varios usos, por ejemplo, para canoas, y remos. Trompillo, también para canoas. Cedro, "*para todo*". Negrillo. Nogal, "*existe en el Sécure*". Yesquero, "*igual que el palo maría*". Gabún. sangre de toro. Bibosi palomo, "*para canoas*". Bibosi blanco, *"para vigas*". Almendrillo, "*para horcones*". Tajibo de la pampa, "*para horcones*". Tajibo del monte, "*el amarillo*". Urupí. tejeyequi, "*para hacer rosarios, y canoas*". Ochoo negro. Ochoo barcino. Ochoo blanco. Palo mora, "*para horcones*". Yuvaparaquí. paquiyó. Laurel. Crespilla colorado. Crespillo blanco (Félix Fabricano, comunicación personal, Nueva Esperanza, 19 de mayo de 2006).

El árbol ambaibo crece hasta una altura de 2.200 metros sobre el nivel del mar. Hasta unos 1.900 metros crecen también el tembe y el chuchío. Estas tres plantas eran fundamentales para la vida material de los Yuracarés, por lo que sostenemos, que en origen, su territorio llegaba hasta dicha altura en pleno bosque nuboso.

En la laguna de Santa Isabel existe bastante tarope, la planta acuática, con sus flores blancas tendientes al lila. También existe lo que los Trinitarios llaman yomomo y los Yuracarés, tarope. Hay también otra variedad muy parecida (Jesús Chávez, comunicación personal, Río Viejo, 13 de mayo de 2007).

Respecto a las plantas acuáticas, doña Aida Ora Muiba nos comentó que *"tarope son aquellas plantas que flotan en las lagunas y absorben la suciedad del agua. La cañuela crece en los bordes de los ríos, y el yomomo es como una paja que crece en la pampa* (Aida Ora Muiba, comunicación personal, Isinuta, 28 de marzo de 2007).

En la pampa, cerca de Nueva Esperanza hay tres tipos de gramíneas, la cañuela blanca, la cañuela morada, y el arrocillo, "*que es lo que come el ganado, los otros come poco*". En el monte que separa la pampa de Nueva Esperanza se encuentra "*el árbol peloto*". Por medio de tajos se saca una resina que sirve para arreglar las partes rajadas de las canoas (Félix Fabricano, comunicación personal, Nueva Esperanza, 17 de mayo de 2006).

Entre los frutos silvestres que recolectan, Telefor Camiña en San Miguelito mencionó el ocoró, achacheirú, guapurú, chocolatillo, majo (una palma), almendrillo, pacai, tembe, motacú, y totaí (Telefor Camiña, comunicación personal, San Miguelito, 18 de septiembre de 2007).

CAPITULO XXII

Situación Actual de las Comunidades Trinitarias

1. Introducción.-

En el presente capítulo presentamos lo que acontece actualmente en el ámbito político, social, económico y cultural en la población contemporánea de Trinitarios a partir del Sud, e inclusive, Este del río Sécure, hasta las faldas de la Cordillera Andina, es decir, en aquellas comunidades Trinitarias que se han formado a raíz de migraciones (de diferente índole) que se dirigieron con dirección al Sur, al Ande.

2. Datos Generales sobre las Comunidades Trinitarias.-

Durante nuestro trabajo de campo con los Trinitarios no hemos visitado todas las comunidades Trinitarias (como tratamos de hacerlo con los Yuracarés), sino aquellas que tenían un acceso no muy complicado, o aquellas que a nuestro juicio podían suministrarnos de información valiosa para nuestro propósito de estudio. Es en tal sentido que la información que presentamos en el presente capítulo corresponde mayormente a aquellas poblaciones que hemos visitado.

Santísima Trinidad se encuentra en la Zona Meridional Colonizada del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro -Sécure (TIPNIS). Sus coordenadas son 20K 0204922 y UTM 8161041.

Esta importante comunidad Trinitaria está ubicada de manera contigua con los ríos Sasasama (por donde ahora pasa el camino) y el río Isasese (cerca de la pista).

Según Adolfo Moye Rosendi, los orígenes de Santísima Trinidad se remontan a cuando en San Miguel sobre el río Isiboro (no el San Miguelito actual), llegaron a juntarse unas 300 familias. Algunas, por iniciativa del Padre Williner llegaron a Santísima Trinidad. Habían partido de Trinidad rumbo al Alto Beni, y de ahí a San Miguel. Partieron de Trinidad cargando sus pertenencias "*y sólo con la única fe de que podían encontrar la Santa Tierra, que era un paraíso. Y que ahí contenía todas las facilidades. Ellos pensaban en sustento, no en riquezas, todo lo que podía sustentar toda la vida. Se creía que había ganado a disposición de todos los que encontrarían esta tierra y no tendrían que sufrir por escasez de arroz, yuca. Todo habría en abundancia. Dejaron bienes en Trinidad".*

"*Una de las razones de partir de Trinidad fue porque la primera ciudad de Trinidad se encantó, se hundió, se convirtió en laguna. Creo que es toda la laguna Suárez. De ahí comenzaron a buscar otra tierra, era como un castigo. En Trinidad tenían sus terrenos, sus casas. Cuando emigraron no les importó perderlo.*

Los Suárez les explotaban. Las causas de la migración fueron que la Primera Trinidad se encantó y la explotación" (Adolfo Moye Rosendi, comunicación personal, Santísima Trinidad, 7 de julio de 2006).

Gualberto Villarroel, guardaparque del TIPNIS, al respecto, comenta que los Trinitarios de la actual comunidad de Santísima Trinidad antes vivían en un lugar más bajo, donde el Padre Eric Williner los llevó desde San Miguel ubicado sobre el río Isiboro. En la primera Santísima Trinidad organizó una cooperativa donde los Trinitarios trabajaban en el cultivo de arroz, yuca, y plátano. Alrededor de 1979, el río Sasasama se salió de su cauce inundando la población. Ello originó el traslado al lugar donde se encuentra Santísima Trinidad ahora (Gualberto Villarroel, comunicación personal, Campamento Pueblo Isiboro, 22 de mayo de 2005).

En agosto del año 2004, el Corregidor de Santísima Trinidad era Francisco Cueva (hermano de Cayo Cueva, quien también llegó a ser Corregidor) y de Pedro Cueva (que trabaja como guardaparque del TIPNIS). Asimismo, en la misma población, en aquella época, se desempeñaba como Capitán Grande, Avelino Muiba.

En la misma época, Adrián Nogales (Yuracaré) era el Presidente de CPEMBE, de los Seis Consejos Indígenas.

En el año 2005 Esteban Semo (Trinitario) fungía de Presidente del CONISUR (Consejo Indígena del Parque Isiboro Sécure del Sur); de Vicepresidente estaba Lucio Semo (Trinitario).

El año 2005, en Santísima Trinidad, el Corregidor era Esteban Semo, y el Capitán Grande era Valentín Muiba.

En Santísima Trinidad, en marzo de 2005, Cayo Cueva era el Corregidor, y Valentín Muiba. El Capitán Grande.

En octubre de 2006, la comunidad se encontraba enfrascada en instalar el sistema de alcantarillado, proyecto que contó con la ayuda del Padre Eric Williner.

Según cuenta doña Bonita Yuco, en un principio, lo que ahora es Santísima Trinidad, *"antes era sólo pista. Primero se asentaron en la primera Santísima Trinidad en el 77. Luego por motivo de la inundación, el 79, se trasladaron al lugar que ahora ocupa la comunidad, y a partir del 80, Santísima Trinidad está aquí*" (Bonita Yuco, comunicación personal, Santísima Trinidad, 7 de julio de 2006).

San José de Angosta se encuentra en la parte meridional del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS), en el CONISUR, junto al río Moleto y debajo de la Serranía de Mosetenes. Sus coordenadas corresponden a 20K 0189630 y UTM 8181912.

El año 2005 el Corregidor era don Modesto Noza, y Gonzalo Humarán el Capitán Grande. En septiembre de 2007 el Corregidor fue don Jacinto Yuvanore. Antes fue don Losé Luís Cuevas.

En septiembre de 2007 San José de Angosta tenía 24 familias.

El primer poblador de San José de Angosta fue Cástulo Semo. Al parecer, se fundó en 1996.

En julio de 2006 obtuvimos nuevos datos. Vivían 30 familias. Los primeros en llegar fueron Cástulo Semo y Domingo Nosa, que ahora vive en Santísima Trinidad. Domingo, vivía primero en Santísima Trinidad de donde se fue a San José, que antes se llamaba La Angosta. Luego retornó nuevamente a Santísima Trinidad.

Estaban (julio de 2006) construyendo una Iglesia nueva. Tenían su Cabildo, un centro de acopio, y el internado. Los profesores se alojan en la escuela. Son Católicos.

El internado se llama "*Internado Indígena San José de Angosta*". Se trata de una construcción de ladrillo, cuya primera fase fue entregada en septiembre de 2004, durante el Gobierno de Carlos Mesa Gisbert.

Su fiesta es el 19 de marzo, día de San José. Festejan durante dos días. El 18, comienza la víspera, con el velorio y la procesión con la imagen de San José. El 19 se lleva a cabo la comilona en el Cabildo. Bailan los Macheteros con sus plumajes. "*Hacen su sacrificio, penitencia los que bailan*". En Navidad, para adorar al niño, bailan los Angelitos (Gonzalo Humaday, comunicación personal, San José de Angosta, 7 de julio de 2006).

De acuerdo con Lucio Semo (curandero de San José de Angosta), él baila los Macheteros en Navidad, Año Nuevo, y las Pascuas. También baila los Macheteros el 16 de julio en El Carmen y el 26 de septiembre, en la Fiesta de San Miguel en Santísima Trinidad.

El Carmen del Río Ichoa se encuentra en las faldas de la Cordillera de Mosetenes. Pertenece al TIPNIS, más concretamente al CONISUR. Muy cerca se encuentra la comunidad Trinitaria de 3 de Mayo. Ella no pertenece al CONISUR. Fue fundado por don Severiano Temo en 1972. Al principio se llamó La Esperanza. Ahora, El Carmen. Aunque algunos lo llaman El Carmen de la Esperanza.

Su fiesta es el 16 de julio. La población cuenta con 17 familias. La fiesta dura dos días. En la noche del15 hacen el velorio y una procesión con la estatua de la Virgen del Carmen. *"La Fiesta es la madre de todos nosotros, para que ella siga rogando por nosotros ante todo".* El 16, asisten a la misa de ocho a nueve de la mañana. Luego, la procesión con la imagen. Posteriormente, el almuerzo, y luego, se sirve chicha y *"trago"*. En la Fiesta bailan los Macheteros. Los Achus, no, "*eso bailan los Ignacianos"*. Los Toritos, "*a veces*". No tienen las máscaras.

La Fiesta del Barco se realiza en enero, *"para levantar el recuerdo del nacimiento del niño*". Algunas veces viene el cura. "*Ahora, hace un año que no viene. Siempre tenemos acuerdo para reunirnos sábado y domingo para rezar. A las 8 de la mañana, los sábados. A las 9, los domingos".*

En El Carmen, sin embargo, no tienen ganado, *"tampoco la corrida de toros"*. Don Severiano concluye el tema diciendo que "*el día de Trinidad es el cumpleaños de los Trinitarios*".

En julio de 2006 el Corregidor era Elías Tayo Moye. Todos los chicos de El Carmen hablan Trinitario. Todos son Católicos. "*Con eso nos hemos bautizado y con eso vamos a vivir. No podemos dejar nuestra cultura"* (Severiano Temo, comunicación personal, El Carmen, 6 de julio de 2006).

Cabe una mención a **Puerto San Francisco**, donde todavía viven cuatro familias Trinitarias. Don Rubén Moye y familia, don Ramiro Yuvanore y su esposa, Ramona Semo, Leticia Yuivanove, Pura Yuvanore, Adelaida Yuvanore de Noto, Avelino Semo Nosa, Sonia Semo, y Daniel ruco. Puerto San Francisco fue poblado en principio por los Yuracarés. En realidad por Federico Román (Yuracaré), quien había adoptado (como ahijado) el nombre del legendario General Federico Román. Su hijo, Florencio Román Orozco, vivió muchos años en Puerto San Francisco, luego se mudó con su familia a Uriyuta. Ahora ya no quedan Yuracarés en Puerto San Francisco. Entre tanto, llegaron algunas familias Trinitarias y también se pobló de gente mestiza, provenientes de la ciudad de Cochabamba. La primera familia Trinitaria en llegar fue la de don Guillermo Yuvanore. Llegó de Trinidad. Ahora los Trinitarios en Puerto San Francisco son una minoría. Algunas de las familias Trinitarias en Puerto San Francisco tienen sus viviendas sobre el arroyo Uteo, que a 200 metros desemboca en el río Chipiriri.

La Fiesta de Puerto San Francisco es el4 de octubre. El 3, es la víspera, el 4, la Fiesta, cuando los Trinitarios bailan el Sarao, con el palo y las cintas. También bailan los Toritos y el juego del "palo encebado". El 5 continúa la Fiesta.

Para la última Fiesta de Puerto San Francisco, en octubre de 2006, tuvieron que prestarse camisones de macheteros de Puerto Villarroel. Fueron enviados por "Limberg". "*Trajo camisones más plumaje, y a cambio, los de acá fueron a bailar el 10 de octubre a la Fiesta de Puerto Villarroel".*

Actualmente, los Trinitarios en Puerto San Francisco son una minoría. Según don Rubén Moye "*nosotros somos cambas, así nos dicen. Nos llevamos bien con el pueblo*". Trabajan en chacos y producen lo elemental (plátano, arroz, maíz, yuca y tabaco). Les sirve para su consumo y para la venta a intermediarios de Cochabamba (Rubén Moye, comunicación personal, Puerto San Francisco, 3 de noviembre de 2006).

De acuerdo con Pura Yuvanore, *"la mayoría han cambiado su cultura, los Evangelios han hecho cambiar. Muchos Trinitarios son Evangélicos. Entre los Trinitarios, todos nos llevamos bien. También, bien se llevan los Paisanos Collas con los Cambas Trinitarios. Pero no recibimos ninguna ayuda, ni de la Alcaldía. Los Trinitarios nunca hemos sido autoridad*" (Pura Yuvanore, comunicación personal, Puerto San Francisco, 3 de noviembre de 2006).

Entre los Trinitarios de Puerto San Francisco existen diferencias en su situación económica. La familia de Pura Yuvanore es pobre. Viven en una elemental choza. No tienen chaco. Su marido trabaja como peón para los "*Paisanos*" o Collas. Sin embargo, en Uriyuta tienen su chaco. Por otro lado, está el caso de don Avelino Semo Nosa, quien se ha integrado a un sindicato, lo que le permite tener su chaco allende de Matamojos (a una hora y media por tierra), donde se queda trabajando toda la semana para recogerse a Puerto San Francisco los fines de semana. Esto le ha permitido construir una mejor casa de dos pisos con tablas sobre horcones para evitar las inundaciones. Sus hijas viven en la casa y se encuentran en una mejor situación económica.

Cerca de Puerto San Francisco, en el Kilómetro 21, viven dos familias Trinitarias. Una de ellas es la de Josefina Noé.

En **Villa Tunari** vive Dolly Rivera. Reside en dicha población para hacer estudiar a sus hijos (Rubén Moye, comunicación personal, Puerto San Francisco, 3 de noviembre de 2006).

En Villa Tunari, actualmente también radica Marco Herminio Fabricano y su familia. Marco está a cargo del Centro Artesanal de Villa Tunari.

San Marcos se encuentra sobre el río Chimoré, aguas arriba de Bia Recuaté, "*a tres vueltas*". Para llegar se debe pasar Chimoré, luego Mariposas, para doblar a la izquierda. En San Marcos viven 15 familias Trinitarias. Llegaron en 1982. A los dos años, en 1984, comenzaron a llegar los Colonos. El camino llega hasta el río Chimoré. A la derecha están asentados los colonos, en lo que se llama La Colonia, o Puerto Chimoré. Es un Sindicato de Colonos que comprende alrededor de 50 familias. Debido a esta situación, San Marcos se ha convertido en un caso único de convivencia Trinitaria y Colona. Así por ejemplo, la escuela es común para ambas comunidades.

En noviembre de 2006 el Corregidor de San Marcos era don Abel Tari Moye. El primero en llegar fue el hijastro de don Abel, llamado Narciso Pasema. Llegó a sus 18 años, a trabajar. Solía navegar los ríos Mamaré e Ichilo. De casualidad llegó a San Marcos. Al año trajo a su padre y a otras dos familias, Abel, su hermano y su hijo. Llegaron directo de Trinidad. *"El agua les sacó de Trinidad. La llanura se inundaba. El agua dura hasta tres meses*".

San Marcos no tiene (noviembre de 2006) plaza. "*El río se llevó el espacio, ahora es muy chico". Tienen una pequeña iglesia circular. "La iglesia la construyó el Padre Macario, los Trinitarios pusieron la mano de obra".* Ahora tienen agua potable. Asimismo, la comunidad desde el 2001 tiene una carpintería dentro del Proyecto AIPASAM (Asociación Integral de Productores Agro - Industriales de San Marcos), y últimamente, su tractor.

El camino a San Marcos se construyó en 1987. El camino y los puentes fue iniciativa de los Trinitarios (especialmente de Narciso Pasema) y de los Yuquis, y luego colaboraron los Colonos.

Según Narciso Pasema *"por su iniciativa ha logrado negociar con los cocaleros o colonos para que la institución DIRECO, dependiente del Municipio de Chimoré de curso a la construcción del camino empedrado. Para esto él se ha comunicado con DIRECO para conseguir que si bajaban o disminuían en 50 por ciento la producción de coca lograrían que se haga efecto la construcción del camino".*

Narciso dice *"he violado las aspiraciones del sindicato al negociar para que disminuyan la producción de coca de un cato a medio cato"*. Para Narciso, un Trinitario pionero y emprendedor, "*lo que interesa es la producción"*. A lo que luego añadió: *"los que están en el Gobierno deberían proporcionar a las indígenas de material, herramientas, maquinaria para producir*" (Narciso Pasema, comunicación personal a Raquel Velasco, San Marcos, 2 de noviembre de 2006).

En San Marcos festejan el 8 de diciembre, es la Fiesta de la Virgen de la Purísima. No bailan los Macheteros, han perdido la costumbre. "*No hay parabas aquí, los han matado. Compran en Ivirgarzama y Shinahota".*

Para la Fiesta llega el Padre. El 7 es la víspera. El 8 se procede a la misa, la procesión En la procesión van al río y a la cancha. *"No son hartos*". Comen a las 12, y se sirven chicha de maíz y yuca. Finalmente, Narciso comenta "*no se puede hacer nada, porque somos pocos"*. En la Semana Santa "*se prepara en la noche para velar la cruz".*

En cuanto a la legalidad de la tierra que ocupan, Abel Tari y Narciso Pasema, en quienes basamos estos datos, dicen *"nosotros somos titulados, la Colonia no tiene. Nosotros, la productividad. El territorio Yuqui llega hasta la banda. San Marcos colinda con ellos. Llega nuestro territorio hasta el río*" (Abel Tari Moye y Narciso Pasema, comunicación personal, San Marcos, 1 y 2 de noviembre de 2006).

El caso de los Trinitarios en San Marcos es interesante y atípico. Ellos han coordinado con los Colonos para sobrevivir. Se han juntado para hacer el camino y han trazado su límite de asentamiento, cual es el camino. Es decir, una conjunción de esfuerzos, en lugar de una confrontación de estrategias y de acciones como en el Sud del TIPNIS. En San Marcos, toda la comunidad Trinitaria aúna esfuerzos en un proyecto maderero conjunto. Exportan madera almendrillo al Japón. Aparte de ello, cada familia tiene su chaco, y su territorio tiene titulación.

San Miguelito se encuentra sobre el río Isiboro. Sus coordenadas son 20K 0239445 y UTM 8170873.

En mayo de 2006, el Capitán Grande era Leoncio Tube Moye. Guillermo Tamo, "*el mayor de la comunidad*", y Manuel Muiba, "*el Monseñor, el que oficia de sacerdote en las misas*". San Miguelito se construyó después de San Miguel, que había recibido una migración de Trinidad y de San Francisco en la Pampa. San Miguel se fundó, según Guillermo Tamo, en 1960. Guillermo llegó a San Miguel en 1963.

"Aquí (refiriéndose a San Miguelito) había campo para trabajar. Allí (San Miguel) mucha gente, se mezquinaba. El primero que fue Corregidor fue el finado Taita Estéban Semo, sufría de dolor de huesos".

La Fiesta de San Miguelito es el 29 de septiembre. Realizan bailes, el velorio y bailan los Macheteros. Preparan chicha de arroz con yuca (Guillermo Tamo, comunicación personal, San Miguelito, 13 de mayo de 2006). Se festeja durante tres días, comenzando el 27. El 29 es el Aniversario de San Miguelito. Para la comunidad y los visitantes preparan chicha y comida. Por ejemplo, el majao, consistente en arroz, pollo o carne, cebolla, urucú, tomate, con su sopa.

Según Eleuterio Semo, el 29 es la celebración, *"la procesión con la imagen. Se invita a los visitantes en el Cabildo. Luego se juega fútbol con los visitantes"*. El 30, hacen juegos recreativos. *"Viene el sacerdote y las hermanas. Traen regalos para los niños. Ropa, cuadernos, lápices, dulces"*. El 31 *"toman en sus casas con sus compadres y amistades".*

Eleuterio cuenta que llegaron a San Miguelito alrededor de 1972, de diferentes lugares. De San Miguel, el Padre Williner los llevó a Santísima Trinidad. Cuando ocurrió la inundación, algunos se fueron al actual lugar de Santísima Trinidad. Algunos emigraron al río Ichoa, y otros al río Isiboro, creándose algunas comunidades, entre ellas, San Miguelito.

En mayo de 2006 había en San Miguelito 37 familias, *"pero hay más personas, equivale a unas 40 familias. Hay una familia Yuracaré. Se acostumbraron con los Trinitarios"*. Las familias son numerosas. Algunas tienen hasta siete hijos, otras hasta diez.

Escuchan misa los días miércoles, sábados y domingos, y en los días de fiesta (Eleuterio Semo, comunicación personal, San Miguelito, 13 de mayo de 2006).

Con referencia a San Miguel (la antigua población), don Diego Yuco, que ahora vive en la Pampita, cuenta que dicha población llegó a tener hasta 300 familias, y contaba además con una pista de aterrizaje de la Gulf. "*Los que llegaron a San Miguel, ellos buscaban la Loma Santa"* (Diego Yuco, comunicación personal, la Pampita, 18 de marzo de 2007).

De acuerdo con doña Benita ruco, cuyo papá, Carmelo Yuco, salió de Trinidad a buscar la loma Santa, pasaron por San Bernardo en el río Sécue, llegaron a San Miguel sobre el río Isiboro, donde había el párroco, el Padre Cristóbal, quien trajo y donó el "*Santo San Miguel*". El padre Cristóbal era el párroco de Villa Tunari (Benita ruco, comunicación personal, Santísima Trinidad, 20 de septiembre de 2007).

En marzo de 2007 se nos dijo que había 50 familias en San Miguelito. El Corregidor era Eleuterio Semo (Teyo). Félix Semo, acompañado de su esposa Lourdes (ambos Trinitarios) estaba de guardaparque del TIPNIS.

En aquella época (marzo de 2007), ya había problemas con los Colonos Collas, quienes estaban asentándose al otro lado del río, al frente de San Miguelito, interfiriendo de esta manera con el ecosistema que servía de base para la supervivencia de la población Trinitaria.

Cuando visitamos nuevamente San Miguelito, en septiembre de 2007, el Corregidor seguía siendo Eleuterio (Teyo) Semo. Aquellos días estaban construyendo comunitariamente un alojamiento para los visitantes. Entre varios colocaban sobre el techo hojas de palla. Desde el suelo, uno les pasaba las hojas. En esta oportunidad conversamos con Félix Semo Moye, quien nos contó acerca de los primeros pobladores en San Miguelito.

"Los primeros en llegar a San Miguelito fueron Guillermo Tamo (el 85, el primero. Luego, Telefor Camiña (el 87), Ignacio Camiña, Rosendo Bayo. Luego, Francisco Muiba, Hilario Cira, y Manuel Muiba".

"Modesto Yuvanore llegó a Limoncito, también buscaba la Loma Santa. La mayoría que se han asentado en el río Isiboro y en el Sécure, y en el lchoa, buscaban la Tierra Santa. Otros siguen con la idea de una Tierra Santa o la Loma Santa. La Loma Santa es más espiritual, es la tierra prometida. La Tierra Santa es

más material, es un lugar para vivir y trabajar" (Félix Semo Moye, comunicación personal, San Miguelito, 18 de septiembre de 2007).

Santa Teresita se encuentra sobre el río Isiboro, entre la Boca del río Chipiriri y San Miguelito. Sus coordenadas son 20K 0247450 y UTM 8182268. Es una comunidad Yuracaré y Trinitaria. Contaba (en marzo de 2002) con 12 familias Yuracarés y 8 familias Trinitarias. Presenta características interesantes de convivencia entre los dos grupos étnicos, distribuyéndose los cargos políticos en el Cabildo. Su Fiesta es el 15 de octubre. Para más datos sobre Santa Teresita véase el Capítulo XX ("Urbanismo y Viviendas Actuales").

Santa Rosa se encuentra sobre el río Isiboro, pasando la Boca del Chipiriri. Sus coordenadas son 20K 0264019 y UTM 8201200. En mayo de 2006 tenía alrededor de 20 familias, de las cuales, la mayoría eran Trinitarias. También hay Yuracarés y "Carayanas" (Mestizos provenientes de zonas urbanas).En mayo de 2006, el Presidente era Regis Virgüez, el Corregidor, Daniel Virgüez, y el Cacique, Abraham Jhou, quienes nos proporcionaron la información que reproducimos a continuación. Antes de ello cabe señalar que en marzo de 2007 el Corregidor era Vicente Moy Yuco.

Su Fiesta es el 30 de agosto. Todos son Católicos. El Padre Gregorio de Marchi viene del Pueblo de Chipiriri para la Fiesta. La Fiesta se festeja el 29, 30 y 31. El 29 es el recibimiento y en la noche el velorio. Sacan la imagen "Santa Rosa" en procesión. Entre las cuatro y cinco de la madrugada la retornan a la iglesia.

El 30 es la Fiesta. Por la mañana es la presentación de las autoridades que llegan. A las 8 de la mañana, la misa. De diez a once, la procesión con la imagen. Participa todo el pueblo, y bailan el Torito, los Macheteros y las Abadesas. A las doce del medio día, almuerzan en el Cabildo y beben un poco. A las dos de la tarde, los jóvenes juegan fútbol. A las cuatro se lleva a cabo el jocheo y el palo encebado. También juegan al "*pato enterrado*". El pato enterrado consiste en enterrar al pato con la cabeza afuera. *"A la persona le vendan los ojos, le hacen dar tres vueltas, y luego escoge una dirección y* golpea con un palo. Da un golpe. Si le acierta, se hace acreedor del pato". En la noche, cena en el Cabildo y fiesta con consumo de bebidas. Las bebidas que consumen son chicha de maíz y yuca, cerveza, singani, alcohol, y refresco. Llegan comerciantes para venderles varios productos.

El 31, el desayuno es en el Cabildo. En la tarde se llevan a cabo juegos recreativos como la carrera de embolsados, saltos sobre botellas partiendo de una tabla. "*También en un sartén le ponen aceite con pintura negra y una moneda, y tienen que sacarla con los dientes"*. En realidad, durante los tres días, el desayuno, almuerzo y cena es en el Cabildo.

Santa Rosa tiene todo un calendario festivo. El 6 de enero, Fiesta de los Reyes Magos. El 15 de enero, el Barco. Febrero, Carnaval. El 19 de marzo, Día del Padre. En abril, la Semana Santa, ocasión importante para ellos. Ello de mayo, Día del Trabajo. El 3 de mayo, la Cruz con velorio. El 27 de mayo, el Día de la Madre. En junio, la Trinidad, movible *("se recuerdan costumbres que vienen de los Trinitarios de Trinidad*"). El 16 de julio, el Carmen. El 6 de agosto, la Fiesta Patria. El 15 de agosto, la Fiesta de Urkupiña (*"no es la misma Virgen*"). El 30 de agosto, la Fiesta de Santa Rosa. El 2 de noviembre, Todos Santos. El 3 de noviembre, Difuntos. El 18 de noviembre, la Fiesta de Trinidad. El 25 de diciembre, Navidad.

Santa Rosa se fundó en 1962. Los primeros llegaron de Trinidad. Algunos buscando la Loma Santa o la Tierra Santa. Sin embargo, entre los primeros "*había un grupo de cazadores en busca de cueros*". Santa Rosa está en un lugar estratégico. Tiene lagunas y arroyos. "*Se fundó como una comunidad con autoridades, plaza y maestro de escuela. El primer profesor fue pagado por los padres de familia. Ahora la escuela tiene hasta el quinto básico. La inundación del 90 les afectó mucho, algunos se fueron. Llegó a los 20 cm. Fue cuando abandonaron Bubusama. El cura viene desde el 80. Ya le han dado su jubilación y sigue viniendo. Salimos a 74 de Septiembre, via Matamojos, a comprar víveres. Ahora lo que da plata es la pesca. Este tiempo es el sábalo*" (Regis Virgüez, Daniel Virgüez, y Abraham Jhou, comunicación personal, Santa Rosa, 15 de mayo de 2006).

La comunidad de Santa Rosa cuenta con ganado vacuno. En mayo de 2006 tenía 50 cabezas. Dos personas cuidan todo el año. Si durante ese lapso llegan a parir 30 vaquillas, 10 son para uno de los vaqueros, otros 10 para el otro, y 10 para la comunidad.

En marzo de 2007, el Corregidor, don Vicente Moy Yuco, nos dijo que en Santa Rosa había 30 familias. Ya habían construido la escuela el año pasado. Para la Iglesia faltaba hacer el cerco. Faltaba reconstruir el Cabildo. En Villa Tunari estaba en trámite la posta sanitaria. Santa Rosa tiene su estancia, *"es de la comunidad*" (Vicente Moy Yuco, comunicación personal, Santa Rosa, 27 de marzo de 2007).

Nueva Esperanza, es también conocida como **Panchito**, en honor a su primer poblador, don Francisco Montejo, un Movima. Nueva Esperanza se encuentra aguas abajo de Santa Rosa. Sus coordenadas 20K 0263898 y UTM 8207207.

Tiene alrededor de diez familias Trinitarias. Sólo Hernán Flores es Yuracaré, casado con la hija de doña Benita Tamo, que funge de curandera. En mayo de 2006 el Corregidor era don Roberto Yuca.

Su Fiesta es el 18 de diciembre. Hacen velorio. Bailan los Macheteros. *"El flautero con máscara negra - el japutuqui - hace bailar a los Toritos*" (Félix Fabricano, comunicación personal, Nueva Esperanza, 16 de mayo de 2006).

La fiesta dura tres días. El 17 en la noche se lleva a cabo el velorio. A pesar de que todavía no tienen una imagen, salen en procesión. El 18 se realiza la misa en la mañana, "*con un animador religioso, que suele ser Freddy. El suegro de Felipe venía, era músico, se ha muerto. El hacía el velorio con violín, caja y bombo*". Para la procesión dan la vuelta a la plaza, y entran a la Iglesia, y luego, concluye. Se detienen en cada esquina y rezan. *"El músico va cantando. Ahora nadie sabe tocar violín. Felipe tiene un violín. Era del suegro del finado Yuco, don Teófilo, hecho en Trinidad".*

El 18, luego de la procesión, juegan fútbol, se come y se bebe. Para los visitantes tocan música con bombo, caja y flauta. "*Domingo Yuko tiene flauta*". (Felipe Guasebe, comunicación personal, Nueva Esperanza, 17 de mayo de 2006).

A las cinco de la tarde del jueves 18 de mayo tocaban el bombo del Cabildo para tener una reunión a objeto de definir la comisión que viajaría a Cateri (San Marcos) para traer herramientas que enviaba la prefectura de Trinidad.

La Pampita se encuentra sobre el río Isiboro, a poca distancia de la Boca del río Ichoa. Viven ocho familias Trinitarias.

Su Fiesta es el 13 de mayo. Hacen velorio la noche antes. El 13 es la comilona, juegos y baile en la noche. "*Hay ese verso que dicen*". Es decir, llevan a cabo el verso con música de la imagen de la Virgen. A las tres de la madrugada salen a dar una vuelta a la plaza y cantar en cada esquina.

El ganado que existe en La Pampita es de don Alberto Semo Moye, padre del guardaparque Félix Semo (Diego Yuco, comunicación personal, La Pampita, 18 de marzo de 2007).

Limoncito es una comunidad Trinitaria organizada en base a la familia de don Modesto Yuvanore. Se encuentra también sobre el río Isiboro. Sus coordenadas son 20L 0265272 y UTM 8234105. Tiene su espacio que hace de plaza, y en lado Oeste, la Iglesia.

Villa Nueva es una pequeña comunidad Trinitaria sobre el río Isiboro, cerca de la Boca del río Ichoa, donde se encuentra el Campamento Secundario Boca del Ichoa del TIPNIS. En Villa Nueva viven tres familias Trinitarias y otras dos en la Boca del Ichoa. Según Dionisia Yuco Pasema, ella era de Santiago de Ichoa, pero, *"Allá no había donde chaquear en el monte. Es pampa. Aquí es monte ancho, se puede hacer chaco"*.

La ubicación de Villa Nueva responde a 20L 0264995 y UTM 8244123. Según cuentan las tres familias, ahora están en la orilla del río, pero van a hacer iglesia y escuela, con su plaza y su cancha de fútbol "*a un ladito*". En la zona "*hay harto tigre*". Finalmente nos dijeron "*que las decisiones son entre todos*" (Comunidad Villa Nueva, comunicación personal, 26 de marzo de 2007).

Santiago de Ichoa tiene actualmente (marzo de 2007) 15 familias Trinitarias. Se encuentra sobre el río Ichoa, entrando por la Boca (río Isiboro), y después de pasar el Arroyo Negro, se llega haciendo un corte. Su ubicación corresponde a las siguientes coordenadas: 20L 0251956 y UTM 8234991.

Los Trinitarios de Santiago de Ichoa llegaron en 1999. *"Eran de adentro, de Copacabana. Aquí es más transitable. Adentro es trasmano, nadie pasa. Antes buscaban la Loma Santa. Ahora ya no. Antes lo buscaban como si fuera un piojo*". Su Fiesta es el 25 de julio (Domingo Muiba, comunicación personal, Santiago de Ichoa, 19 de marzo de 2007).

San Antonio de Imose se encuentra junto al arroyo Imose. La comunidad se encuentra construida sobre una loma artificial. En marzo de 2007 el Corregidor era don Isidro Yujo, hermano de don Juan Yujo, el Capitán Grande de Santiago de Ichoa.

Según don Isidro Yujo, San Antonio de Imose se fundó aproximadamente en 1957. El lugar fue ubicado por cazadores antiguos que venían desde Santa Rosa del Isiboro. El trayecto de la migración fue desde San Miguel (la comunidad antigua), Santa Rosa, para llegar finalmente a San Antonio de Imose. *"Los de San Miguel eran los que buscaban la Loma Santa.*

La comunidad cuenta actualmente (marzo de 2007) con 30 familias Trinitarias. "*Hace tres años eran 60 familias. Algunas familias se fueron a Santiago de Ichoa y a Monte Cristo. Fueron en busca de lugares más secos"*. Algunos tienen ganado vacuno. La comunidad está por entrar a un programa de producción de Cacao.

En San Antonio de Imose son muy Católicos. Sus fiestas son las tradicionales con los bailes de los Macheteros, los Toritos, y Japutuqui como complemento. La Fiesta de la comunidad es el 13 de junio, la Fiesta Patronal de San Antonio.

Para la Fiesta vienen de las comunidades vecinas. El 12 de junio es la víspera. El 13, juegos recreativos, baile y en el Cabildo comparten con comida y bebida.

El Cabildo está compuesto por el Corregidor, Capitán Grande, Cacique Primero, Cacique Segundo, tres Alcaldes, y dos Comisarios.

Los Doctrineros funcionan de manera separada. Los sábados y domingos se ocupan de los rezos. "*Cuando se acerca la fiesta los miércoles enseñan el catecismo*". Los Animadores se ocupan de la celebración los días domingos a las 9 de la mañana. Para ello, llaman tres veces, cada media hora, con campana y caja (Isidro Yujo, comunicación personal, San Antonio de Imose, 21 de marzo de 2007).

De acuerdo con don Carmelo Yuco, algunos de los pobladores de San Antonio de Imose se fueron a Monte Cristo y Providencia. Nos explicó que cuando en un sitio se rompe el equilibrio entre la población y el medio ambiente, "*se dispersan*".

En cambio, en Trinidad "*se ha roto ese equilibrio, y la gente sigue llegando, y ya ve, en épocas de lluvias, algunas casas están bajo el agua"* (Carmelo Yuco, comunicación personal, San Antonio de Imose, 21 de marzo de 2007).

Sin embargo, uno de los comunarios nos decía que están olvidados de parte de las ciudades, y que tampoco estaban reconocidos por el Presidente. Durante nuestra estadía, los viejos partieron con el Corregidor rumbo a Trinidad a cobrar su Bonosol.

Monte Cristo se encuentra sobre el río Ichoa. Su ubicación corresponde a las siguientes coordenadas: 20K 0249199 y UTM 8226851. En marzo de 2007, para llegar a esta comunidad desde San Antonio de Imose, tuvimos que navegar alrededor de media hora por el arroyo Imose, para luego cruzar la pampa, llegando con la canoa aliado Oeste (248°) de la población. Por el lado Sur pasa el río Ichoa.

En esta comunidad viven quince familias, de las cuales trece son Trinitarias. Se trata de una comunidad nueva. Se asentaron en el 2004. Antes vivían al frente (al otro lado de un pajonal) sobre una loma. Se llamaba Monte Cristo la Vieja. Abandonaron el lugar por su difícil acceso en época seca. El río Ichoa no pasaba por ahí. La mayor parte llegó de San Miguel (la Antigua), pasando primero por Copacabana y San Antonio de Imose. Antes era un asentamiento Yuracaré.

Monte Cristo tiene su Iglesia. Recién van a construir la posta sanitaria, la escuela y el Cabildo. La posta sanitaria recibirá el apoyo de los promotores de salud. En marzo de 2007 el Corregidor era Marcelino Cuellar Herbas, quien es Yuracaré, pero que ya actúa como Trinitario durante la Fiesta.

Según don Antonio Nosa, la Fiesta es el 24 de septiembre. Se hace un velorio en la víspera. El día de la Fiesta se realiza una misa celebrada por un animador. Asimismo, se lleva a cabo la procesión. Participan los músicos con violín, flauta, bombo, caja y pífano hecho con hueso de bato. No tienen plumaje para los macheteros. Invitan a macheteros de San Antonio de Imose. También bailan los Angelitos para la Navidad. Los niños en Monte Cristo hablan Trinitario. (Antonio Nosa, comunicación personal, Monte Cristo, 23 de marzo de 2007).

Trinidadcito se encuentra cerca del arroyo Chajmota, que desemboca en el río Isiboro. Su ubicación responde a las siguientes coordenadas: 20L 0252498 y UTM 8255885. Es una comunidad grande con 56 familias. Su fiesta es movible, pues es la Fiesta de la Santísima Trinidad. El 2007 fue el 3 de junio.

Trinidadcito se fundó en 1978. Según don Jacinto Yuvanore, los que llegaron no buscaron la Loma Santa "Desde que llegaron, se quedaron a cultivar plantas. De eso vivimos". Por ejemplo, en esa época, don Jacinto Yuvanore partió de Trinidad, y llegó a Patrocinio, sobre el arroyo Chajmota. Querían criar ganado. "*Era puro pampa, muy a trasmano, muy lejos para hacer chaco"*. Y por esa razón llegaron al lugar donde se encuentra Trinidadcito, que ofrece pampa para el ganado y monte para el chaco.

Los que llegaron en 1978 fueron Taita Florentino Guaji, Francisco Semo, Juan de Dios Iva, Avelino Jou, Vicente Yuvanore, Isaac Guaji, Juan Guaseve, Matthias Cayuba, Félix Moi, Carlos Cayuba, lucio Temo, y Jacinto Yuvanore.

Hasta marzo de 2007, los que habían fallecido fueron Cayetano Moi, Leoncio Guasebe, Simón Semo, Taita Ventura Noe, Serafín Guaji, Damián Cayuba, Guillermo Noe y Modesto Guaji (Jacinto Yuvanore, comunicación personal, Trinidadcito, 24 de marzo de 2007).

De acuerdo con don Carlos Cayuba, quien llegó en 1978, la comunidad de Patrocinio es más antigua que Trinidadcito. En realidad fue la primera comunidad de la región. Carlos también llegó de Patrocinio (Carlos Cayuba, comunicación personal, Trinidadcito, 25 de marzo de 2007). Fueron abandonando Patrocinio porque estaba construido sobre "*Iominga pequeña, no daba para hacer casas, y alrededor es puro arroyos, curiches*" (Vicente Yuvanore, comunicación personal, Trinidadcito, 25 de marzo de 2007).

En marzo de 2007, cuando visitamos Trinidadcito, el Corregidor era don Benisio Guaji Cayuba, quien nos informó que tienen un proyecto de agua potable apoyado por la Prefectura del Beni y por el Gobierno de Alemania. "Han ofrecido apoyo con un tanque elevado. Para junio vendrán con tractores y hacer la perforación del pozo': Asimismo, don Benisio nos informó que desde el día anterior tenían agua, pues llegó un técnico en emergencia. Hizo la limpieza de los tubos. Estaban cavando los pozos.

En realidad hace más de cinco años que tienen pozos de agua. Duran aproximadamente dos años. Los pozos tienen entre 40 y 42 metros de profundidad y la manguera llega hasta los 40 metros.

El Cabildo que dirije don Benisio Guaji Cayuba estaba compuesto de la siguiente manera: Corregidor, Capitán Grande, Primer Cacique, Segundo Cacique, Intendente, Primer Alcalde, Segundo Alcalde, Albacea (quien se ocupa del folklore en las fiestas), cuatro Comisarios, y Fiscal (Benisio Guaji Cayuba, comunicación personal, Trinidadcito, 25 de marzo de 2007).

Su aniversario es la fiesta de la Santísima Trinidad, fecha movible. "*Se preparan para alegrar a los visitantes, hay el palo en cebado con premios, danzas, Macheteros, Torito, Abadesas"*. El Cabildo designó a don Benisio Guaji Cayuba como músico de los Macheteros y aprendió a tocar el pífano, hecho de hueso de bato (Benisio Guaji Cayuba, comunicación personal, Trinidadcito, 25 de marzo de 2007).

Los domingos, los jóvenes se van a Cateri, también conocido como San Marcos (sobre el río Isiboro) a jugar fútbol.

En época seca tienen que ir a traer agua al arroyo Chimimita, que queda a un kilómetro. En época de aguas, el rebalse del arroyo Chajmota llega hasta unos 600 metros de la plaza. Primero construyeron su Iglesia. Un año después, el Cabildo. Celebran misa los domingos y en las fiestas religiosas. Los cursillistas y animadores ofician la misa a las ocho de la mañana.

En época seca llegan a Cateri en carretón con bueyes, a caballo, a pie, o bicicleta. A caballo les toma tres horas. A pie, cuatro horas. Hacia el Norte, es puro monte. Hacia el Sud, es pampa. Al río Sécure, a pie, por el monte, les toma seis horas a Puerto San Lorenzo. Frecuentan ir para su Fiesta que es el 29 de septiembre. Asimismo, asisten a las fiestas de San Antonio de Imose y de Santiago de Ichoa (Jacinto Yuvanore, comunicación personal, Trinidadcito, 24 de marzo de 2007).

De acuerdo con don Vicente Yuvanore, la población de Patrocinio es más antigua que Trinidadcito. *"La mayoría de la gente de Trinidadcito llegó de allá*" (Vicente Yuvanore, comunicación personal, Trinidadcito, 24 de marzo de 2007).

Debido a la pampa es una zona ganadera. De acuerdo con Alfonso Yuvanore *"cada familia tiene su estancia. Algunos, contando toda la familia, que comprende abuelos, tíos, primos tienen hasta 500 cabezas de ganado vacuno y 15 caballos. Cada estancia tiene corral. Algunas estancias tienen patrones y peones*" (Alfonso Yuvanore, comunicación personal, Trinidadcito, 24 de marzo de 2007). Sin embargo, también tienen sus chacos de cultivo.

El lunes 26 de marzo de 2007 cuando partimos en canoa para regresar a la Boca del Isiboro, lo hicimos navegando por donde en época seca transitan a pie o en carretón.

Santa Isabel se encuentra sobre el río Ichilo. Partiendo de Puerto Villarroel se pasa por Tacuaral (Trinitarios y Yuracarés), Puerto Paliar (Yuracaré), Tres Islas (Yuracaré), Mónica (Trinitarios y Yuracarés), Nueva Cooperativa Cochabamba (Yuracaré, en formación), Capernaucito (Trinitario), y Capernau (Trinitario).

En mayo de 2007 había 26 familias. Veinte y tres eran Trinitarias, dos Yuracarés, y una Movima. Las familias Yuracarés se encuentran *"entreverados*" (mezclados con Trinitarios). Su Fiesta es el 18 de junio. La Patrona es Santa Isabel. Preparan comida conocida como "*huacha*", y bailan los Macheteros, el Sarao, el Torito, la Mama. La comunidad tiene su carpintería y un vivero de caco, con apoyo de "*Santu Sacha*".

En mayo de 2005 el Corregidor era Andrés Moye.

En realidad, el primer habitante de Santa Isabel fue Sebastián Morales, un Yuracaré, quien llegó de la Misión en el río Chapa re. El primer poblador Trinitario fue Anastasio Temo (yerno de Sebastián), quien llegó en 1980.

En Santa Isabel reciben apoyo del ClNEP, organización no gubernamental, que se encuentra repartiendo remedios a las comunidades Indígenas del Trópico. Durante nuestra estadía en esta comunidad (mayo de 2007) estaba de facilitadora de ClNEP, doña Rosa Chao.

Asimismo, en Santa Isabel se encuentra el Centro de Salud, dependiente del Servicio Departamental de Salud (SEDES) de Cochabamba. Los médicos de SEDES, constituidos en la Brigada Móvil de Salud, recorren la zona (desde Tres Bocas hacia arriba) vacunando y curando a los pobladores. La Brigada que encontramos en Santa Isabel recorre los ríos Ichilo, Sajta y Chimoré. Cuentan con el apoyo (gasolina y viáticos) de una ONG, llamada Gestión y Calidad de Salud. Otra Brigada Móvil de Salud, dependiente solamente de SEDES recorre el río Chapare. En Santa Isabel conocimos al Dr. Germán Arancibia Guzmán, al Dr. Edwin Castro Barrionuevo, al Enfermero Auxiliar Gregorio Abrego, y al Motorista Teddy Rodríguez.

Domingo Temo, llegó a Santa Isabel en 1979. Vino a fundar escuelas. Por la riqueza de su información preferimos reproducir sus propias palabras:

"Se juntaron todas las comunidades del río Ichilo pensando en solicitar el territorio. Con el Prefecto, vino dos veces, acá se hizo la solicitud. En eso llegó la noticia de un gringo que estaba amansando a los Yuquis. El gringo hizo la solicitud y salió en nombre de los Yuquis. El Prefecto firmó el documento. Nosotros hemos tenido que esperar cambio de Presidente, y hacer otra solicitud, porque también vivíamos dentro del río. Luego esperamos 6 años. Nos costó hacer convenio con los Yuquis, porque eran dueños del territorio. Les pagamos impuestos para sacar madera, siendo que nosotros vivíamos dentro del territorio desde hacía mucho tiempo. Ahora todos somos parte del Consejo Indígena Yuqui -CIRI (Consejo Indígena Río Ichilo)".

"*Luego fundamos la primera escuela en Santa Isabel, después de dos años. Luego ha funcionado tres años de manera particular. Nosotros pagábamos a los profesores que eran de Trinidad. Después de tres años consiguieron un primer ítem de Cochabamba. Recién tuvimos contacto con la Distrital. Desde entonces hemos tenido profesores del Estado".*

"Han mandado a dos personas para capacitar de auxiliar para la Posta de Salud. Se capacitó a una persona. Nos costó tres años conseguir un ítem para él, de manera que quedó trabajando en el río Ichilo. La hicieron la Posta Sanitaria que es de la comunidad, es la única para el río Ichilo. Están pensando mejorar la posta con ayuda de las autoridades del Estado, la Prefectura y Alcaldía de Cochabamba".

"Hace tres años se ha hecho el Cabildo Indígena con la finalidad de recuperar nuestra cultura. Ahora tienen el material para restaurar el Cabildo. Este es el primer Cabildo del Trópico de Cochabamba".

"Con la Alcaldía de Chimoré - pertenecemos a la Cuarta Sección - estamos solicitando apoyo para la escuela. Han colaborado. Hay dos aulas. Ahora tenemos también la Iglesia Católica que fue hecha por la Comunidad. Después de diez años.

Somos parte de la Iglesia Católica. La estatua de la Virgen Santa Isabel es de España. Fue donado por el Padre Marcos, Director de la Parroquia de Chimoré".

"Ahora tenemos de la Prefectura lo más importante, la Carpintería. Tiene de 20 a 30 metros, hecho por la Comunidad. Todavía no funciona, porque falta algo de presupuesto para mejorar la escuela: pupitres, mesas. Es para atender a las seis comunidades del Consejo Indígena Yuqui -CIRI: Tres Bocas (Yuracarés), Puerto Las Flores (Yuracarés), Santa Isabel (Trinitarios), Capernaum (Trinitarios y algunas familias Movimos), Tres Islas (Yuracarés), y Bía Recuaté (Yuquis)".

"Tenemos también cancha de fútbol. Después del segundo año de fundar la escuela, no teníamos festejo, su fiesta patronal. Para que se llame Santa Isabel hemos elegido su fiesta patronal para el 18 de junio. Éramos unas quince familias. Una semana duró el festejo porque era el primer año de fundación".

"Mantenemos nuestra cultura. Había flautero, cajero, bombo, no hubo violín. No se ha practicado. En la Fiesta se baila el Torito. Vienen a participar Yuracarés y Yuquis".

Los Fundadores de Santa Isabel son: Anastasio Temo (Palito), quien fue el primer Corregidor, Leonido Moye, Ignacio Moye (fallecido), Lorenzo Guayacuma, Gilberto Vela, Teófilo Tari, Alejandro Temo, Emeterio Calle, Orlando Roca, Domingo Temo, Jesús Chávez (Yuracaré), Sebastián Morales, Bernardo Rivera, Alcides Morales, Antonio Morales, Antonio Moye, Israel Moye. Actualmente el Cacique Mayor es Jacinto Temo, hijo de Palito" (Domingo Temo, comunicación personal, El Torno de Río Viejo, 12 de mayo de 2007).

Coquinal se encuentra entre la población Trinitaria de San Bernardo y la Yuracaré, Nueva Lácea en el río Sécure. Partiendo de Santa María de la Junta (en la unión de los ríos Isiboro y Sécure) por el río Sécure, para llegar a Coquinal se pasa por Nueva Galilea (Yuracaré), Santa Lucia (Yuracaré), San Vicente (Yuracaré), y San Bernardo (Trinitario).

Se trata de una comunidad Trinitaria formada en base a las familias Moye, Nosa, Fabricano y Noto. Su aniversario es la Fiesta del Carmen, el 16 de julio. Son tres días de festejo. Llevan a cabo la celebración ("*la palabra de Dios*"), la procesión en la que sacan la imagen de la Virgen del Carmen, almuerzo a medio día, reciben a visitantes de otras comunidades. Hacen chicha de yuca y de maíz. En la tarde juegan fútbol en la plaza y bailan los Macheteros y el Torito, al son de flautas, tambores y cajitas. El 17 llevan a cabo una pequeña celebración y comparten chicha con los visitantes. El 18, lo mismo.

Otras fiestas que tienen en Coquinal son San José de Patrocinio, el 8 de mayo. Luego, la Virgen de Santa Ana, el 26 de julio, y la Fiesta de la Asunción, el 15 de agosto. En ellas, realizan la celebración, lectura de la Virgen (cuando es pertinente) y la procesión.

Durante nuestra visita, en marzo de 2006, había en Coquinal once familias, algunas con hasta once hijos. En aquella oportunidad, el Corregidor era don Evaristo Moye. Están asentados en dicho lugar desde el 2002. Ya tienen su Iglesia. Estaban construyendo la escuela. Mientras tanto, los alumnos pasaban clases en la Iglesia, a un costado de la plaza. No tenían posta sanitaria.

Coquinal depende de San Ignacio de Mojos.

Puerto San Lorenzo se encuentra sobre el río Sécure, entre Nueva Lácea (Yuracaré) y Tres de Mayo (Yuracaré). Se fundó en 1967. Según doña Eduperia Muiba Moye, su marido Deciderio Teco, fue fundador de la comunidad. Fue la primera familia en asentarse. *"Era monte, el río más para el Sud"*. Vivían en San Francisco, el marido era de San Lorenzo (Eduperia Muiba, comunicación personal, Puerto San Lorenzo, 21 de marzo de 2006).

En marzo de 2006 el Corregidor era Nicolás Muitimo, y el Alcalde, Pedro Cueva Tejo. Su Fiesta es el 29 de septiembre. Las autoridades del Cabildo son el Corregidor, Capitán Grande, Alcalde, Segundo Alcalde, Primer Cacique, Segundo Cacique, Primer Comisario, Segundo Comisario, y Tercer Comisario.

En la Iglesia tienen una estatua de San Miguel. Durante la Fiesta realizan el velorio, jocheo de toros, y baile de los Macheteros. En el Cabildo velan a San Miguel. Tocan con flauta, tambor, bombilla, caja y "*grabadora*". José Muiba toca flauta. Gilberto Guaji, caja.

Puerto San Lorenzo actualmente es sede de la Central Escolar, cuyo Núcleo Escolar se compone de seis Unidades Educativas que son San Bernardo, Nueva Lácea, Tres de Mayo, Nueva Natividad, Santa Rosa y Capital. Cada escuela tiene su propio maestro.

Según don Alejandro Guaji, en quien basamos estos datos, en Puerto San Lorenzo "*antes vendíamos cueros de tigre, caimán, lagarto, lobo y gato. Nos daban crédito. Ahora la caza está prohibida. Ahora sufrimos. Sacamos miel de abeja brava, del peto no. No tenemos motor. Nos falta kerosén, manteca, sal, jabón y ropa*" (Alejandro Guaji, comunicación personal, Puerto San Lorenzo, 22 de marzo de 2006).

Santa María de la Junta se encuentra en la conjunción de los ríos Isiboro y Sécure. En esta comunidad habitan Trinitarios y Yuracarés. Se llevan bien entre los pobladores de los dos grupos étnicos. Su Fiesta es el 15 de agosto.

La señora Joaquine Noe Noza, madre de Marcelino Fabricano Noe, llegó a Santa María de la Junta proveniente de San Lorenzo de Mojos, en busca de mejores posibilidades.

Gundonobia se encuentra sobre el río Isiboro, después de la "junta" con el río Sécure. Es decir, se encuentra entre Santa María de la Junta y la Boca con el río Mamoré. En algunos mapas este tramo está indicado como el río Sécure.

Gundonobia es una de las comunidades Trinitarias más grandes. En marzo de 2006, tenía 45 familias. De ellas, algunas son Yuracarés. En promedio tienen 5, 7 u 8 hijos por familia.

Diego Cruz Durán (ya fallecido) la "*empezó a fundar*" en 1932. Diego Cruz era un agricultor de Santa Cruz. Cuando llegó ya habían Trinitarios y Yuracarés, quienes trabajaron como sus peones. El primer profesor fue José Landivar.

De acuerdo con don Trinidad Minure Yuko (quien nació el día de la Santísima Trinidad, que es movible, de ahí su nombre), en aquel entonces salieron Trinitarios de San Lorenzo de Mojos buscando la Loma Santa. Fueron hasta la Asunta. Luego llegaron a lo que se llama ahora Gundonobia.

El nombre de Gundonobia proviene del siguiente relato. Había una pareja que habitaba el lugar antes de 1957. El esposo se llamaba Segundo y la esposa, Senobia. La segunda parte de ambos nombres dio lugar a Gundonobia.

La Fiesta de Gundonobia es el 8 de diciembre, cuando se festeja a la Virgen de la Purísima.

Don Trinidad Minure Yuko y don Modesto Yujo contaron un relato acerca de las migraciones en busca de la Loma Santa y de las diferentes comunidades Trinitarias que se formaron a lo largo de los ríos Sécure, Isiboro, Ichoa y Moleto, y por ende, Gundonobia. Estas sus palabras.

"*Salieron de un río en La Paz y se fueron posesionando en las comunidades actuales. Nadie nunca encontró la Loma Santa. También salieron de Trini. Harta gente salieron Son migraciones de 1957, empezó a desplazarse la gente. Vendieron sus cabezas para ír a la Loma Santa. Fue así que se formaron San Antonio de Imose, Son Ramoncito de Ichao, Santísimo Trinidad, Son Miguelito del Isiboro, y Gundonobia".*

"Cuando se movilizó la gente en busca de la Loma Santa existía la creencia de que Trinidad se iba a hundir. En esa época una espiritista hablaba con San Miguel y ella misma los dirigía para ir a un lugar, y ahí se dispersaba la gente. Les decía que no lleven sus animalitos, que en la Tierra Santa tenían todo, ropa, herramientas, vacas, gallinas, patos. La espiritista, que se llamaba Juliana, era suegra de un Colla, de Miguel Rosendi. El Colla tenía su tienda. El Colla se fue con ellos. La suegra le hizo creer que había de todo. Tenía tres pailas, uno quedó en la primera cachuela del Sécure, luego la trajeron a Gundonobia. Al final, esta visto que todo era mentira. Por último, hizo matar o los brujos. Ella también fue y murió en el Sécure, más delante de la Asunta".

"Juliana vivía todavía el 57 (1957). En 1961 salieron de El Carmen, donde vivía Modesto, junto con los de San Lorenzo y San Francisco, y fueron a La Asunta. No funcionó y arribaron más arriba, a una cachuela de 4 metros. Salieron a un río que se llama Mapiri, y de ahí fueron al río Beni, unos, otros a Covendo, de ahí salieron y dieron la vuelta y fueron al Isiboro, Ichoa y Moleto. Modesto de la Asunta regresó y llegó a Gundonobia el 63".

San Ignacio, San Lorenzo, y San Francisco fueron los pueblos más antiguos. De los tres salieron en busca de la Loma Santa. "*Los antiguos decían que había Pampa para que se poblara con la gente del Beni*" (Trinidad Minure Yuko y Modesto Yujo, comunicación personal, Gundonobia, 27 de marzo de 2006).

Gundonobia tiene su Cabildo Indigenal, donde se llevan a cabo las reuniones y se toman las decisiones. Se reúne toda la gente. El Cabildo consta de un Corregidor, un Capitán Grande, el Primer Cacique, el Segundo Cacique, un Comisario, y cuatro Vocales. Cuando hay una disputa entre dos personas es el Corregidor quien hace de juez, y cuando no se puede darle solución, deben acudir a Trinidad (Trinidad Minure Yuko, comunicación personal, Gundonobia, 27 de marzo de 2006).

De acuerdo con don Modesto Yujo, el Equipo Pastoral EPARU forma grupos en las comunidades que se ocupan de la pulpería. "*Uno va amortiguando y después es de uno*". EPARU recoge los productos de los que forman parte del grupo, los vende en Trinidad, y las ganancias vuelven a la comunidad (Modesto Yujo, comunicación personal, Gundonobia, 27 de marzo de 2006).

En las comunidades Trinitarias es el Cabildo que decide quién puede postularse para guardaparque del TIPNIS. La comunidad otorga el aval mediante el Corregidor.

3. Casos Biográficos de algunos Trinitarios.-

Doña Susana Rosendi, de padre Colla y madre Trinitaria, nació en Trinidad. Ella cuenta que *"de vieja me he puesto a caminar".* Dejó Trinidad porque su padre se cansó de trabajar allí, debido sobre todo a las inundaciones. Salieron de Trinidad en 1957 y se dirigieron a El Carmen sobre el río Sécure (*"de Totora un poco más arriba"*). Se había separado de su marido después de trece años. Tenían siete hijos. Posteriormente, llegaron a la Asunta con su padre. En el ínterin fallecieron cuatro de sus hijos. Sobrevivieron tres. En Asunta vivieron dos años, donde falleció su padre. *"Yo no supe qué hacer, quería ir a Trini y no había en qué. Tuve que seguirlos a los demás como perrito".* Caminaron por cuarenta días por serranías hasta llegar a Covendo en el Alto Beni. Era una Misión con el Padre Nico, donde no aceptaban madres solteras, tenían que ser casadas. Su madre la acompañó hasta ahí. "*No le daban trabajo, sólo había para los varones, río arriba para cortar troncos para mandar a La Paz".*

En Covendo conoció a Damián Fanío, con quien luego tuvo a su hijo Rigoberto. "*El Padre nos hizo casar; me pasaron por viuda, el también era viudo*". Estuvieron juntos cuatro años. Luego Damián "*se prendió con otra mujer y se fue a morir a otro lado*". Doña Susana se quedó con cinco hijos más. Tres de Damián y dos que él había tenido con otra mujer. De Covendo, pasando por Caranavi, La Paz y Cochabamba, doña Susana llegó a San Miguel en el río Isiboro. *"San Miguel era bonito, pero no había extensión para vivir, había bajíos. El Padre Eric Williner nos trajo a Santísima Trinidad".* La llegada a San Miguel, con sus hijos Rigoberto, Andrea y Alfonso, y sus nietos Ángel y Javier, fue en 1973. "Era selva, no había nada, no había camino. Llegamos por el río Isiboro. Para ir a Isinuta, era por senda. Siempre fuimos Católicos, desde el bautizo". Luego doña Susana añadió, "*En Busca de la Loma Santa, eso dicen ellos, pero qué va haber*".

Ahora (mayo de 2005) en Santísima Trinidad doña Susana tiene 78 años. Tiene un hijo en Trinidad, llamado Fernando. Es hijo de Hernán Birué, con quien se concubinó, *"y me canché dos hijitos. Se fue a otro lado, vaya volver en tres meses, dijo él, hasta ahorita*". En Santísima Trinidad tiene otra hija, Rosana, "*buena también, me ayuda en víveres, cuando no tengo platito. Es hija también de Hernán. Fernando manda Bs. 100.- para Navidad y Año Nuevo"* (Susana Rosendi, comunicación personal, Santísima Trinidad, 23 de mayo de 2005).

El hecho que en Covendo, donde Susana Rosendi conoció y se casó con Damián Fanío, siendo ambos "viudos", podría deberse a una influencia de los Tacanas, que habitan en la región. Karin Hissink y Albert Hahn en su libro **Los Tacana** - **Datos sobre la Historia de su Civilización** al respecto comentan:

"En cuanto a enlaces matrimoniales, para los familiares del difunto, en Ixiamas, un viudo sólo podía casarse con una viuda y viceversa, ya que, según temía la población de allí, otro tipo de boda produciría la muerte pronta de uno de los cónyuges" (Hissink y Hahn 2000: 173).

Rigoberto Fanío (hijo de doña Susana Rosendi) llegó a Santísima Trinidad a los ocho años enI1977. Partió del Alto Beni, donde nació (en Covendo). Emprendió la migración con su madre en busca de la "Santa Tierra". Era "*pura cordillera*", la gente caminó por las serranías. Luego, viajaron en canoa.

Se encuentra casado con una mujer de Azurduy, en Chuquisca. Llegó a San Miguel sobre el río Isiboro, de donde el Padre Eric Williner los trajo "*ofreciéndoles buenas tierras".* Cuando llegó a Santísima Trinidad, sólo había la pista. Aquellos días se organizó una cooperativa. Había ganado vacuno, equino y una cepilladora. La gran inundación que obligó el traslado de Santísima Trinidad al lugar (más alto) donde se encuentra ahora ocurrió alrededor de 1978. Adrián Nogales (Yuracaré), cuando fungía de Presidente de la Sub Central del TIPNIS donó a la comunidad de Santísima Trinidad veinte cabezas de ganado vacuno.

Doña Benita Yuca, que ahora también vive en Santísima Trinidad, se casó con Mariano Moye, quien ya falleció. Benita llegó "*por agua a San Miguel, buscando la Loma Santa, aquí era cachuela, fue peligroso. No encontramos la Loma Santa. Que vamos a pillar pues, cuando nos morimos, vamos a pillar. Los viejos ya se están yendo, se están muriendo*" (Benita Yuca, comunicación personal, Santísima Trinidad, 5 de octubre de 2006).

Víctor Guaji es Trinitaria y trabaja como guarda parque del TIPNIS. Esta es su historia.

"*Mis padres salieron de Trinidad rumbo a Rosario, sobre el r[o Mamoré. De ahí llegaron a San Miguel y luego a Santísima Trinidad. En San Miguel yo tenía 17 años. Fui al cuartel. Cuando regresé, ya no estaban en San Miguel, sino en Santísima Trinidad, la Antigua. Mis padres llegaron por el río. Han venido arribando, arribando. La población cada vez más grande. En cambio, Severiano Temo y Sacarías Nosa llegaron a El Carmen caminando desde el Alto Beni, hasta llegar al río Moleto, y luego a San Miguel, y de ahí, después de unos cuatro años, retornaron a la zona actual de El Carmen. Estas familias siguen yendo a Trinidad, mantienen familiares allá".* (Victor Guaji, comunicación personal, Campamento Ichoa, 6 de octubre de 2006).

Alejandro Nosa vive en Isinuta, y trabaja con su canoa de transbordador en el río Isinuta. Llegó en la década de los 1960, procedente de San Miguel sobre el río Isiboro. A San Miguel llegó de Trinidad, de donde salió a raíz de una inundación. Su migración no se debió a la Búsqueda de la Loma Santa, no cree en ello.

Don Severiano Temo fue el fundador de El Carmen del río Ichoa en 1972. Llegó del Alto Beni. En origen es Trinitario de la ciudad de Trinidad. Don Severiano es en realidad el único Trinitario que nos afirmó haber encontrado su Loma Santa. *"Estuve andando por todos los trechos en busca de la Loma Santa, aquí es".* afirma don Severiano. *"Para llegar, caminamos bordeando el río Moleto, pasando por San José de Angosta, entrando un poco a San Antonio de Moleto, y caminamos hasta el río Ichoa, donde está El Carmen y Tres de Mayo".*

"Primero se llamaba Puesto la Esperanza, luego se cambió a El Carmen". Luego añade, "cuando encontré este lugar ya no tuve más que andar". Fue a La Paz a solicitar este lugar. "*Antes era un Parque Nacional, ahora es un Territorio Indígena"*.

En 1978 llegaron familias de Santísima Trinidad. *"Salieron del Alto Beni, llegaron a Santísima, luego llegaron aquí. Primero en la otra banda, pero llegaba mucho el agua".*

Don Severiano cuenta que en Trinidad, *"después de comer del mismo plato con el cura, no sólo de la lechecita iba a vivir. Yo me vine"*. Son fundadores con su entenado, don Sacarías Nosa, más Julio Masapueja. (Severiano Temo, comunicación personal, El Carmen, 6 de julio de 2006).

El 7 de octubre de 2006 nos volvimos a encontrar con don Severiano Temo en San José de Angosta. En esta oportunidad, mencionó que "*encontré el territorio y me quedé. Aquí estaba y de aquí ya no me muevo"*, dijo. Continuó contándonos, "*yo he conseguido todo lo que se necesita para el territorio. Donde no hay nadie que nos despoje. No hay ganadero, no hay Collao. Hemos llegado el 16 de julio y he ido a La Paz a conseguir el territorio"*.

En esta oportunidad nos complementó algunos datos acerca de su migración en busca de la Loma Santa. Severiano llegó del Alto Beni, de la Misión Covendo, donde trabajaban los Curas, los Misioneros. A Covendo, desde Trinidad había llegado a pie.

"El 72 llegamos solos, vinimos tranquilos, sólo Dios sabía de nosotros y nadie más. El Carmen está en altura, al pié del cerro". Antes había buscado por toda la zona, muchos cerros, hasta que llegaron al río Ichoa. "*Por aquí (refiriéndose a San José de Angosta) no me gustó, estas puntas, estos cerros*". Buscó abajo, "*ah, éste es mi lugar, planicie, hasta donde agarra la puntita del cerro. Ahí tenemos la vida, día y noche corre el agua, no hay necesidad de poner diesel. Los primeros cuatro meses estuve solo. Luego llegó Sacarías Nosa, mi entenado. Al venir, fue a la del perro, dormíamos al aire libre".*

"*En el año 1972 lo conseguimos este lugar que se llamaba Parque Nacional. Ahora que he ido el 16 de julio en 1972, ahí fue, he conseguido el territorio. Ya es Territorio Indígena y no solo Parque Nacional, desde que se hizo la solicitud del territorio"*

Ahora cuenta que *"ya se están terminando todas mis lichigadas* (gente de su edad)". En octubre de 2006, cuando nos reunimos por segunda vez, Don Severiano tenía 80 años. Nació el 8 de enero de 1926 (Severiano Temo, comunicación personal, San José de Angosta, 7 de octubre de 2006).

Don Lucio Semo es actualmente (octubre de 2006) el curandero de San José de Angosta, sobre el río Moleto. Lucio vivía en Trinidad. Era ladrillero, jornalero. Viajó *"por todo lado"*. Fue a la marcha. Vivió en San Ramoncito, y llegó a San José de Angosta en 1997. Cuenta que "*había tres casas. Ahora hay 19 familias"*. Está casado con Silvia Moye, tienen cinco hijos.

Respecto a sus conocimientos terapéuticos afirma que su finado abuelo le enseñó el uso de las plantas. "*Algunas plantas son diferentes*", comenta. También, al caminar fue conociendo. Llegó a conocer las enfermedades. "*La falseadura*" (fisura), quebradura, temperatura, fiebre, dolor de estómago. Es una tradición familiar que viene desde su tatarabuelo (Lucio Semo, comunicación personal, San José de Angosta, 7 de octubre de 2006).

Don Eleuterio Semo vive actualmente en San Miguelito del río Isiboro. Nació en el Pueblo Viejo de San Miguel, que ahora se encuentra abandonado. "*En San Miguel vivían aproximadamente 400 familias"*. Había pista de aterrizaje. Había profesores de Cochabamba y del Beni. *"San Miguel se desintegra en 1984 a 1986, era monte adentro, no sobre el río. Antes estaba sobre el río*".

El Padre Eric Williner los trasladó a Santísima Trinidad alrededor de 1979. "*Otros se desparramaron en busca de la Loma Santa. Se fueron al río Ichoa"*. De las 400 familias, se quedaron unas 30 ó 40 familias. Eleuterio se fue a Trinidad. Su abuelo era de Trinidad. Llegó a San Miguelito en 1984 (Eleuterio Semo, comunicación personal, San Miguelito, 13 de mayo de 2006).

En Nueva Esperanza el primer poblador fue don Francisco Montejo (Don Pancho), de origen Movima, pero en su trayectoria de vida, un Trinitario más. Sus padres no le enseñaron Movima. Don Pancho llegó en 1961. Llegó sólo. Partió de Santa Ana de Yacuma en 1959 y llegó a Todos Santos, de donde pasó a Villa Tunari, y luego llegó a Nueva Esperanza.

Al pasar por San Miguel del lsiboro conoció a Justina Noe Nosa, la que fuera luego su esposa. Llegaron con Justina después de casarse en San Miguel. Estuvieron primero en Santa Rosa, donde no los acogieron bien. Tuvieron doce hijos. Ahora viven cuatro. Un hermano de Justina vive en Puerto San Francisco.

En Nueva Esperanza, que en un principio se llamaba Panchito, vivieron de su chaco, donde plantaban arroz, maíz, yuca y plátano. Don Pancho cazaba *"con salón, lagartos, lobos de río, gatos y tigres para vender el cuero".* Llegó a cazar seis tigres. Justina aprendió en esta zona el uso de las plantas medicinales (Francisco Montejo y Justina Noe Nosa, comunicación personal, Nueva Esperanza, 16 de mayo de 2006).

Lorenzo Guayacuma Yuco vive actualmente en Santa Isabel (río Ichilo). Nació en San Ignacio de Mojas. De padre Ignaciano y madre Trinitaria. Lorenzo vivía en Trinidad. Cuando joven había muchas inundaciones. Le dijeron que *"por acá era bueno*". Llegó con su esposa Emilia Montenegro. Ella es de Trinidad (Lorenzo Guayacuma, comunicación personal, Santa Isabel, 11 de mayo de 2007).

Don Alejandro Guaji Noe vive actualmente en Puerto San Lorenzo. Cuenta que los "a*ntiguos ya han muerto*". Dice, *"cuándo será que vinieron*". "*Yo nací pa delante de San Francisco de Mojos*". Primero llegó a San Lorenzo de Mojos y luego a Puerto San Lorenzo sobre el río Sécure.

"*De San Francisco andaban buscando la Loma Santa, arriba, a la Asunta a buscar. Yo era joven, cuando se fue la, gente, esto cuando tenía 16,ahora tengo 77añqs..Había espundia, se moría la gente que fue a la Asunta"*

"*Los Trinitarios empezaron en Trini. El nombre de Trinitario viene de Trinidad. Buscaron la Loma Santa. Sabían que había pampa y ganado, Eran unas seis personas, y pillaron ese campo, hicieron pueblito. Después vinieron los Carayanas. Volvieron a salir a buscar la Loma Santa, y no hallaron*" (Alejandro Guaji, comunicación personal, Puerto San Lorenzo; 20-22de marzo de 2006).

Aunque no sea un pueblo típicamente Trinitaria, Puerto San Francisco tiene algunas familias Trinitarias cuya historia de migración viene al caso mencionar.

Doña Ramona Semo cuenta que llegó de Trinidad, había llegado en 1986. La migración fue por causa de su madre. Ella es hija de doña Abelina Semo, que en 1979 vivía en "*la otra banda*". Cuenta que "*su abuelo fue el primero en venir, en los años 1960's. Ellos buscaban la Loma Santa, Vinieron a quedarse y a morir. Mi abuelo se llamaba Ivan Semo. Llegaron a San Miguel del lsiboro buscando la Loma Santa con sus abuelos. Mi tío es don Modesto de Limoncito* (Ramona Semo, comunicación personal, Puerto San Francisco, 21 de mayo de 2006).

Don Gonzalo Yuco, que ahora vive en Monte Cristo, sobre el río Ichoa, nos contó que llegó a dicha comunidad el 2000. Llegó de San Antonio de Imose. Gonzalo dice haber estado buscando la Loma Santa. Esta, su versión.

"Hemos estado buscando. Mas antes había uno jóvenes, ellos se han desanimado y se fueron. Partimos de Mercedes, bajando el Ichoa. Entramos al centro, el arroyo Chimimita. Empezamos el 80 a buscar. Vinimos haciendo campamento. Había otro rancho, el Carmen. Ahí vivieron por sus dos años nomás. Volvimos a mudar aun arroyito llamado Almacén y ese champó al arroyo Chimimita, y luego hicieron otro, Copacabana, el 82, El 85 se desparramaron. Otro grupo se fue a San Antonio. Partimos y formamos un ranchito que se llama Concepción, que se ha ido trasladando. De Concepción se desparramaron el 97, y llegaron a San Antonio, de donde llegué acá".

"Dejamos de buscar la Loma Santa el 88, cuando estaba en Copacabana. Se desanimaron. Creemos que hay, porque lo que hace el Señor no es como nosotros. El tiene poder. Existe el lugar, pero es un lugar encantado".

Incluimos en la descripción biográfica de Gonzalo Yuco, un relato con su moraleja, que seguramente habrá guiado varios esfuerzos de encontrar la Loma Santa; incluyendo su propia búsqueda.

"*Había un viejito que se puso a caminar con un hermano y dos hijos. Anduvieron hasta que tuvieron suerte. Era en el Sécure. De repente salieron al lugar y ahí vieron la multitud de ganado. El viejito dijo, no vamos a avisar a nadie. Primero nosotros aprovecharemos. Primero iremos a comprar sal para hacer charque y vender. Lo hicieron, compraron en Trinidad. Era pequeño todavía".*

"*Prepararon su tapeque (chivé) para comer en el viaje. De ahí llegaron al lugar en el puerto del río, luego tenían que andar, creo un kilómetro. Llegaron a la orilla del lugar que estaba marcado con un palo. De ahí faltaba poco, y el camino como si fuera viejo ya. Ya no lo reconocieron donde habían ido ellos. Había perdido el lugar. Estaba puro patujusal. La cañuela es otra".*

"El Señor se lo quitó, porque hablan pensado mal. El quería que sea para todos".

Finalmente Gonzalo añadió, "*Trinidad ha sido tierra prometida. Harto les ha costado hallar ese lugar"*. (Gonzalo Yuco, comunicación personal, Monte Cristo, 22 de marzo de 2007).

Doña Ana Semo es esposa de don Jacinto Yuvanore, padres de Reinaldo Yuvanore, quien en marzo de 2007 trabajaba de guardaparque en el TIPNIS. Doña Ana nos contó algo de su historia de vida. "*Una vez don Jacinto (padre de Reinaldo), instalado en Patrocinio, fue a Trinidad, y por medio de su tío Vicente Yuvanore llegaron a un acuerdo con mis abuelos. Yo tenía 14 años. Jacinto me trajo a Trinidadcito y nos casamos. Ahora tengo 52 años. Llevo casada 38 años y tenemos 12 hijos, 8 varones y 4 mujeres"* (Ana Semo, comunicación personal, Trinidadcito, 25 de marzo de 2007).

Mientras estábamos en San Miguelito, acogidos por Félix Semo Moye (guarda-parque del TIPNIS), nos contó la trayectoria de su familia.

"Alberto Semo es mi papá. Nació en Trinidad. Tenía escasos recursos. Salió al Isiboro Sécure. Todavía no era parque. Había fauna y flora en gran cantidad. Llegó a Puerto San Francisco con Juana Moye Muiba - mi madre - ya casados. Comenzó a formar su familia y fue uno de los primeros Trinitarios en asentarse en Puerto San Francisco. Sería el 64. Mí abuelo era Victoriano Semo. Fue a la Guerra del Chaco. Murió en Puerto San Francisco. Por ello y por necesidad mi papá se trasladó a Todos Santos, a la Empresa Maderera de Pancho Marena. Hasta ahí llegaba una senda. Hicieron un hospital. En ese hospital en 1968 nací yo, el cuarto de once hijos. Nos quedamos hasta el 72. El 73 nos fuimos a Santa Rosa del Isiboro. En aquél entonces era un campamento de cazadores, rescatistas de cueros. Tigre, londra, gato montés, lobitos de río, taitetú y tropero. Nos quedamos. Crecí y me eduqué en la escuela. Sería el 74".

"*Alberto Semo, mí papá, salió buscando la Tierra Santa, donde uno vive y trabaja, ésa es la Loma Santa. Anduvo hasta el 95. El 96 se asentó en La Pampita, con su hato de ganado. Con María Lourdes, ahora mi esposa, nos casamos en Santa Rosa, el 18 de marzo del 89. Maria Lourdes es hija de Diego Yuco. El 2001, los de Santa Rosa no querían formar parte de la TCO y del TIPNIS, y nos trasladamos a La Pampita. El TIPNIS, después de la marcha del 90, tiene doble categoría, Parque y TCO".*

"A los de mi generación ya no les interesa la búsqueda de la Loma Santa. No conozco a ningún Trinitario que haya encontrado la Loma Santa" (Félix Semo Moye, comunicación personal, San Miguelito, 18 de septiembre de 2007).

Finalmente, concluimos esta reseña biográfica con un caso muy particular. Es la corta trayectoria de Daniel Yuco, oriundo de Santa Rosa sobre el río Isiboro. Al parecer, Daniel siempre fue emprendedor y tuvo ambición para progresar en el mundo moderno con el cual, en su niñez, apenas tenía contacto a través de las embarcaciones que llegaban a su comunidad.

Nosotros lo conocimos en noviembre de 2006 en Puerto San Francisco, donde, a sus 20 años estaba de novio de Sonia Semo, hija de don Avelino Semo Nosa. Daniel llegó a Puerto San Francisco a sus 15 años a buscar trabajo.

Este su relato. "*Hay trabajo, depende de cada uno. Ahora estoy de comandante en la embarcación de don Delfín Dorado. Tengo una camioneta. A mis 20 años, la experiencia de la vida ha hecho que tenga sabiduría de vida".*

"Vengo de Santa Rosa del Isiboro, donde todo está organizado a nivel comunitario. No se necesita dinero, se invita y hay trueque. Todos tienen sus chacos de la tierra comunitaria. El que trabaja y produce, tiene su chaco".

"*En cambio, en Puerto San Francisco, tengo que buscarme la vida de manera individual. Uno tiene que buscárselas. Para todo se necesita dinero. Uno tiene que trabajar de cualquier cosa para ganar dinero y subsistir".*

"*He trabajado de chofer desde mis 15 años. Era chofer de camiones. Ahora, como le dije, soy comandante del barco de don Delfín Dorado*" (Daniel Yuco, comunicación personal, Puerto San Francisco, 3 de noviembre de 2006).

Conclusiones

La trayectoria de este grupo étnico, que hoy conocemos como Trinitarios, contiene características notables. Sus orígenes provienen del Norte del continente Sudamericano, en épocas remotas, quizás cuando el desarrollo de la agricultura estaba dando sus primeros pasos. Sin embargo, esa base cultural le habría de acompañar a lo largo de toda su evolución cultural, e inclusive durante sus extensas migraciones hacia el centro del continente. En efecto, los Arawaks se difundieron por Sud América dividiéndose en varias ramas, que a la postre, dieron lugar al desarrollo de diferentes culturas.

De todas las culturas de origen Arawak, nos parece que la de los Mojeños, precursores de los Trinitarios, es la de mayor riqueza cultural e histórica. Cultural, por la variedad y profundidad de los rasgos tradicionales, tanto de su pasado como de su presente, que componen su identidad. E histórica, por el rol importante que les tocó desempeñar en los acontecimientos que conforman la "prehistoria" e historia de nuestro país.

Hemos formulado la hipótesis, de que los Mojeños, y por ende, los Trinitarios, son los descendientes de uno de los mayores desarrollos culturales que ha tenido en su pasado el territorio de lo que ahora es Bolivia. Nos parece asombroso que el Imperio Mojeño (que por supuesto habrá tenido otro nombre) haya tenido los conocimientos, y capacidad de manejar y controlar el medio ambiente a su favor. Nos referimos al manejo de las aguas, que muy naturalmente, y anualmente, bajan de los Andes, sobrepasando los bordes de los ríos, e inclusive, cambiando sus cursos.

Como todo imperio, el péndulo de su destino tomó una trayectoria regresiva, desencadenando en una especie de confederación de asentamientos regionales, sin un gobierno central y autocrático, pero sí unidos por una misma base cultural, que incluía el idioma.

Su protagonismo en las tierras bajas de esta parte del continente continuó durante la presencia en su territorio de la Compañía de Jesús, cuyos miembros tuvieron la habilidad de reducir a la población de esta Cultura en misiones, que hoy la historia interpreta de diferentes maneras.

Personalmente, sostenemos que una variedad de contenidos culturales afines entre los dos grupos, facilitaron el "éxito" de la convivencia mutua en las misiones. La esencia de estas afinidades estuvo en la ejecución de ritos y ceremonias que a la postre se conjuncionaron en un notable sincretismo. Sincretismo que por supuesto tiene matices diferentes en las variadas regiones en que actualmente viven.

Algo asombroso, poco conocido, y escasamente cubierto por otros autores del tema, es la fuerza y convicción con la que mantienen sus creencias y mitos ancestrales. En efecto, una serie de creencias, propias de pueblos Amazónicos, que no han sido erradicadas por la evangelización a que fueron sometidos. Esta supervivencia cultural permanece actualmente de manera paralela en la cotidianidad de sus quehaceres y pensamientos. Esta ambivalencía cultural los hace únicos y forma parte de la esencia de su identidad. Son Católicos, algunos inclusive Católicos fervientes, y son Amazónicos, y entrañablemente orgullosos de lo que son. Como nos decía uno de ellos, "*soy Trinitario hasta los huesos".*

La faceta cultural que más ha llamado la atención a investigadores e historiadores es la creencia mitológica de la existencia de una tierra prometida de abundancia, concebida como la Loma Santa. Este norte mitológico, conocido también como Tierra Santa, que en parte tuvo su origen en las injusticias y explotación que sufrían los Trinitarios en Trinidad por parte de los llamados "Carayanas", dio lugar a varias migraciones expandiéndose finalmente por los ríos Sécure, lchoa "lsiboro., Chipiriri, Chimoré e lchilo, creándose las comunidades que hoy conocemos. Muchas de estas comunidades se encuentran hoy asentadas en las cercanías del Ande. Sin embargo, cabe acotar que no todas las migraciones se produjeron como parte de la búsqueda de la Loma Santa, sino que, ante la situación desventajosa en que se encontraban en Trinidad, decidieron buscar mejores ámbitos para desarrollar, especialmente, su agricultura. Algunos lo hicieron con la ganadería.

Hoy en día, los límites meridionales de sus asentamientos se encuentran en el territorio que ha sido ocupado por los Colonos Quechua Parlantes, con desenlaces disímiles. Se tienen comunidades como San

Marcos, sobre el río Chimoré, en la que un camino divide la comunidad Colla de la Trinitaria. En este caso, pese a una buena relación entre los dos grupos, los Trinitarios han perdido mucho de su esencia cultural, como el baile de los Macheteros por ejemplo, y han adoptado una mentalidad progresista e integracionista en el ámbito nacional, pero a la vez, mantienen una identidad Trinitaria.

Otro es el caso de Puerto San Francisco, sobre el río Chipiriri, ponde los primeros habitantes fueron Indígenas, tanto Yuracarés como Trinitarios, y luego fue habitado por una fuerte incursión Mestiza y Colla. Ahora, las cuatro familias Trinitarias que quedan no tienen sus propios chacos y sobreviven gracias al ingenio que tienen y a los lazos que mantienen con otras comunidades Trinitarias, como Uryuta por ejemplo. El Trinitario más progresista de Puerto San francisco es miembro de un Sindicato del Trópico, lo que le permite tener su propio chaco y trabajarlo.

Una comunidad netamente Trinitaria, pero que ya está bajo la presión de los Colonos Cocaleros, es San Miguelito, sobre el río Isiboro. Se trata de una comunidad grande, que mantiene sus tradiciones culturales, pero que está amenazada por la ocupación Cocalera, que ya está al otro lado del río. Los Colonos Cocaleros que no son personas de río, han visto facilitado su avance gracias a la senda que parte de la población de Eterasama. El avance de los Colonos Quechua Parlantes se está llevando a cabo inclusive a lo largo del río. Ya están pasando Puerto Bolo, Puerto Borracho y llegan incluso hasta las coordenadas 20K 0229316 y UTM 8166239."

Lo más preocupante es que dicho avance se está llevando a cabo en el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure, que tiene doble categoría. *"Fue creado como Parque Nacional mediante Decreto Supremo 7401 del 22 de noviembre de 1965, y declarado Territorio Indígena a través del Decreto Supremo 22610 del 24 de septiembre de 1990, como producto de las luchas reivindicativas de los pueblos indígenas de la región"*. O sea que tiene una categoría de manejo como Parque Nacional dentro del Sistema Nacional de Áreas Protegidas de Bolivia, y es Territorio Indígena, organizado ahora como TCO -Tierra Comunitaria de Origen (SERNAP 2001: 49). Esta doble categoría le otorga un manejo legal que está fuera del sistema arbitrario de ocupación Colona - Cocalera.

En septiembre de 2007, hubo una incursión de aproximadamente 300 personas, asentándose en lo que llamaron el Sindicato 16 de Octubre. Luego habrían de llegar sus respectivas familias. Cada persona abre su chaco de 100 por 1000 metros, aumentando cada año entre uno y dos hectáreas. Esta situación motivó que dos de los guardaparques del TIPNIS junto con Indígenas (Yuracarés y Trinitarios) de Santa Teresita y de San Miguelito, entrasen al monte a desalojarlos. Lograron sacar a dos grupos de cuatro personas y un grupo de cinco personas. Decomisaron una escopeta calibre 16 y una motosierra. Pese a ello, pasado un tiempo, los Colonos vuelven a entrar, dando lugar a una situación irreversible.

Existe una incompatibilidad entre los conceptos y usos de tierra entre los Colonos Andinos y los Indígenas del TIPNIS. Mientras que los Colonizadores buscan y consolidan la propiedad privada, o sindical, propias de una mentalidad Occidental, los Indígenas viven y trabajan en territorios de convivencia común, concretamente las TCO's, es decir, la Tierra Comunitaria de Origen.

Al respecto, queremos enfatizar que no estamos en contra de un asentamiento Colono Quechua Parlante en el Trópico, pero ello debería llevarse a cabo dentro de un marco de legalidad, consenso y respeto por la naturaleza. En ese sentido, en el Sur-Este del Parque se creó una Zona de Colonización, que tiene su límite, dentro del cual se permiten los asentamientos de Colonos. Sin embargo, según reza el texto pertinente del libro recién mencionado, titulado **Sistema Nacional de Áreas Protegidas de Bolivia**, *"los principales impactos negativos sobre los recursos naturales del TIPNIS provienen del avance de la frontera agrícola en la zona de colonización al Sureste del Área, de la prospección y exploración petrolera, de la explotación maderera por empresas y motosierristas, de la caza furtiva comercial o deportiva, de la pesca comercial y de la construcción de carreteras*" (SERNAP 2001: 55).

Esta Zona de Colonización se encuentra actualmente compartida por poblaciones Colonos de Quechua Parlantes y por algunas comunidades Indígenas, tanto Yuracarés como Trinitarias. Asimismo, la Zona de Colonización tiene un límite, conocido como "*línea roja*", que debería fijar el límite legal al cual tendrían acceso los Colonizadores de origen Andino. Entre las comunidades Trinitarias están Santísima Trinidad, San José de Angosta, San Antonio de Moleto, y El Carmen (mencionamos solo aquellas comunidades que hemos visitado personalmente). Durante nuestros últimos viajes a la zona, durante la gestión 2007, pudimos percibir que había una buena relación de respeto mutuo entre los Indígenas (Trinitarios y Yuracarés) y los Colonos de origen Andino. Por el lado de Campamento Ichoa, hasta donde llegaba el camino en septiembre de 2007, lo que coincidía con la jurisdicción del Sindicato Ichoa, no había más avances, y más bien existía una relación de armonía y respeto con las Comunidades Indígenas asentadas más adentro.

Asimismo, en septiembre de 2007 había una buena relación entre la Sub Central del Sécure y la Sub Central dellsiboro. Aquellos días, Adolfo Moye de Santísima Trinidad, estaba de Presidente de toda la Sub Central del TIPNIS.

Durante el trabajo que se llevó a cabo en lo que se llamó la Constituyente, el Representante (en marzo de 2007) de los Pueblos Indígenas era Miguel Peña Guaji, un señor de San Ignacio de Mojos. Sin embargo, al menos en una buena parte del río Isiboro no lo conocían, lo que limitaba su representatividad.

Una situación que está dando lugar a opiniones divergentes, y que personalmente nos preocupa mucho, es la decisión adoptada hace poco para llevar a cabo la carretera Trinidad -Cochabamba. Al parecer, dicho camino partiría de Villa Tunari y llegaría a San Ignacio de Mojos, pasando por el territorio del TIPNIS. Al respecto, los Indígenas del Parque tenían en el 2007 opiniones divididas. Algunos querían sanear el territorio antes de la apertura del camino, mientras que otros querían hacerlo después.

El matutino Los Tiempos, en su edición del domingo 9 de marzo de 2008, decía *"tras 36 años de idas y venidas, luz verde para la carretera Beni Cochabamba"*. La nota no especifica exactamente por dónde pasaría dicho camino, aunque sí menciona que lo haría a través del TIPNIS. Menciona que el Gobierno está lanzando una convocatoria internacional para llevar a cabo el camino que tendrá una extensión de 308 kilómetros.

En el sector C del mencionado periódico, se menciona la sugerencia de crear un Comité Impulsor, para lo cual se propone una reunión entre autoridades prefectura les y municipales de Cochabamba y el Beni "*con organizaciones originarias del Parque Isiboro Sécure y de colonizadores*". El Consejero por la Provincia Chapare, David Herrera, *"justificó la reunión de autoridades de ambos departamentos con originarios del Parque Nacional, al señalar que la carretera al Beni mejorará el comercio de productos agropecuarios y forestales de ambos departamentos, impulsará el desarrollo turístico de varias comunidades indígenas, pero fundamentalmente preservará el Parque Nacional Isiboro Sécure, donde la naturaleza ofrece cientos de especies de flora y fauna a los visitantes*". Luego al respecto añade, "*con la carretera nueva los colonizadores e indígenas del Isiboro Sécure tendrán la posibilidad de comercializar directamente su producción de arroz, yuca, maíz, madera y castaña en los mercados de Cochabamba y Trinidad"* (Los Tiempos, 9 de marzo de 2007: C7).

Bueno, la propuesta es interesante por su potencial de beneficio para algunos sectores sociales, y al mismo tiempo, es sumamente peligroso para la conservación del ecosistema de la región, así como para el manejo sostenible del Parque, conservando la identidad y autodeterminación de los Indígenas que en él viven. Por ejemplo, los Trinitarios, en su esencia cultural, han estado desde siempre más asociados a los ríos y lagunas que a los caminos, aunque en algunos casos ello está variando.

En primer lugar, suponemos que la ruta escogida para el camino será siguiendo zonas de mayor altura para evitar inundaciones y desvíos de los ríos. Por lo tanto, el camino no tendrá acceso a los principales ríos donde se hallan asentadas las comunidades Indígenas, y por ende, al tener los Trinitarios y Yuracarés una preferencia por el traslado por los ríos, muy pocos tendrán acceso a dicha ruta caminera. A no ser que se comience a abrir rutas secundarias por el interior del Parque en desmedro del medio ambiente. Solamente podrán comercializar sus productos agrícolas aquellas comunidades Indígenas que tengan fácil acceso a la carretera. Respecto a los productos agrícolas a ser comercializados, ha sido una novedad para nosotros la noticia que se anuncia en la nota de prensa acerca de la existencia de castaña en el Parque.

Algo realmente preocupante es la anunciada intención de la explotación maderera. No quisiéramos imaginar el resultado de una explotación no planificada, y por lo tanto, no sostenible.

El desarrollo turístico podrá ser impulsado siempre y cuando sea el producto de una planificación adecuada y de un manejo controlado y sostenible. De no ser así el llamado "turismo" se convertiría en "depredación".

Respecto a que la carretera *"fundamentalmente preservará el Parque Nacional Isiboro Sécure*" lamentamos no estar de acuerdo. Es una experiencia innata nuestra que cuando en nuestro país se abre un camino, ello inmediatamente va acompañado de asentamientos de nuevos colonizadores, y lo ocurrido en el Chapare nos demuestra que los Colonos han estado lejos de ser los mejores preservadores de la fauna y flora que antes existía en esta región. Para que se pueda preservar el TIPNIS una vez abierto el camino, tendrá que haber acato a las leyes de protección ambiental, conciencia de la importancia de conservar la integridad del TIPNIS, y una legislación bien definida y respetada en cuanto al uso del territorio por donde se está pasando. De no ser así, se convertirá en otro ingrediente de la "depredación".

Finalmente, para concluir con nuestros comentarios sobre el tema, debemos estar concientes que el TIPNIS, aparte de ser un Parque Nacional (Decreto Supremo 7401 del 22 de noviembre de 1965), ha sido declarado como Territorio Indígena mediante el Decreto Supremo 22610 del 24 de septiembre de 1990. Nos preguntamos, una vez que se haya construido la carretera, ¿seguirá teniendo vigencia lo que realmente se entiende por Territorio Indígena? ¿Qué papel van a cumplir los nuevos actores que tengan que ver con el

camino? ¿Tendremos la capacidad de llevar a cabo un proyecto caminero dando una solución óptima a las preocupaciones recién emitidas? Ojalá.

Esta preocupación no es solamente nuestra, sino de todas aquellas personas que se preocupan y se dedican a la conservación de las identidades Indígenas en Bolivia. Por ejemplo, Carlos Navia Ribera, Director de ClDDEBENI, hace varios años, al referirse a los proyectos de desarrollo en territorios Indígenas afirmó lo siguiente. "*En la experiencia boliviana, los mayores efectos negativos son ocasionados por la construcción de carreteras y similares que facilitan los asentamientos de colonos, hacendados y otros, muchas veces atravesando importantes áreas de ocupación indígena"* (Navia 2003: 52).

Otro tema que ha estado vigente en el debate nacional es el de las autonomías, y en lo que nos concierne, "*las autonomías indígenas*", tema que ha sido tratado sin un conocimiento profundo del tema. Por ejemplo, García Linera manifestó que *"el otorgamiento de autonomías regionales por comunidad lingüística con distintos grados de autogobierno político, dependiendo de la densidad política y extensión de las identidades culturales demandantes"* (García Linera 2003b en Zegada 2007: 31). Parece que el autor nunca ha estado en el TIPNIS, donde, a lo largo de los ríos, las comunidades Trinitarias se alternan con las Yuracarés, e inclusive en algunas comunidades (tales como Santa Teresita) conviven Indígenas de ambos grupos étnicos. Nos preguntamos ¿cómo podría otorgarse una autonomía regional por comunidad lingüística en este caso? Para que ello ocurra, un grupo étnico tendría que eliminar al otro o desalojarlo de la comunidad. Más aún, en muchos casos existen matrimonios de Yuracarés con Trinitarios. ¿Qué tendrían que hacer los hijos de estos matrimonios?

La propuesta reciente de las "*autonomías indígenas*" que se intenta incluir en la nueva Constitución no responde a la realidad del mundo Indígena en nuestro país. ¿Cómo podrían manejarse autonomías regionales con las comunidades Indígenas que viven dentro del territorio ahora ocupado por los Colonos Quechua parlantes? Este es el caso de los Consejos Indígenas de Río Sajta, Río Ivirgarzama, San Salvador, El Progreso, y de la Comunidad Indígena Trinitaria San Marcos.

María Teresa Zegada, en su libro **En Nombre de las Autonomías: Crisis Estatal y Procesos Discursivos en Bolivia**, cita a autores como Pablo Mamani, quienes señalan "*que no tiene sentido hablar de autonomías indígenas porque ello limitar(a constitucionalmente a las poblaciones indígenas, e implicaría un autobloqueo sobre su territorio y recursos naturales, considerando lo reducido de su peso demográfico relativo en el contexto nacional".* (Zegada 2007: 32).

Luego, en todo este debate, se habla alegremente de "*indígenas, originarios y campesinos*". En primer lugar, no todos los Indígenas son campesinos. Campesino es quien trabaja la tierra sembrando y cosechando productos agrícolas, y no todos los Indígenas utilizan la agricultura como medio de subsistencia. Por lo tanto, el uso genérico de la palabra "campesino" es una práctica incorrecta.

En segundo lugar, no todos los que viven en áreas rurales son Indígenas. La palabra "Indígena" se origina en el latín, y según José Teijeiro (basado en Aguirre), "el sentido implícito de indígena es nacido en una región. La palabra combina "*indu*", del latín antiguo, que quiere decir "*dentro*", con *"gena"*. del indoeuropeo, que significa "*nacido*" (Aguirre 1988: 398; Teijeiro 2007: 32). Actualmente, la gran mayoría de la población en las provincias es gente mestiza, más aún, si se toma en cuenta que el mestizaje no es sólo una cuestión biológica y genética, sino también cultural. Todos los afiliados a sindicatos serían culturalmente mestizos, por cuanto el "sindicato" es un sistema económico y político traído de afuera. Lo mismo ocurre con los que se casan con música de los Mariachis, o visten con pantalones de corte Inglés o con los famosos blue jeans, así como los que usan gorras con viseras, que son propias de las grandes empresas capitalistas de Estados Unidos de Norte América. Por otro lado, algunos autores (Paulson 1996; y De la Cadena 1997) mencionan que "*una persona puede ser considerada mestiza o mestizo en un contexto e india o indio en otro*" (Lehm -coordinadora -2002: XXIII). El uso alegre de la palabra "lndígena" no es correcto, porque muchos de los llamados Indígenas, son en realidad Mestizos.

Y en tercer lugar, existe un mal uso de la palabra "originario". Generalmente se cataloga como originarios a los Indígenas, dando a entender que han estado en este territorio desde siempre, y por lo tanto, antes de la llegada de los Españoles. Al respecto, nos preguntamos, ¿porque discriminan a los Guaranís?, puesto que muchos de ellos llegaron en migraciones durante la Colonia, e inclusive en compañía de un Europeo, nos referimos a Alejo García. La palabra "originario" también otorga un trato desigual a todos los Quechua Parlantes, puesto que ellos llegaron con la Conquista Incaica del Collasuyo a partir del reinado de Tupac Yupanqui (1471 -1493). Sucede que los Españoles llegaron a partir de 1532 (con la caída de Atahuallpa). Dentro de una perspectiva histórica, una diferencia de 60 años (entre la llegada de los Quechua Parlantes y los Españoles) no es nada, prácticamente representa lo mismo. Por lo tanto, cuando dicen que los de origen Europeo, o más concretamente, los Españoles, no son originarios, también estarían discriminando a los Quechua Parlantes que llegaron de lo que ahora es el Perú. Por lo tanto, la palabra "originario"' mal empleada, es discriminatoria.

Pese a que, en nuestro concepto, las organizaciones políticas Indígenas frente al aparato estatal y la nueva coyuntura del país, están desestrurando la esencia cultural étnica del Indígena, cumplen una función de coordinación y de conjunción de fuerzas en aras de lograr mejores resultados. Sin embargo, estas organizaciones, como la CPITCO (Coordinadora de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba), y otras en el Beni y Santa Cruz, son necesarias para defender los derechos Indígenas y coordinar proyectos de desarrollo sostenible.

Quizás, uno de los mejores logros obtenidos fue cuando los pueblos Indígenas Sirionós, Mojeños (Trinitarios e Ignacianos), Yuracarés, Caimanes y Movinas, se reunieron en el Primer Encuentro de la Unidad entre Pueblos Indígenas en El Ibiato (comunidad Sirionó) de 11 al 13 de junio de 1990. Como resultado de la reunión pidieron al Gobierno más justicia en cuanto a sus derechos de territorio propio, especialmente para aquellos que habitaban en el Bosque de Caimanes, en el Parque Nacional Isiboro Sécure y en el Ibiato. Al no haber obtenido los resultados que buscaban se organizaron y llevaron adelante la Marcha por el Territorio y la Dignidad en agosto de 1990, llegando incluso hasta la ciudad de La Paz, la Sede de Gobierno (Teijeiro 2007:49-50). Dicha marcha ha quedado como un hito en las reivindicaciones Indígenas, y aún hoy en día se sigue hablando de ella.

Respecto a la "Esencia Cultural Indígena" coincidimos con Zulema Lehm en su artículo "Las Comunidades Trinitarias de Puerto San Lorenzo y del Cabildo Indigenal de Trinidad" cuando dice que resulta interesante constatar *"cómo los trinitarios, siendo una identidad étnica post reduccional, interpretan su origen asociado a elementos pre reduccionales"* (Lehm en Lehm- Coordinadora-2002: 204).

En nuestro trabajo de campo, durante los años 2005, 2006 y 2007, hemos podido constatar la existencia de dos ingredientes de la cultura actual de los Trinitarios. Por un lado, lo que primero se aprecia, o percibe, es su fuerte fervor Católico con un alto y profundo conocimiento de la liturgia Católica, especialmente durante las fiestas religiosas. Sus conocimientos incluyen temas como los pasajes de la Biblia. Obviamente, existen comunidades Trinitarias donde este fervor religiosos es más notorio que en otros. En este sentido, citamos como ejemplos de ello a Santísima Trinidad en el Sur del TIPNIS, y a San Antonio de Imose, cerca al río Ichoa en la parte central del mismo Parque.

Por otro lado, de manera más subyacente, menos perceptible a primera vista, los Trinitarios conservan una fuerte cultura originaria que proviene, sin duda, de épocas Pre hispánicas, y que contiene elementos culturales propios de los Pueblos Amazónicos. Esta Esencia Cultural Mojeña en los Trinitarios se mantiene inclusive en poblaciones de fuerte expresión Católica como Santísima Trinidad. Estos elementos culturales de origen Pres Hispánico están basados en una fuerte convicción en sus creencias, especialmente, relacionados con su mundo espiritual, que como en muchos Pueblos Amazónicos, es la esencia de su espiritualidad y de lo sobrenatural. Entre dichos elementos culturales están temas como el Desombro, el Mal Viento, el Wakanki, el Tigre Gente, el Arcoiris; la Lira, la espiritualidad de animales y partes de ellos, etc.

Lo interesante de estas dos corrientes espirituales y religiosas, es que forman en el Pueblo Trinitario, un fuerte Sincretismo; ya su vez, una fuerte Yuxtaposición de las dos maneras de percibir la vida y el mundo. Obviamente también, que esta Ideología nativa se mantiene de manera más fuerte en algunas poblaciones, e incluso, entre algunas personas de una misma comunidad.

Quizás, la comunidad que más se está integrando a la nueva realidad económica y social del país, con una proyección a futuro, sea San Marcos, sobre el río Chimoré.

Pero, inclusive entre los miembros Trinitarios de San Marcos, existe un deseo de recuperar sus tradiciones y esencia Trinitaria.

Asimismo, resulta interesante advertir, que como decía el Padre Orellana, "*los trinitarios tienen su propio origen asociado al agua, a diferencia de otros grupos étnicos, particularmente los yuracarés, cuyo origen esta asociado, mas bien, al monte o al bosque"* (Lehm en Lehm -coordinadora -2002: 206). Al respecto, recuérdese la hipótesis (basada en autores como D'Qrbigny y Nordenskiöld) de que los Yuracarés aprendieron a confeccionar y navegar canoas de los Mojeños.

A lo largo de estas conclusiones hemos revisado varios aspectos relativos al pasado, presente y futuro de los Trinitarios, en los que se busca generar la economía de algunas regiones o favorecer el destino de los Indígenas, con temas tales como la proyectada carretera de cochabamba al Beni, pasando por el TIPNIS, y la idea de las Autonomías Indígenas. Al inicio del trabajo sobre los Trinitarios habíamos revisado la extensa bibliografía existente sobre el tema, y separamos algunas palabras de Stefano Varese en su artículo "Los Grupos Etno-Lingüísticos de la Selva Andina" publicada en 1983. Pese al tiempo transcurrido creemos que su análisis se mantiene absolutamente vigente en nuestros días, razón por la que reproducimos sus partes pertinentes a estas conclusiones.

"Esta fuera de toda duda de que la condición indispensable para la existencia de estos grupos étnicos es la garantía de la posesión y uso de sus territorios, por lo menos en la cantidad a la que han sido reducidos en la actualidad por el proceso de invasión colonial y republicano. En la medida en que sus territorios sean ampliados y el uso de todos sus recursos sea garantizado y protegido, estas poblaciones se mantendrán demográficamente estables y podrán crecer. Es por lo tanto ilusorio plantear cualquier medida de salvaguarda y protección lingüística y cultural si no se dan estas condiciones mínimas". (...).

"Su futuro esta ligado estrechamente a la posibilidad que tengan de poder conservar un espacio territorial mínimamente seguro, al control efectivo que puedan ejercer sobre sus recursos naturales, al margen de la relativa autonomía que puedan conservar o recuperar en cuanto a su propia gestión social, cultural y lingüística" (Varese en pottier 1983: 131-133).

De todo lo anterior, resulta evidente que el futuro bienestar de los pueblos Indígenas gira en torno a la posesión de su territorio que viabilice la continuidad de su existencia dentro de los marcos de su tradición y cultura. Pero, en lugar de que tratemos personalmente de reproducir la idea que tienen los Indígenas de lo que es "territorio", veamos una definición de esta palabra publicada por APCQB en **población Indígena de las Tierras Bajas de Bolivia**, en base a un trabajo con fuentes Indígenas.

"*El Territorio abarca todo lo que constituye el hábitat de un pueblo indígena, el espacio histórico y religioso, heredado de sus antepasados, el espacio que utiliza para las actividades de producción, caza, pesca y recolección, el espacio necesario para la preservación de los ecosistemas y recursos naturales y áreas que garanticen el crecimiento y desarrollo de la población indígena".*

Luego, en la misma publicación se mencionan varias demandas Indígenas, siendo las dos primeras, las siguientes:

"Reconocimiento como pueblos, con identidad propia y con derechos que derivan de su presencia histórica y contemporánea".

"*Consolidación de los territorios indígenas. Reconocimiento de la relación particular que tienen los pueblos indígenas con sus territorios para su existencia social, espiritual, cultural, económica y política. El derecho de propiedad y posesión de las tierras tradicionalmente ocupadas, así como el derecho al acceso, uso y administración de los recursos naturales en sus territorios"* (Weber 1994: 19, 26).

La última palabra, deberían tenerla los Indígenas mismos, sin injerencias políticas, partidistas o regionales, y esa palabra se llama "autodeterminación".

BIBLIOGRAFIA

-Aguilar, Gonzalo.
1993 "Los Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas en el Siglo XIX". En: Data-Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos. Vol.4. La Paz. pp.153-165.

-Altamirano, Diego Francisco.
1979 "Sobre lo perteneciente a las Misiones de Mojos". En: Altamirano, Diego Francisco. Historia de la Misión de los Mojos. Instituto Boliviano de Cultura. La Paz. pp. 23-204.

-Anónimo.
1754 "Descripción de los Moxos que están a cargo de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Descubrimiento de esta Tierra y Naciones que la Pueblan". Manuscrito. Original en Archivo Provincia de Toledo. Manuscrito. Leg. 3. Nº 7. Alcalá.73 p.

-Bamonte, Gerardo y Sergio Kociancich.
2007 Los Ese Ejja – El Mundo de los Hombres y el Mundo de los Espíritus entre los indios del Río. Plural Editores. La Paz, 209 p.

-Baptista Gumucio, Mariano.
1996 Viajes por Bolivia – Alcides d'Orbigny. Fundación Cultural Quipus. Agencia Boliviana de Fotos. Embajada de Francia. Total Explotation Production Bolivia. La Paz. 208 p.

-Baptista, Javier.
"Los Jesuitas. Los llamaron y los expulsaron". En: Cuatro Intermedio. Vol.20 Cochabamba. pp. 90-112.

-Barace, Cipriano.
1964 "Copia de la Relación que envió el P. Cipriano Barace sobre la Conversión de los Infieles. Santa Cruz, 10 de septiembre 1680". En: Vargas Ugarte, Ruben. Historia de la Compañía de Jesús en el Perú. Tomo III. Burgos.pp. 162-168.

-Becerra Casanovas, Roger.
1980 De Ayer y de Hoy -Diccionario del Idioma Moxeño a través del Tiempo. PROINSA. La Paz. 87 p.

1987 "Orígenes y Naturaleza de las Danzas y Música Moxeñas". En: Simposio sobre las Misiones Jesuíticas en Bolivia. Comisión Boliviana del V Centenario del Descubrimiento de América - Encuentro de Dos Mundos. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. La Paz. pp. 67-75.

-Bianchi, César.
1982 Artesanías y Técnicas Shuar. Ediciones Mundo Shuar. Fondo Internacional para la Promoción de la Cultura de la UNESCO. 477 p.

-Block, David.
In Search of El Dorado: Spanish Entry into Moxos, a Tropical Frontier, 1550-1767. University of Texas. Vol. XX. Austin. 390 p.

1980 "Links to the Frontier, Jesuit Suply of its Moxos Missions, 1683- 1767". En: The Americas. Vol. 37 (11). Washington. pp. 161-178.

1986 "La Visión Jesuítica de los Pueblos Autóctonos de Mojos (1667 -1700)": En: Historia Boliviana. No. VI/1-2. Cochabamba. pp. 73-86.

2005 "Prólogo". En: Cortés Rodríguez, Jorge. Caciques y Hechiceros. Huellas en la Historia de Mojos. Plural Editores. Universidad de la Cordillera. La Paz. pp. xiii-xv.

-Bravo, Alejandra.
El Arte Plumaria entre el Pasado y el Presente. Editorial "Los Amigos del Libro". Cochabamba. 48p.

-Braunstein, José.
1997 "El Chamanismo y el Espacio Religioso de la "Misa" de los Matacos". En: Schobinger, Juan (Compilador). Shamanismo Sudamericano. Editorial Almagesto. Ediciones Continente. Buenos Aires. pp. 69-86.

-Bruzzone Pizarro, Graciela (Investigador Responsable).
1989 Monografía del Trópico - Departamento de Cochabamba. Estudios Regionales. Centro de Investigación y Desarrollo Regional. Cochabamba. 488 p.

-Calandra, Horacio Adolfo y Susana Alicia Salceda.
"Amazonia Boliviana: Arqueología de los Llanos de Mojos': En: Acta Amazónica. Vol. 34(2). pp. 155-163.

-Cardoso, Onelio Jorge y Modesto García.
Los Indocubanos. Ministerio de Cultura. La Habana. 110 p.

-Carvalho Urey, Antonio.
Pedro Ignacio Muiba: El Héroe. Talleres Gráficos "Los Huérfanos". Tercera Edición. Trinidad. 109 p.

-Castillo, José del.
1906 "Relación de la Provincia de Mojos". En: Ballivián, Manuel V. Documentos para la Historia) Geográfica de la República de Bolivia. Las Provincias de Mojos y Chiquitos. Tomo l. Tip. De J.M. Gamarra. La Paz. pp. 294-395.

-Céspedes Paz, Ricardo.
1991 "Moxos: Un Esplendoroso Pasado". En: Gisbert, Teresa (Directora). Encuentro –Revista Boliviana de Cultura. No. 9. La Paz. pp. 54-61.

-Chamberlain, A. F.
1913 "Nomenclature and Distribution of the Principal Tribes and Subtribes of the Arawakan Lingüistic Stock of South America". En: Journal de la Societé des Americanistes de Paris. Paris. pp. 474-496.

-Chanlatte Baik, Luis A.
"Los Arcaicos y el Formativo Antillano (6000 a.c. -1492 d.c.)". En: Boletín 28. Museo del Hombre Dominicano. Secretaría de Estado de Cultura. Santo Domingo. pp. 29-42.

-Church, George Earl.
1912 Aborígenes of South America. Chapman and Hall. London. XXIV p + 314 p.

-Cortés Rodríguez, Jorge.
"Diagnóstico sobre las Poblaciones Mojeñas en Busca de la Loma Santa". En: Anales de la Reunión Anual de Etnología. Museo Nacional de Etnografía y Folklore. La Paz. pp. 91-104.

2005 Caciques y Hechiceros -Huellas en la Historia de Mojos. Plural Editores. Universidad de la Cordillera. La Paz. 113 p.

-Darwin, Charles.
Autobiografía. Alianza Editorial. Madrid. 93 p.

-De la Fuente Jeria, José.
s/f Los Límites Cochabamba -Beni. Prefectura de Cochabamba. Cochabamba. 314 p. Y 14 mapas.

-Del Castillo, Joseph
1906 "Relación de la Provincia de Mojos. Descripción de la Provincia, Ríos y Sitios de los Pueblos (ca. 1676)". En: Documentos para la Historia Geográfica de Bolivia. Compilados y anotados por Manuel Vicente Ballivián. Vol. l. Época Colonial. Las Provincias de Mojos y Chiquitos. La Paz. pp. 294-395.

-Denevan, William.
1963 "Additional Comments on the Earthworks of Mojos in Northeastern Bolivia". En: American ¡Antiquity. Menasha. pp. 540-545.
1970 "Aboriginal Drained -Field Cultivation in the Americas". En: Science. Vol. 169. Washington. pp. 647-654.
1980 La Geografía Cultural Aborigen de los Llanos de Mojos. Versión Castellana de Joseph M. Barnadas. Librería Editorial "Juventud". La Paz. 275 p.
1980 "La Población Aborigen de la Amazonía en 1492". En: Amazonía Peruana. Vol. lll. No. S. Lima. pp.3-32.

-Desdevises du Dézert, George.
"Les Missions des Mojos et des Chiquitos de 1767 a 1808': En: Revue Hispanique. 43. Nueva York -Paris. pp. 365-430.

-Dominguez, Lourdes S.
2001 "La Historia más Antigua de Cuba. Los Aborígenes de Cuba'".En: Boletín 30. Museo del Hombre Dominicano. Secretaría de Estado de Cultura. Santo Domingo. pp. 119-130.

-D'Orbigny, Alcides.
1843 Descripción Geográfica, Histórica y Estadística de Bolivia. Tomo l. Librería de los Señores Gide y Co. París. 402 p.
1845 Descripción Geográfica, Histórica y Estadística de Bolivia. Tomo Primero. Librería de los Señores Gide y Co. París. pp. 112-353.
1945 Viaje a la América Meridional: Brasil. República de Uruguay. República Argentina. La Patagonia. República de Chile. República de Bolivia. República del Perú. Futuro Ediciones. Buenos Aires. 4 vols.
1959 El Hombre Americano. Editorial Futuro. Buenos Aires. pp. 1-210.

-Dougherty, Bernardo y Horacio Calandra.
"Prehispanic Human Settlement in the Llanos of Mojos, Bolivia". En: Rabassa, Jorge (Editor). Quaternary of South America and Antartic Peninsula. Balkema. Bastan. pp. 163-199.

-Eder, Francisco.
1985 Breve Descripción de las Reducciones de Mojos. c.a. 1772. (Edición y Traducción de Joseph Barnadas). Historia Boliviana Impresiones Poligraf. Cochabamba. 424 p.
1992 "La Misión de Mojos: de las Supersticiones de los Indios Mojas: Edificios, Sociedad y Religión de Reducciones". En: Marzal, Manuel (Editor). La Utopía Posible: Indios y Jesuitas en la América Colonial. Tomo l. Universidad Católica de! Perú. Lima. pp. 315-343.

-Eichmann Oehrli., Andrés y Carlos Seoane Urioste.
1991 "El Archivo de San Calixto - Informaciones de la Vida Cultural de Mojos (Siglos XVII -XIX)". En: Data. Vol. 7. La Paz. pp. 59-94.

-Equipo Pastoral Rural de Mojos.
1989 Historia del Pueblo Mojo. Tomo ll. Editorial Popular. Trinidad. 87 p.

-Erickson, Clark.
"Sistemas Agrícolas Prehispánicos en los Llanos de Mojas". En: América Indígena. Revista del Instituto Indigenista Interamericano. Vol. 40 (4). México. pp. 731-755.

-Figueroa, Nicolás de.
1968 "Sumaria Relación de las Misiones de los Mojas de la Provincia del Perú': Compañía de Jesús. La Paz. pp. 167-187.

-Frontaura Argandoña, Manuel.
Descubridores y Exploradores de Bolivia. Editorial "Los Amigos Del Libro". La Paz. 316 p.

-Galeano, Eduardo.
1987 Las Venas Abiertas de América Latina. Siglo Veintiuno Editores. México. 486 p.

-Gantier Zelada, Bernardo.
1988 "Guayocho, un Mesías Mojeño". En: Cuarto Intermedio. 7 (3). Cacha bamba. pp. 43-58.
1991 Indios de Mojos y Jesuitas: Orígenes de una Cristiandad -Audiencia de Charcas, Siglos XVII y XVIII. Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas. Madrid. 157 p.

-García Jordán, Pilar.
2006 Yo soy Libre y no Indio: soy Guarayo -Para una Historia de Guarayos, 1790-1948. IFEA. PIEB. IRD. TEIAA. Lima. 611 p.

-García-Pelayo y Gross, Ramón.
Pequeño Larousse Ilustrado. Ediciones Larousse. París. 1663 p.

-Garcia Recio, José María.
1987 "Las Reducciones de Moxos y Chiquitos -Autonomía y Condicionamientos de la Acción Misional". En: Comisión Boliviana del V centenario del Descubrimiento de América. Simposio sobre las Misiones Jesuíticas en Bolivia. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. La Paz. pp. 95-117.

-Gisbert Teresa.
1987 "Arte y Arquitectura en Moxos". En: Simposio sobre las Misiones Jesuitas en Bolivia. Comisión Boliviana del V Centenario del Descubrimiento de América - Encuentro de Dos Mundos. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. La Paz. pp. 161-173.
2007 La Fiesta en el Tiempo. Unión Latina. La Paz. 77 p.

-González, José Luís.
1989 El Huanca y la Cruz - Creatividad y Autonomía en la Religión Popular. IDEA -TAREA. Lima.179 p.

-Harris, Marvin.
1978 Cannibals & Kings -The Origin of Cultures. Fontana/Collins. Glasgow. 255 p.

-Hermosa Virreira, Walter.
1986 Tribus Selvícolas y Misiones Jesuíticas y Franciscanas en Bolivia. Editorial "Los Amigos del Libro". La Paz - Cochabamba. 359 p.

-Hissink, Karin y Albert Hahn.
2000 Los Tacana -Datos sobre la Historia de su Civilización. APCOB. La Paz. 295 p.

-Ibarra Grasso, Dick Edgar.
1953 La Escritura Indígena Andina. Biblioteca Paceña. Alcaldía Municipal. La Paz. 318 p.
1964 Lenguas Indígenas de Bolivia. Museo Arqueológico. Universidad Mayor de San Simón. Cochabamba. pp. 77-83.
1985 Pueblos Indígenas de Bolivia. Librería Editorial "Juventud". La Paz. pp. 315-328.

-Información de Servicios.

1914 "Información de Servicios del Capitán Ñuflo de Chávez". En: Mujía, Ricardo. Bolivia -Paraguay. Anexos. Tomo l. Época Colonial. Empresa Editora "El Tiempo". La Paz. pp. 29-118.

-Ipenu Imutu.
2005 Identidad y Raíces. Centro Social y Comunitario "Ipeno Imutu". Cabildo Indigenal de Trinidad. Trinidad. 159 p.

-Izikowitz, N. G.

1935 Musical and other Sound Instruments of the South American Indians. Gotenburgo. 433 p.

-Jaureguizar, Antonio Jesús.
1987 "Organización Socio-Política de las Reducciones Jesuíticas y su Espiritualidad". En: Simposio sobre las Misiones Jesuitas en Bolivia. Comisión Boliviana del V Centenario del Descubrimiento de América -Encuentro de Dos Mundos. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. La Paz. pp.79-94.

-Jones, James Clyde.
1980 "Conflict between Whites and Indians on the Llanos de Moxos, Beni Department: a Case Study in Development from the Cattle Regions of the Bolivian Oriente". Manuscrito (Tesis para Doctorado). University of Florida. Gainesville. 321 p.
1993 "Social and Economic Change among the Moxos Indians of Eastern Bolivia: Some Consequences of the Rapid Commercialization of Cattle". University of Florida. Gainesville. 9 p.

-Jordá Arias, Enrique.
1986 "Apuntes para una Loma Santa". En: Yachay. Revista de Cultura, Filosofía y Teología. 3 (6). Universidad Católica Boliviana. Cochabamba. pp. 117-141.
1992 "La Semana Santa y la Cruz en los Pueblos Mojos del Beni (Bolivia)". En: Damen, Franz, y Esteban Ludd Zanon (Editores). Cristo Crucificado en los Pueblos de América latina: Antología de la Religión Popular. Sicuani.. Instituto de Pastoral Andina. Cusco. pp. 197-208.

-Karsten, Rafael.
The Civilization of the South American Indians. With Special Reference to Magic and Religion. Kegan Paul, Trench, Trubner. Alfred A. Knopf. London -New York. 539 p.

-Lacueva, Francisco.
1918 "Las Regiones Yuracarés". En: Archivo de la Comisaría Franciscana de Bolivia. Año X. No. 109-120. Imprenta del Colegio de Propaganda Fide. Tarata. pp.442-447.

-Lehm, Zulema.
1987 Diagnóstico de la Situación Actual de los Indígenas de Trinidad y Areas Cercanas. ClDDEBENI. Trinidad. 11 p.
1990 Diagnóstico Socio Económico de los Indígenas Mojeños en la Ciudad de Trinidad. Avances de Investigación. lDDEBENI. Trinidad. 48 p.
1991 "La Loma Santa: Procesos de Reducción, Dispersión y Reocupación del Espacio de los Indígenas Mojeños". Manuscrito (Tesis). Carrera de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz. 45 p.
1991 La Búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad - Milenarismo y Movimientos Sociales en la Amazonía Boliviana. APCOB-ClDDEBENI-OXFAM AMERICA. Santa Cruz de la Sierra. 151 p.
1992 "Efectos de las Reducciones Jesuíticas en las Poblaciones Indígenas de Maynas y Mojos". En: Santos, Fernando (Compilador). Opresión Colonial y Resistencia Indígena en la Alta Amazonía. CEDIME. Quito. pp. 135-164.

-Lehm Ardaya, Zulema, Arnaldo lijerón Casanovas y Lorenzo Vare Chávez.
1990 "Diagnóstico Socio - Económico de los Indígenas Mojeños en la Ciudad de Trinidad". ClDDEBENI. No. 14. Instituto Enrique Flores. Trinidad. 48 p.

-Lehm, Zulema (Coordinadora)**, Tania Melgar, Kantuta Lara, y Mercedes Noza.**
2002 Matrimonios Interétnicos - Reproducción de los Grupos Étnicos y Relaciones de Género en los Llanos de Mojos. PIEB. La Paz. 274 p.

-Lijerón Casanovas, Arnaldo.
1996 "Mojos - Beni". En: Chanekunano (Espíritu de los Ríos y Curichis). Historia y Danzas en Mojos. Casa de la Cultura del Beni. Comisión de Pastoral Indígena. Trinidad. pp. 5-20.
2005 "Prólogo". En: Cortés Rodríguez, Jorge. Caciques y Hechiceros. Huellas en la Historia de Mojos. Plural Editores. Universidad de la. Cordillera. La Paz. pp. ix-xi.

-Lindberg, Christer.
1999 "An Introduction to the Ethnography of Baron Erland Nordenskiöld". En: Nordenskiöld, Erland. The Cultural History of the South American Indians. AMS Press. New York. pp.xvii-xxv.
s/f The Pioneers: the Rise of American Anthropology. Department of Sociology. Lund University. Lund. 124 p.

-Los Tiempos.
2008 "Tras 36 Años de Idas y Venidas, Luz Verde para la Carretera Beni Cochabamba". Cochabamba. (09/03/2008). p. C7.

-Lovén,Sven.
Origins of Tainan Culture, West Indies. Elanders Boktryckeri Aktiebolag. Goteborg.

-Marbán, Pedro.
1894 Arte de la Lengua Moxa con su Vocabulario y Cathecismo. Publicado de nuevo por Julio Platzmann. Edición Facsimilar. B. G. Teubner. Leipzig. 663 p.
1898 "Relación de la Provincia de la Virgen del Pilar de Mojos". En: Boletín de la Sociedad Geografía de La Paz. Tomo l. No. 2. La Paz. pp.137-161.

-Marzal, Manuel M.
1992 La Utopía Posible - Indios y Jesuitas en la América Colonial (1549-1767) -Tomo. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. 611 p.

-Meiklejohn, Norman.
1988 La Iglesia y los Lupacas de Chucuito durante la Colonia. Centro Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Instituto de Estudios Aymaras. Cusco. 284 p.

-Menacho, Antonio.
"La Expulsión de los Jesuitas de la Provincia del Perú". Transcripción de un Manuscrito sobre la Expulsión de los Jesuitas del Alto Perú en 1767, presentada y anotada por el Padre Antonio Menacho. Manuscrito. 88 p.
1987 "El Imperio Jesuítico, el Revés de la Trama". En: Cuarto Intermedio. No. 3. Cochabamba. pp. 3-22.

-Métraux, Alfred.
1928 "Une Decouverte Biologique del Indiens de l'Amerique du Sud: la Décoloration Artificielle des Plumes sur les Oiseaux Vivants". Journal de la Societé des Americanistes de Paris. Vol. 20. Paris. pp. 181-196.
1942 The Natíve Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 134. Washington. 182 p.
1943 "Social Organization and Religion of the Mojo and Manasi". En: Primitive Man. Quarterly. Bulletin of the Catholic Anthropological Conference. Washington. 16 (1-2). Pp. 1-30.

-Montaño Aragón, Mario.
1987 Guía Etnográfica lingüística de Bolivia (Tribus de la Selva). Tomo l. Editorial Don Bosco. La Paz. 336 p.

-Mujía, Ricardo.
Bolivia Paraguay. Tomo l. Editora El Tiempo. La Paz. 408 p.

-Navia Ribera, Carlos.
2003 La Cuestión Indígena en el Beni -Reflexiones en la Década de los 90's. Serie Verde -II. No. 3. CIDDEBENI. Trinidad. 210 p.

-Nordenskiold, Erland.
1912 "Etudes AnthropogéographiQues dans la Bolivie Orientale (Notes de l'Expedition de Henmark en 1908-1909)". Journal de la Societé des Americanistes. Paris. Pp. 307-316.
1919 An Ethno-Geographical Analysis of the Material Culture of Two Indian Tribes in the Gran Chaco. Comparative Ethnographical Studies 1. Elanders Boktryckeri Aktiebolag. Goteborg. 295 p.
1920 The Changes in the Material Culture of Two Indian Tribes under the Influence of New Surroundings. Comparative Ethnographical Studies 2. Elanders Boktryckeri Aktiebolag. Göteborg. 245 p.
1924 Forschungen und Abenteuer in Südamerika. Strecker und Shroder. Stuttgart. 115 p.
1930 Ars. Americana -L'Archeologie du Bassin de L'Amazone. Les Editions G. Van Oest Paris. 67 p. 56 Ilustraciones.
1979 The Ethnography of South America Seen from Mojos in Bolivia. Comparative Ethnographical Studies 3. AMS Press. New York. 254 p. 30 mapas.
1999 The Cultural History of the South American Indians. AMS Press. New York. 223 p.

-Orellana, Antonio de.
1906 "Carta del Padre Antonio de Orellana sobre el origen de las Misiones de Mojos al P. Provincial Martín de JáuregUi. Nuestra Señora de Loreto, 18 de Octubre de 1687". En: Maúrtua, Victor M. Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia. Prueba Peruana. X. Lima. Pp. 1-24.

-Ortega, Elpidio José.
2001 Los Objetos de Conchas de la Prehistoria de Santo Domingo. Academia de Ciencias de la República Dominicana. Fundación Ortega Álvarez. Vol. V lll. Santo Domingo. 86 p. ,

-Ott, Rebeca de
Danzas Folklóricas y Días Especiales de los Ignacianos. Instituto lingüístico de Verano. Ministerio de Educación y Cultura. Riberalta. 47 p.

-Parejas Moreno, Alcides.
Historia de Moxos y Chiquitos a fines del Siglo XVIII. Instituto Boliviano de Cultura. La Paz. 157 p. 1976 "Don Lázaro de Ribera, Gobernador de la Provincia de Moxos (1784 -1792)". En: Anuario de Estudios Americanos. Tomo XXXIII. Sevilla. Pp. 949 -962.

1991 "Noticias Prehispánicas sobre el Oriente Boliviano". En: Gisbert, Teresa (Directora). Encuentro -Revista Boliviana de Cultura. No. 9. La Paz. pp. 62-68.

-Parroquias de Mojos.
Historia Cultural de Mojos. Parroquias de Mojos. Trinidad. 59 p.

-Pauly, Antonio.
Ensayo de Etnografía Americana -Viajes y Exploraciones. Casa Jacobo Peuser. Buenos Aires. pp. 155-160.

-Pérez Memén, Fernando.
2000 El Comercio en la Sociedad Taina. Ediciones Museo del Hombre Dominicano. Secretaría de Estado de Cultura. Santo Domingo. 29 p.

-Pinto Mosqueira, Gustavo.
"La Liberación como Utopía del Mundo Mojeño". Manuscrito. Departamento de Filosofía. Universidad Católica Boliviana. Cochabamba. 331 p.

-Pinto Parada, Rodolfo.
Pueblo de Leyenda. Editorial "Tiempo del Beni". Trinidad. 317 p.
1987 "El Panorama Geográfico que encontraron los Jesuitas en Mojos". En: Simposio sobre las Misiones Jesuitas en Bolivia. Comisión Boliviana del V Centenario del Descubrimiento de América -Encuentro de Dos Mundos. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. La Paz. pp. 55-65.

-Plafker, George.
"Observations on Archaeological Remains in Northeastern Bolivia': En: American Antiquity. Menasha. Pp. 372-378.

-Plaza Martínez, Pedro y Juan Carvajal Carvajal.
1985 Etnias y lenguas de Bolivia. Instituto Boliviano de Cultura. La Paz. 228 p.

-Portugal Ortiz, Max.
1978 La Arqueología de la Región del Río Beni. Casa Municipal de la Cultura "Franz Tamayo". La Paz. 134 p.

-Querejazu Calvo, Roberto.
1994 "Manuscrito para la Historia de la Iglesia Católica en Charcas".

-Querejazu Lewis, Roy.
1992 "Introducción': En: Querejazu Lewis, Roy (Editor). Arte Rupestre Colonial y Republicano de Bolivia y Países Vecinos. Contribuciones al Estudio del Arte Rupestre Sudamericano No. 3.
Sociedad de Investigación del Arte Rupestre Sudamericano. La Paz. pp. 6-12.
1996 Impacto Hispano - Indígena en Charcas. Análisis Histórico del Coloniaje. Librería Editorial "Juventud". La Paz. 586 p.
2005 La Cultura de los Yuracarés, su Hábitat y su Proceso de Cambio. ASDI/SAREC. Instituto de Investigaciones de Arquitectura. Universidad Mayor de San Simón. Cochabamba. 496 p.
2005 "Pueblos Originarios". En: Beetstra, Tsjalling, Álvaro Rico, y Fidel Rocha (Editores). Atlas del Trópico de Cochabamba. Universidad Mayor de San Simón (UMSS), Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo (ASDI/SAREC), Instituto de Investigaciones de Arqyuitectura (IIA), Programa de Geografía (PROGEO). Cochabamba. pp. 29-34.

-Real Cédula.
1914 "Real Cédula de S.M. ordenando no se dé a persona alguna el descubrimiento de los Mojos". En: Mujía, Ricardo. Bolivia - Paraguay. Anexos. Tomo l. Época Colonial. Empresa Editora "El Tiempo". pp. 174-175.

-René -Moreno, Gabriel.
1974 Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos. Editorial Juventud. La Paz.. 583 p.

-Ribeiro, Darcy.
Configuraciones Histórico -Culturales de los Pueblos Americanos. Universidad Autónoma de Sinaloa. Guliacán, Sinaloa.

-Ribera Paniagua, René Julio.
"Toponimia de los Pueblos Indígenas del Beni (Apuntes de febrero de 1996)". En: Comisión Pastoral Indígena - Honorable Cabildo Indigenal de Trinidad. Trinidad. 34 p.
1996 "Apellidos Indígenas del Beni (Apuntes de 1995)". En: EPARU. Trinidad. 30 p.

-Riester, Juergen.
"En Busca de la Loma Santa (El caso de los Mojeños)". En: Riester, Jürgen. En Busca de la Loma Santa. Editorial "Los Amigos del Libro". La Paz -Cochabamba. pp. 311-339.

-Roca, José Luís.
1992 "Mojos en los Albores de la Independencia Boliviana (1810 -1811)". En: Historia y Cultura. Volúmenes 21-22. La Paz. pp. 187-244.

-Rodríguez de Padilla, Delina.
1996 "Principales Danzas Folklóricas de Mojos - Beni". En: Chanekunano (Espíritu de los Ríos y Curichis). Historia y Danzas en Mojos. Casa de la Cultura del Beni. Comisión de Pastoral Indígena. Trinidad. pp. 21-32.

-Ryden, Stig.
1964 "Tripod Ceramics and Grater Bowls from Mojos, Bolivia". En: Beitrage zur Volker -Kunde Südamerikas. Festgabe Für Herbert Baldus. Zum 65. Hanover pp. 261-270.

-Saignes, Thiery.
1987 "Ayllus, Mercado y Coacción Colonial: el Reto de las Migraciones Internas en Charcas (siglo XVII)". En: La Participación Indígena en Los Mercados Surandinos. Estrategias y Reproducción Social - Siglos XVI a XX. Compiladores O. Harris, B. Larson, E. Tandeter. CERES -Edobol. La Paz. pp. 111-158.
1987 "Salvajes y Misioneros. Las Sociedades del Oriente Boliviano según las Fuentes Misioneras recientemente Editadas". En: Comisión Boliviana del V Centenario del Descubrimiento de América. Simposio sobre las Misiones Jesuíticas en Bolivia. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. La Paz. pp. 19-51.

-Santamaría, Daniel J.
1987 "Fronteras Indígenas del Oriente Boliviano - La Dominación Colonial en Moxos y Chiquitos, 1675-1810'". En: Boletín Americanista. Vol. 28 (36). Barcelona. pp. 197-228.
1994 "Del Tabaco al Incienso. Reducción y Conversión en las Misiones Jesuíticas de las Selvas Sudamericanas, Siglos XVII y XVIII". En: Centro de Estudios Indígenas y Coloniales. Jujuy. 176 p.

-Schobinger, Juan.
1992 Las Religiones Precolombinas. Editorial Almagesto. Colección Mínima. Buenos Aires. 55 p. -(Compilador) Shamanismo Sudamericano. Editorial Almagesto. Ediciones. Continente. Buenos Aires. 115 p.

-SERNAP
2001 Sistema Nacional de Áreas Protegidas de Bolivia. Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación. Servicio Nacional de Áreas Protegidas. Proyecto MAPZA. Cooperación Técnica Alemana. La Paz. 218 p.

-Sierra de Méndez, Lola.
1987 "Los primeros Jesuitas en Moxos". En: Simposio sobre las Misiones Jesuitas en Bolivia. Comisión Boliviana del V Centenario del Descubrimiento de América - Encuentro de Dos Mundos. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. La Paz. pp. 151-160.

-Teijeiro V., José.
2007 Regionalización y Diversidad Étnica Cultural en las Tierras Bajas y Sectores del Subandino Amazónico y Platense de Bolivia. Plural Editores y P.C.A. Ingenieros Consultores. La Paz. 104 p.

-Thurn, Im.
Among the Indians of Guiana: being Sketches Cheaply Anthropologic from the Interior of British Guiana. Dover Publications. New York.

-Tormo Sanz, Leandro.
1976 "Algunos Datos Demográficos de Moxos". En: Estudios sobre Política Indigenista Española en América. Tomo II. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 191-202.
1978 "Historia Demográfica de las Misiones de Mojos". En: Missionalia Hispánica. Madrid. pp. 103-108.

-Torrez, Elizabeth (Dirección).
2004 Máscaras - Memoria y Diversidad. Museo Nacional de Etnografía y Folklore. Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. La Paz 91 p.

-Van den Berg, Hans.
1996 "El Doble Brazo de la Cruz en América Latina: Reconquista y Liberación". En: Scripta Fulgentina. Vol. VI/2 (12). Murcia. pp. 47-57.
1996 "El Doble Brazo de la Cruz en América Latina: Reconquista y Liberación". En: Yachay. Revista de Cultura, Filosofía y Teología. Año 13. No. 23. Universidad Católica Boliviana. Cochabamba. pp. 53-71.

-Varese, Stefano.
"Los Grupos Etno -Lingüísticos de la Selva Andina". En: Pottier, Bernardo (Documentación, Presentación). América Latina en sus Lenguas Indígenas. UNESCO. Monte Ávila Editores. Caracas. pp. 119-155.

-Vargas Ugarte, Rubén.
1964 Historia de la Compañía de Jesús en el Perú. Tomo III. Imprenta de Aldecia, Diego de Siloe. Burgos. 197 p.

-Vargas Valenzuela, José.
1987 Misiones Jesuíticas en Bolivia. En: Comisión Boliviana del V Centenario del Descubrimiento de América. Simposio sobre las Misiones Jesuíticas en Bolivia. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. La Paz. pp. 129-143.

-Vázquez, Juan Adolfo.
1997 "Introducción, Naturaleza y Significación del Chamanismo". En: Schobinger, Juan (Compilador). Shamanismo Sudamericano. Editorial Almagesto. Ediciones Continente. Buenos Aires. pp. 11-18.

-Velásquez, Ronny.
1997 "La Concepción Cosmogónica del Cuerpo en algunas Culturas Aborígenes Americanas y el Universo del Canto para "Comunicación Chamánica". En: Schobinger, Juan (Compilador). "' Shamanismo Sudamericano. Editorial Almagesto. Ediciones Continente. Buenos Aires. pp. 19-43.

-Vidal, Antonio.
"La Región Geohistórica del Caribe". Universidad del Norte. Barranquilla. pp. 11-20.

-Villavicencio, Víctor.
1992 "Isiboro -Sécure: Se habla del Fin del Mundo". En: Cuarto Intermedio. Vol. 23. Cochabamba. pp. 20-39.

-Wachtel, Nathan.
1976 Los Vencidos - Los Indios del Perú frente a la Conquista Española (1530-1570). Alianza Universidad. Alianza Editorial. Madrid. 408 p.

-Weber, Jutta.
1994 Población Indígena de las Tierras Bajas de Bolivia. APCOB. Santa Cruz de la Sierra. 53 p.

-Whitehouse, Ruth D. (Editor).
1983 The Facts on File Dictionary of Archaeology. Facts on File Publications. New York. 597 p.

-Wolfson, Mariano.
2004 El Chamanismo -Percepción de otros Niveles de Realidad. Longseller. Buenos Aires.111 p.

-Zegada, María Teresa, Yuri Tórrez y Patricia Salinas.
2007 En Nombre de las Autonomías: Crisis Estatal y Procesos Discursivos en Bolivia. PIEB. La Paz. 228 p.

-Zerries, Otto.
"Das Tier und Seine Hautmusterung als Vorbid der Körperbemalung in Süsamerika". En: Bulletin de la Societé Suisse des Americanistes. Vol. 29. Geneve. pp. 45-69.

© Rolando Diez de Medina, 2011.
La Paz - Bolivia